

Saint Augustin et la maturité de Charles Du Bos

Le mot maturité s'emploie en plusieurs sens différents, dont un seul fondamental pour notre étude. Certains auteurs réservent le terme pour la maturité psychologique, période qui commence chez Du Bos au moment de son brusque « réveil mortel » pendant les sombres années de la guerre¹. Événement tardif, qui mit fin à une jeunesse merveilleusement protégée, puisqu'il était alors à la veille de ses trente-deux ans².

Mais le début de l'âge mûr ne coïncide pas nécessairement avec le début de la maturité d'un écrivain. Pour certains, dont Michèle Leleu, la naissance d'écrivain date chez Du Bos d'une époque encore plus tardive : celle où le journal intime, commencé en 1908, cessa d'être son seul mode d'expression. C'est en 1920 seulement, lorsqu'il décida de publier ses notes sur *Le Rouge et le Noir*, que s'acheva une période d'apprentissage à bien des égards comparable à la lente division de la cellule³. Du journal intime, banc d'essai de son œuvre de critique, naquit un être nouveau.

1. Charles DEDÉYAN, *Le cosmopolisme littéraire de Charles Du Bos*, t. II, vol. 1 et 2, *La Maturité de Charles Du Bos (1914-1927)*, Paris, 1966.

2. Du Bos eut à regretter en particulier la mort de son frère Jean, tué à l'attaque de Rancourt, le 25 septembre 1916 (Voir J. 16 décembre 1916, *Cah.* 15, p. 43-44). Il promit à sa mère de rédiger un « Portrait de Jean » et écrivit dans son journal : « L'idée de la mort, de ma mort, s'est installée définitivement en moi » (J. 25 août 1917, *Cah.* 16, p. 22-23 ; cf. *ibid.*, J. 2 août, p. 18). — Quinze ans plus tard, il revient sur l'expérience de son « réveil mortel » dans son sixième cours sur Benjamin Constant, qu'il prononça la veille du Mercredi des Cendres, le 28 février 1933 : « cette expérience du *réveil mortel*, celle où enfin on croit ce que jusque-là on s'était borné à savoir, c'est-à-dire à ignorer » (*Grandeur et Misère de Benjamin Constant*, Paris, 1946, p. 173 ; cf. J. 1 mars 1933, VIII, p. 27).

3. J. 12 janvier 1925, I, p. 244 ; E.J., p. 263-264. — Voir Michèle LELEU, *Approximation et Certitude*, Paris, 1976, p. 5 et 200. Resté malheureusement inachevé, cet ouvrage ne laisse pas de doute sur l'année 1920 en tant que *terminus ad quem* de l'étape définie comme « La chance d'un fruit mûr ».

Mais à ces deux significations du mot maturité, il s'en ajoute une autre qui les transcende et les unit à un niveau supérieur : c'est la maturation spirituelle. En un certain sens, elle leur est antérieure, puisqu'au début elle coïncide avec sa naissance à la vie de l'esprit, qui eut lieu sous les auspices de Bergson à l'âge de dix-sept ans. On connaît de lui la phrase célèbre par laquelle il entendait commencer son autobiographie : « Je suis né à dix-sept ans »⁴. Mais elle leur est postérieure aussi, en ce sens que sa vraie maturité ne commence à ses yeux qu'au moment de son retour à la foi chrétienne, à la fin de juillet 1927. Cet acte inaugurerait pour lui un nouvel âge de sa vie⁵. Il s'exprime à ce sujet d'une façon succincte, mais avec toute la netteté désirable, à la fin de la même année, dans l'« Avertissement » de sa quatrième série d'*Approximations*, par un aveu qui en dit long sur sa vraie conception de la maturité : « Il est dans la vie un temps pour s'orienter, et il en est un pour appartenir⁶ ». C'est la courbe de cet *âge d'appartenir*, depuis 1927, qui fera l'objet de la présente étude.

On ne s'étonnera pas que saint Augustin occupe dans ce nouvel itinéraire une place de choix, si l'on sait que Du Bos avait inauguré dès 1917, au moment même de son « réveil mortel », un cahier de notes réservées à ses lectures augustinienes, où apparaît pour la première fois le désir d'écrire plus tard un livre sur son auteur de prédilection⁷. Inutile de s'étendre ici sur ce livre hypothétique, qui aurait dû être « le plus grand de [ses] livres », si la vie lui avait laissé la chance, c'est-à-dire ici la force physique, l'aisance matérielle, la santé et le loisir, de mettre à exécution ce projet grandiose. Toujours est-il que son vieux rêve remonte au premier plan après sa conversion, et que l'idée du « saint Augustin de [son] extrême vieillesse » continue de hanter son esprit pendant de longues années. Quelquefois, oubliant un instant sa surcharge de travail, il se donne en imagination la « récréation » de sept ou huit ans de formation théologique, à titre de recyclage... A d'autres moments, envisageant un procédé plus efficace, il s'impose un régime de lectures suivies, embrassant la totalité de l'œuvre dans l'ordre chronologique, la plume à la main, « sans me préoccuper le moins du monde de mon livre futur (...), sans aucune arrière-pensée, ni de composition, ni d'expression⁸ ».

4. *Cah.* 1, p. 21.

5. Pour la conversion de Du Bos et la place dévolue à saint Augustin, nous renvoyons à notre étude : « Le leitmotiv augustinien dans la conversion de Charles Du Bos », parue dans *Recherches augustinienes*, vol. XXI, 1986, p. 207-254.

6. Dans le même « Avertissement », Du Bos laisse entendre que le terme « appartenir » désigne les tâches qu'apporte avec elle la « maturité ». Entre cette exigence et la maturité littéraire, il y a toute la distance qui sépare l'ordre éthique de l'esthétique, distinction sur laquelle il ne cesse d'insister (A. p. 741 ; 947-955 ; 707 ; J. 17 avril 1929, V, p. 90-91).

7. Dans ces pages de 1917, rien ne laisse encore prévoir le rôle central qu'aura l'*interior intimo meo* dans l'œuvre ultérieure. Saint Augustin est traité en fonction du thème de « l'ubiquité spirituelle », en relation avec la théorie bergsonienne de l'intuition et avec l'idée pascalienne de l'homme situé entre deux infinis (J. 26, 28 et 29 août 1917, *Cah.* 16, p. 23-25).

8. Dans l'œuvre publiée jusqu'ici (une grande partie de la correspondance demeure encore inédite), le projet d'un livre sur saint Augustin est évoqué quinze fois entre 1928 et 1936. Les citations choisies ci-dessus sont empruntées au journal (J. 3 septembre 1936, IX, p. 114 ; 19 février 1931, VI, p. 108 ; 12 avril 1933, VIII, p. 53).

Sans s'attarder à ce livre utopique, on peut au moins signaler le projet comme la preuve d'un attachement indiscutable, nourri au jour le jour par une affinité de plus en plus intimement vécue. Le mot « appartenir » se révèle ici d'une profondeur bien plus efficace que celle qui s'arrête au bord d'un débat purement intellectuel⁹. Elle ne se limite pas non plus à la vie religieuse au sens spécifique du terme, mais s'efforce d'englober la totalité de la vie humaine, celle d'une âme dont l'ampleur s'étend à tous les domaines de la vie, aussi bien au profane qu'au sacré. C'est dans cette acception illimitée qu'il faut entendre les mots « cœur » et « profondeur » dans des passages comme celui-ci :

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 est descendu en moi à la plus grande profondeur, le livre auquel toute mon âme est accordée : je veux que saint Augustin me devienne une lecture religieuse quotidienne (J. 12 avril 1933, VIII, p. 53).

« INTERIOR INTIMO MEO »

La « profondeur augustinienne » prend pour Du Bos son origine dans une expérience entièrement subjective. Il la traduit en termes qui résument l'étymologie latine *religio* : « être rattaché, dépendre et appartenir d'autant plus sûrement qu'en son foyer originel, lointain, surélevé, la nature du premier moteur reste toute mystérieuse ». De ce « premier moteur », le sujet ne saurait rien affirmer, sinon « sa perception de l'attache et de la dépendance », son sentiment d'« appartenir, dans l'acception absolue du terme »¹⁰. A la même époque, peu de temps avant sa conversion, il lui arrivait aussi de désigner ce « premier moteur » comme « un élément supra-personnel à l'intérieur même de la personnalité, supra-individuel à l'intérieur même de l'individualité »¹¹. Les deux définitions se complètent, car on ne saurait dépendre que de ce qui est supérieur à soi.

Dès lors, ouvrant le sujet à ce qui est plus grand que lui, la conscience religieuse n'a rien d'une complaisance narcissique. Ou plutôt, si complaisance il y a, et dans cette mesure précisément, elle fait dévier la subjectivité et corrompt l'expérience dans son origine même. En vertu de son dynamisme propre, elle est au contraire

9. Du Bos n'ignorait pas l'évolution que l'augustinisme a connue dans l'histoire, ni les débats auxquels elle donnait lieu chez les philosophes contemporains, tels que Jacques Maritain, Étienne Gilson ou Léon Brunschvicq. Mais il n'entrait que rarement dans leurs discussions, sinon pour défendre les origines bergsoniennes de sa propre spiritualité dans la question de la transcendance intérieure (J. 2 avril 1928, IV, p. 78 et 179 ; 18 février et 14 mai 1929, V, p. 44-45 ; p. 123-124 ; 2 juin 1931, VI, p. 190. Cf. l'article de Goulven MADEC, « Léon Brunschvicq et saint Augustin », *Recherches Augustiniennes*, vol. VI, 1969, p. 141-191).

10. A. p. 707, décembre 1926.

11. A. p. 885, avril-mai 1926.

transportée hors d'elle, dans une direction qui va au-devant de quelque chose d'autre, dont elle ne saurait que dépendre. Sur ce trajet vers l'altérité, Du Bos a subi l'influence profonde du célèbre passage de saint Augustin, où elle apparaît sous forme d'un interlocuteur intime : *Tu autem eras interior intimo meo* — « Mais vous étiez plus intérieur en moi que mon fond le plus intime... »¹². Depuis sa conversion, il avait reconnu cette altérité comme un don personnel venu de Dieu, maître et caution souveraine de la subjectivité ouverte.

Ce texte d'Augustin demeure donc l'emblème de son « appartenir » au cours de ses années de maturité. Pour la clarté de l'exposé il a semblé bon de distinguer dans son évolution ultérieure deux dimensions, suggérées par l'*intimo* et le *summo* du texte d'Augustin. Il va sans dire que les deux directions interfèrent souvent. L'*intimum* n'est pas seulement inséparable de la subjectivité, il va plus loin que la subjectivité en jetant devant elle un pont vers le *sumum*. Les problèmes soulevés par l'immanence et la transcendance sont pour le fond identiques : monter vers Dieu est entrer en soi-même et se dépasser soi-même dans le plus profond de son être. Du Bos se réjouissait de cette optique augustinienne en disant : « Il n'existe pas d'équilibre comparable à l'équilibre catholique »¹³. Cela n'empêche que le mouvement se décompose en deux phases, l'une projetée sur l'axe horizontal : *dehors-dedans*, l'autre déterminée verticalement par le *haut* et le *bas*.

Dès lors, le plan de notre étude s'impose d'elle-même. La maturité de Du Bos se déploie sur deux plans qui peuvent être successifs aussi bien que simultanés. Le premier mouvement, qu'on pourrait appeler celui de l'intériorisation relative, va du monde extérieur à l'homme intérieur : *ab exterioribus ad interiora*¹⁴. C'est le système des coordonnées psychologiques que Du Bos applique dans les ouvrages de critique de cette période et dans ses journaux de travail. Mais ce système d'intériorisation relative est inséparable d'un second mouvement qui ne s'annule jamais, et qui pourrait s'appeler la conversion vers l'intimité absolue : *ab inferioribus ad superiora*¹⁵. Recherche de la plénitude, qui caractérise surtout le journal religieux et l'introspection de cette période.

12. *Conf.*, III, VI, 11. — Du Bos cite souvent ce texte dans la version claudélienne des *Vers d'Exil*, VII : « Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi ».

13. Il est remarquable que Du Bos, même converti, ne cite jamais la phrase entière de saint Augustin. Il omet toujours la partie fameuse : *et superior summo meo*, — « et plus élevé que les parties les plus hautes de moi-même ». Ce n'est pas de sa part un signe de réticence par rapport à saint Augustin et aux néo-platoniciens, qui considéraient l'*intimum* et le *sumum* comme des métaphores antithétiques d'une même réalité transcendante. Étant donné que la transcendance était déjà exprimée dans l'*intimior intimo meo*, il préférerait sans doute éviter le vaste contresens qui régnait à cet égard dans la mentalité contemporaine, en préservant d'avance l'interprétation du *sumum* de tout danger d'extériorisation locale.

14. *En. in Ps.* 145, 5 ; *De libero arbit.*, II, XVI, 41. Voir P. THÉVENAZ, « La notion de transcendance vers l'intérieur », *Studia philosophica*, (Bâle), 4, 1944, p. 194-217.

15. *En. in Ps.* 145, 5. Augustin résume admirablement le schéma tout entier dans *De vera relig.*, XXXIX, 72 : *Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas ; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum.*

Notre étude sera donc consacrée séparément à ses *Œuvres* et à son *Journal*. Cette distinction bipartite se justifie pour la phase qui va de 1927 jusqu'à la fin de 1933. A partir de là, jusqu'à sa mort au mois d'août 1939, les dernières années de sa vie portent de plus en plus la marque de ce qu'on pourrait appeler sa maturité chrétienne. La dichotomie disparaît, pour faire place à une réflexion de plus en plus approfondie sur le mystère de l'incarnation. Son style se simplifie au contact de la souffrance physique, sans toutefois diminuer ou affaiblir la portée générale de sa pensée.

I. — L'AUGUSTINISME LITTÉRAIRE

Parmi les livres que Du Bos publiait ou préparait au cours de son âge mûr, il y en a deux qui contiennent la célèbre expression des *Confessions*, soit sous sa forme augustinienne, soit dans sa version claudélienne¹⁶. Ce sont *Le Dialogue avec André Gide* et le chapitre consacré à Maurice de Guérin pour *Du Spirituel dans l'Ordre littéraire*. L'épithète : « littéraire » se justifie ici par la signification qu'ont ces citations dans un contexte qui n'est pas spécifiquement religieux. Elles relèvent de l'ordre « profane », en ce sens que l'accent porte, non pas sur le contenu d'une religion particulière, mais sur la connaissance et l'amour de l'âme en soi. Il s'agit des dispositions *naturelles* de l'homme, plutôt que des dons reçus d'un Dieu révélé. Cette vue psychologique de l'homme n'est sans doute pas très éloignée de l'anthropologie augustinienne, mais elle diffère de sa cosmologie et de sa théologie. Au lieu d'être fondée sur la Bible, elle s'approche de l'unité spirituelle du Tout, au sens où Plotin l'entend dans les traités IV et V de sa sixième *Ennéade*.

Pour rejoindre à sa source l'augustinisme littéraire de Du Bos, il faudra sans doute remonter à l'époque de son « réveil mortel » et au fameux Cahier Augustin qu'il inaugure en août 1917. On n'a pas assez remarqué que ce Cahier, interrompu aussitôt que commencé, contient une importante méditation sur la dialectique augustinienne de la Partie et du Tout, interprétée comme un « effort de dilatation » au sens bergsonien du terme¹⁷. L'esprit, engagé dans la vie psychologique, ne se dilate pas par accumulation du multiple : il opère dans une continuité indivisée qu'il possède tout entière dans son âme première. Ainsi procède saint Augustin dès les premiers chapitres du Livre I de ses *Confessions*. Il dépasse d'emblée les concepts d'unité et de multiplicité, ces mots n'ayant de sens que là où il y a « multiplicité distincte », c'est-à-dire assemblage de parties préexistantes :

16. Les citations augustinienes qui se trouvent dans le *Goethe* (Corrèa, 1949), dans le *Benjamin Constant* et dans le livre sur la *Comtesse de Noailles* se rattachent à la thématique de la maladie, de la souffrance et de l'autobiographie. Comme ces thèmes appartiennent plutôt à la dernière période de Du Bos, nous les avons exclues de notre présente étude. Ont été exclues également les citations augustinienes « implicites » contenues dans les livres sur *Byron*, *Mauriac* et les *Browning*.

17. J. 26, 28 et 29 août 1917, *Cah.*, 16, p. 23-25.

Effort de dilatation qui se double d'une tentative d'ubiquité spirituelle et c'est la fusion des deux éléments qui est accomplie dans ces premiers chapitres (J. 28 août 1917, *Cah.*, 16, p. 25).

Ces pages de 1917 contiennent déjà le noyau psychologique que Du Bos a développé dix ans plus tard dans ses études sur Gide et Maurice de Guérin. Son effort d'interprétation se base en effet sur « la fusion des deux éléments » dont il est question dans le passage cité. La distinction de la Partie et du Tout illumine le fond de la question, allant au besoin jusqu'à projeter un éclairage « en creux » sur l'auteur traité.

Les thèmes peuvent se rattacher à quelques notions-clés, qui définissent le nœud du débat :

	régime d'extériorité	régime d'intériorité
<i>Gide</i> :	instant	durée
<i>Guérin</i> :	multiplicité	ubiquité

On ne manquera pas d'observer la provenance bergsonienne et néo-platonicienne de ces antithèses. En termes néo-platoniciens, elles opposent les deux ordres du sensible et de l'intelligible ; en termes bergsoniens, elles visent la distinction entre multiplicité distincte et omniprésence spirituelle. Le débat gidien relève de l'ordre du temps, celui de Guérin se situe dans l'espace. Les notions groupées sur la première colonne marquent la qualité dominante par où se manifeste la tendance psychologique de l'artiste. Il va sans dire que pour Du Bos le nœud du débat se trouve chaque fois dans la colonne de droite.

Le Dialogue avec André Gide

D'une manière générale, on peut dire que le débat entre Du Bos et André Gide porte sur la question de la « mystique » de l'instant et sur le besoin de la durée. Ce débat met en jeu deux conceptions différentes de l'homme, engage deux manières de vivre, se manifeste en deux itinéraires différents, et se rattache à deux types de dialogue. Chez Gide, le dialogue a pour objet la relation entre l'homme et l'artiste, tandis que pour Du Bos l'accent tombe sur la relation entre l'homme et son âme¹⁸. En eux s'opposent aussi deux tempéraments et s'affrontent deux familles d'esprits. Les uns, tels que Gide, Nietzsche ou Oscar Wilde, sont indifférents ou hostiles au passé, alors que Du Bos se reconnaît dans les grands maîtres de la mémoire, Henry James, Bergson, Proust ou saint Augustin.

On est tenté de voir dans cette disposition thématique un procédé d'orchestration littéraire¹⁹. La thématique quasi musicale du *Dialogue* se vérifie au contact

18. Dressant le bilan des accords et des désaccords dans le *Dialogue*, Béatrice Didier aboutit à une conclusion qui se chiffre par huit divergences majeures en regard de deux accords partiels. V. Béatrice DIDIER, *Un Dialogue à distance : Gide et Du Bos*, Paris, 1976, p. 253-254.

19. Pour la genèse du *Dialogue avec André Gide*, nous renvoyons à la Troisième partie du livre de Michèle LELEU, *Approximation et Certitude : Charles Du Bos*, Paris, 1976, p. 211-277. — On sait que la première partie du *Dialogue* comprend cinq *Entretiens*, donnés sous forme de

d'un procédé que Du Bos applique en particulier au contenu de son motif augustinien. Il l'introduit par un détour, celui de la version de Claudel, et celle-ci fait son entrée par le biais d'un passage sur *Marius l'Épicurien* de Walter Pater. Il y a dans ces dédoublements successifs une technique qui fait songer à l'esthétique de la « diaphanéité » de Pater. Elle correspond aussi au jeu que Gide pratiquait sans cesse dans son art²⁰. La mise en scène du « double » permet aux interlocuteurs de jouer à la fois sur les deux tableaux de la dissimulation et de la transparence. Mais l'éclairage chez Gide est délibérément partiel, alors que Du Bos vise à une transparence totale. Nous verrons le résultat du procédé à la fin de notre analyse.

Notons pour commencer que le nom d'Augustin ne se rencontre guère dans le corps du livre. C'est tout au plus si le docteur de la grâce fait une brève apparition dans l'appareil des notes, destinées à marquer au passage l'essentielle conformité de la grâce avec la nature de l'homme. Mais à l'arrière-plan de cette question se profile pour Du Bos la silhouette de Walter Pater. Il est pour lui plus qu'un « double » : un frère spirituel, le modèle d'un trajet qu'il a lui-même accompli dans la direction de saint Augustin²¹.

Le choix de ce modèle est d'autant plus heureux pour le thème du livre que Pater a connu successivement les deux régimes de l'extériorité et de l'intériorité. Au début, il a adopté une attitude comparable à celle du jeune Gide des *Nourritures terrestres*. Le *foris* augustinien exerçait sur lui un attrait raisonné mais irrésistible, parce qu'il éprouvait une méfiance invincible à l'égard de toute connaissance qui ne fût pas précédée d'une sensation. Cette théorie sensualiste le rapproche de Gide à l'époque où celui-ci cherchait à se libérer des contraintes de la morale puritaine. C'est pourquoi Du Bos peut prendre comme ligne de départ la Conclusion de *La Renaissance*, où leurs positions ne sont pas encore différenciées. Mais d'ores et déjà il prend soin d'annoncer le second « temps » de l'évolution de Pater, où il s'engagera dans une direction diamétralement opposée à celle de Gide :

cours privé chez la duchesse de Trévise, en mai-juin 1925. Ils ont trait aux années d'enfance et de jeunesse de Gide, y compris la rupture que représentent dans son œuvre les *Nourritures terrestres* et *L'Immoraliste*. Lorsque Du Bos se mit à écrire la suite, en accord avec Gide, il était au clair quant à l'ordonnance des deux chapitres qui devaient suivre : un chapitre, intitulé *Le labyrinthe à claire-voie*, devait porter sur l'œuvre récente de Gide, alors que la dernière partie devait aborder la question de la vérité supra-individuelle sous le titre *Lettre-envoi à André Gide*. (J. 14 juillet 1927, III, p. 312-316 ; 28 septembre 1927, III, p. 347-348).

20. Quand il pense à Gide et Walter Pater, Du Bos est tenté d'évoquer l'image du cristal. Faisant allusion au premier en date des chefs-d'œuvre de Pater, appelé précisément « Diaphanéité », il écrit que Pater est « l'homme de cristal », alors que Gide est par excellence « l'artiste de cristal ». La distinction n'est pas anodine. Toutefois, par son allusion, Du Bos rejoint l'image ravissante d'où il est parti à la première page de son *Dialogue*, celle du cristal de roche (*Dial.*, p. 3 et 72 ; voir aussi l'article de Charles G. HILL, « Walter Pater and the Gide-Du Bos Dialogue », *Revue de Littérature comparée*, Paris, 1967, n° 3, p. 367-384).

21. Pour une étude de la présence augustinienne diffuse dans *Marius l'Épicurien*, voir l'excellente étude de Dominique MILLET-GÉRARD, « Motifs augustiniens et présence christique dans *Marius l'Épicurien* de Walter Pater : « *The romance of a soul* », *Recherches augustinienes*, vol. XXIV, 1989, p. 357-378.

Conduite avec le soin le plus scrupuleux, toute l'évolution intime de Pater, tout le passage du Pater de la conclusion de *La Renaissance* au Pater de *Marius l'Épicurien*, puis à celui — d'une ascèse encore accrue — de *Platon et le Platonisme*, — est commandée par cette réinstauration de la mémoire dans l'économie de l'être, de cette mémoire à laquelle le Pater de *Marius l'Épicurien* aboutit à accorder une place centrale, privilégiée, — celle du sanctuaire à l'intérieur du temple (*Dial.*, p. 102).

Partis sous le signe de la terrible brièveté de la vie²², les deux écrivains commencent par accorder à leurs sensations une urgence et une gravité qui relèvent de l'absolu :

(...) le Pater de la Conclusion de *la Renaissance* et le Gide des *Nourritures terrestres* sont en ceci fraternels que nulle part ailleurs à ma connaissance on n'a su mettre l'accent avec autant de gravité, avec une couleur tout ensemble aussi chargée, aussi concentrée et cependant aussi spirituelle, sur cet absolu délégué à l'instant (*Dial.*, p. 97).

La décision de jouir pleinement de chaque instant ne saurait cependant s'accommoder d'aucune règle de conduite. Son principe éthique repose sur un sublime parti pris, que Platon appelle un « beau risque »²³, — un itinéraire qui se compose d'instantanés discontinus, où le voyageur se propose sans cesse de nouveaux objets afin de maintenir en soi la ferveur²⁴. C'est par-dessus tout une éthique délicate et fragile, toujours menacée par la chute de la ferveur et les retombées de la souffrance humaine.

A la fin de ce rapprochement entre Gide et Pater, nous arrivons à une phase du *Dialogue* où commencent les dédoublements dont nous avons parlé. Gide s'éloigne de Pater, mais sous une autre forme Du Bos prend lui aussi sa distance par rapport à Pater, en lui superposant un personnage idéal, Marius, incarnation de l'univers romanesque de ce dernier, et personnification de son penchant à l'intériorité méditative. Dans les chapitres XIX et XXV de *Marius l'Épicurien*,

22. A l'adjuration célèbre des *Nourritures terrestres* : « Ne demeure jamais, Nathanael », correspond chez Pater la formule héraclitienne : πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, qu'il a mise en épigraphe à la Conclusion de *La Renaissance*. (Cf. *Dial.*, p. 90 et 95-97 ; Walter PATER, *The Renaissance*, London, Jonathan Cape, 1928, p. 218).

23. *Dial.*, p. 100-102. — L'éthique de l'instant comporte chez Pater un élément d'ascèse que Gide ignorait délibérément. La suppression de la Conclusion dans la deuxième édition de *La Renaissance* (1877) constitue un moment essentiel pour la compréhension du premier Pater. Dès ses Entretiens de 1923, Du Bos projetait d'écrire sur lui un livre qui porterait comme sous-titre : *L'Ascète de la beauté* (v. *Cah.* 25, p. 34, 3 février 1923 ; J. 26 septembre 1926, III, p. 103 ; *Dial.*, p. 100, n. 1 ; 293, n. 2 ; A., p. 744).

24. Le motif du parcours joue un rôle très important dans le *Dialogue*. L'œuvre de Gide le fait penser à la configuration dentelée de certaines presqu'îles dont il aurait côtoyé les bords. Plus tard, ses explorations le long des côtes de la langue classique se transforment en labyrinthe à claire-voie. A ce trajet incertain, Du Bos oppose l'image épique de son propre itinéraire : « l'odyssée de la Vérité avec majuscule » (*Dial.*, p. 14-15 ; 130 ; 132 ; 143-151 ; 353-355).

consacrés à la mémoire et la souffrance²⁵, Marius donne la réplique aux faiblesses de l'éthique de l'instant et survole par sa méditation l'épicurisme proprement dit :

Si dans *Marius l'Épicurien* à l'éthique de l'instant se substitue une éthique du sacrifice, de l'accomplissement par le sacrifice, c'est que Marius se rend toujours mieux compte que l'organisation toute spontanée, toute involontaire de ses souvenirs entre eux, que la vie de la mémoire en un mot, confère seule à son être son identité personnelle, le dote du fil solide sur lequel, comme les perles d'un collier, les instants vécus luisent à jamais (*Dial.*, p. 102).

Le « fil solide » dont parle ce passage est plus et autre chose que la simple mémoire du passé. Il ne s'agit pas non plus de la mémoire active et volontaire, faculté par laquelle on provoque des souvenirs, ni même de la mémoire proustienne, laquelle consiste à subir l'attrait qu'exercent sur nous certaines sensations superposées dans le temps. Il s'agit d'une lumière intimement présente qui nous accompagne dans la vie, d'une mémoire plus vaste que la nôtre, en vertu de laquelle une « relation sans analogue » s'établit « entre l'âme et ce qu'Emerson appelle *the Over-Soul* »²⁶. C'est pourquoi Du Bos en parle comme d'un « compagnon invisible », d'un « double de soi-même », ou d'un « modèle idéal »²⁷.

Cette première phase du dédoublement, où Marius se superpose à Pater, est suivie d'un épilogue où Gide agit de façon analogue. Du Bos relate un fragment de dialogue, où le romancier lui parle pour ainsi dire par personne interposée, en se servant d'un de ses personnages romanesques, le Bernard des *Faux-Monnayeurs*.

On connaît la page émouvante de Gide où le jeune Bernard, incertain de sa voie, va demander conseil à Édouard, au sujet de la règle qu'il faut suivre dans la vie :

« Je me suis demandé comment établir une règle, puisque je n'acceptais pas de vivre sans règle, et que cette règle je ne l'acceptais pas d'autrui.

— La réponse me paraît simple : c'est de trouver cette règle en vous-même ; d'avoir pour but le développement de soi.

— Oui... C'est bien là ce que je me suis dit. Mais je n'en ai pas été plus avancé pour cela. Si encore j'étais certain de préférer en moi le meilleur, je lui donnerais le pas sur le reste. Mais je ne parviens pas même à connaître ce que j'ai de meilleur en moi (...) Alors je suis venu vous trouver pour écouter votre conseil.

— Je n'ai pas à vous en donner. Vous ne pouvez trouver ce conseil qu'en vous-même, ni apprendre comment vous devez vivre qu'en vivant ».

(*Les Faux-Monnayeurs*, 3^e partie, chap. XIV)

25. Le thème de la mémoire du présent apparaît au chapitre XIX de *Marius l'Épicurien*, « La volonté comme vision », où Pater suit le mouvement du livre VII des *Confessions*. Le spectacle de la souffrance et de l'indifférence des hommes font l'objet d'une longue méditation intitulée *Sunt lacrimae rerum* (chap. XXV), parole de Virgile que Marius note dans son Journal : « Les larmes tiennent à la nature des choses, et les misères des mortels oppressent le cœur ». (Walter PATER, *Marius the Epicurean*, London, Macmillan, 1924, Part III, chap. 19 ; Part IV, chap. 25 ; p. 227 ; 233 ; 313 et 315. — Le vers de Virgile se trouve dans l'*Enéide*, I, 462).

26. A., p. 744.

27. *Dial.*, p. 333 ; A., p. 765-766, 10 février 1923.

Du Bos, qui savait que Gide touchait là à un « point névralgique » de leur dialogue, rapporte une parole que Gide lui avait dite, un après-midi de fin décembre 1924, après lui avoir donné lecture du passage en question :

La vie morale tout entière se pourrait définir comme un dialogue qui n'est fait que de réponses où, alternativement, s'entendent tantôt la conscience elle-même tantôt ce son qu'elle obtient de nous. Approfondissez, creusez ce dialogue, Bernard, et voyez par vous-même s'il ne vous conduit pas au vers éternel de Claudel : *Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi* (*Dial.*, p. 191).

Faisant allusion au « modèle » de Du Bos (Marius), Gide lui oppose son propre modèle, Bernard. Quinze jours plus tôt, il avait déjà évoqué leur divergence en termes plus personnels : « Vous, cher ami, vous éprouvez toujours le besoin de pouvoir vous donner à vous-même l'*approbatur* (...). Mais ne voyez en ceci nul reproche : il est fort bien qu'il en soit ainsi, et vous ne seriez pas vous-même s'il en allait autrement »²⁸.

Nous sommes ici au nœud du débat et au départ des dédoublements. L'erreur de Gide, aux yeux de Du Bos, était de vouloir considérer la vie comme une aventure radicalement individuelle, alors qu'en profondeur il s'agissait d'une question de principe. Édouard avait sans doute raison de renvoyer le jeune Bernard à sa propre conscience, mais sa question relevait d'un ordre de perfection qui dépassait les *buts* du monde²⁹. La réponse ne pouvait être tirée de la vie vécue, ni à plus forte raison d'aucun précepte artistique ou pratique, ni d'aucune expérience proprement psychologique. Interprète spirituel avant tout, Du Bos tenait que la notion du but de la vie demande à l'homme d'en chercher le sens à un autre niveau qu'elle³⁰. Gide, lui, de son point de vue de romancier, préférerait surseoir à la réponse en éludant la question elle-même. C'est pourquoi Du Bos prenait position en proclamant son propre modèle éthique, dont Marius était le prototype. Faisant l'économie des réserves gidiennes, il s'adresse directement à Bernard :

La vie morale tout entière se pourrait définir comme un dialogue qui n'est fait que de réponses où, alternativement, s'entendent tantôt la conscience elle-même tantôt ce son qu'elle obtient de nous. Approfondissez, creusez ce dialogue, Bernard, et voyez par vous-même s'il ne vous conduit pas au vers éternel de Claudel : *Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi* (*Dial.*, p. 191).

Dans le *Dialogue* tout se passe comme si Walter Pater, Marius et Bernard s'interposaient tout ensemble pour éclairer le débat et adoucir le ton. L'approche

28. *Ibid.*, p. 334-335.

29. *Ibid.*, p. 338.

30. La question de Bernard appartenait à une zone où les questions se posent « antérieurement à tout choix » (*Dial.*, p. 186). — Dès avril 1921, Du Bos avait conscience que son point de vue n'était pas à strictement parler le point de vue de l'artiste, mais celui du métaphysicien : « L'authentique esprit métaphysique ne se réfugie pas toujours chez les métaphysiciens professionnels ; surtout il ne se limite pas à eux ; il se rencontre chez tous ceux qui ne considèrent pas leur vie comme une fin en soi, mais comme un prêt consenti par quelque puissance invisible qui les a précédés et qui leur survivra » (A., p. 587-588).

oblique agrandit le mystère, mais elle favorise en même temps l'apparition d'un modèle de perfection, entrevu juste derrière le voile de l'âme³¹. La fameuse présence secrète, évoquée par le « nuage lumineux » de saint Augustin³², apparaît au bout d'une série de superpositions qui projettent sur le vers de Claudel un faisceau de lumière. Jamais peut-être, dans l'œuvre de Du Bos, son intensité concentrée n'a-t-elle été appelée à traduire avec plus d'empressement le désir qui pousse l'âme à vouloir se connaître, à préférer ce qu'elle a de meilleur, à garder intacte, présente à la mémoire, la vocation qui subsiste au fond d'elle-même.

« Individualiste malgré lui », autant que Marius et que Pater lui-même³³, Du Bos en vient à s'attacher de plus en plus intimement à l'« élément supra-individuel » de son débat avec Gide³⁴. S'il reprend le verset augustinien de Claudel, c'est pour en élargir la portée, en précisant que ses vues personnelles de naguère contenaient déjà en germe ce renvoi à l'universel :

— Non, rien ici-bas ne peut s'accomplir sans que, consciemment ou inconsciemment, nous ayons devant les yeux un modèle qu'il s'agit de rejoindre (*Dial.*, p. 333 ; A., p. 766).

A la fin du livre, le « plus moi-même que moi » apparaît désormais comme une norme applicable à tous, même à ceux qui, par crainte d'hypocrisie ou d'insincérité, refusent de lui attribuer une valeur de modèle. Dans le meilleur des cas, le rejet du principe correspond, paradoxalement, à « une déviation par excès et comme par abus » de la faculté éthique elle-même³⁵. Ainsi l'éthique de la mémoire traverse-t-elle le *Dialogue* tout entier, comme un appel lancé du fond de l'âme augustinienne, et comme un filon caché dans l'approche littéraire.

Maurice de Guérin

Le thème augustinien au sens large, que Du Bos a développé dans les deux « temps » de son *Dialogue*, revient dans l'ordre de l'espace avec le problème des « deux mondes » de Maurice de Guérin. Basée sur la distinction néo-platonicienne

31. Les deux entrées du motif augustinien dans le *Dialogue* se recoupent et se réduisent dans la mémoire de Du Bos au même « point névralgique », celui de son entretien avec Gide à la fin de décembre 1924. (Cf. *Dial.*, p. 191 ; 332 ; 186, n. 1 ; 337).

32. L'image de la « nuée lumineuse », ombre de la vision divine consentie par Dieu à la mémoire, se trouve chez saint Augustin dans *Contra Academicos*, I, 1, 3 : « Elle [la Sagesse] nous promet de nous faire connaître clairement le Dieu véritable et caché, et déjà elle daigne nous le montrer comme au travers d'un nuage lumineux. » — Dans son *Dialogue*, Du Bos reprend cette image d'après sa leçon sur *Marius l'Épicurien* de 1923 (*Dial.*, p. 334).

33. *Dial.*, p. 100.

34. *Ibid.*, p. 317 ; 323 ; 332. — Bien que sensible à la grandeur de l'éthique de l'instant, Du Bos n'a jamais été tenté par la mobilité gidienne. Dès le début de 1924, il était au clair quant à ses affinités personnelles. En dehors de l'état de remords, il n'avait besoin d'aucun changement intérieur : « Je puis rester très longtemps, presque indéfiniment sur les mêmes points sans rien éprouver d'autre qu'une fécondité toujours accrue » (J. 14 janvier 1924, II, p. 31).

35. *Dial.*, p. 339.

du monde extérieur et du monde intérieur, cette dernière étude est plus simple que celle du *Dialogue*³⁶. Toutefois, l'influence augustinienne se reflète ici encore dans le rôle de tout premier ordre que Du Bos fait jouer à la Conclusion de *La Renaissance* de Walter Pater. Elle se manifeste surtout dans la place centrale qu'occupe dans l'étude le texte *Tu autem...*, des *Confessions*.

Profondément ancrée dans le sérieux de Du Bos, la tendance à la dramatisation spirituelle s'affirme ici sur deux plans. Le drame de Maurice de Guérin apparaît essentiellement comme celui d'un être spirituel entravé par un génie qui ne conduit pas à l'Esprit. Le plan de l'Esprit est celui de l'Un ; le plan du génie est celui où règne le multiple, à commencer par le dédoublement de l'homme et du génie. Cette distinction entre le génie et l'homme, Du Bos la voit reflétée dans le texte suivant de Guérin, qu'il a placé en épigraphe à son étude³⁷ :

Il n'y a pour moi d'irréprochables que les moments d'exaltation gagnée par les enivremens secrets de la pensée ou les aiguillons cachés dans les liqueurs spiritueuses. Le bien-être dans l'irritation ! Dans cet état il me semble que je ne puis comparer ma pensée (c'est presque fou) qu'à un feu du ciel qui frémit à l'horizon entre deux mondes (*Lettre à Barbey d'Aurevilly* du 14 février 1838).

Ce que Du Bos retient de ce passage, c'est avant tout l'image d'« un feu du ciel qui frémit à l'horizon entre deux mondes ». Le spirituel guérinien n'apparaît pas en premier lieu — et c'est remarquable — sous le signe de l'union de la mystique profane³⁸, mais sous le signe de la dualité de « deux mondes » reliés à l'horizon par un feu frémissant. Avant d'attribuer un sens déterminé à ces mondes, il importe de bien voir que la pensée du poète les embrasse l'un et l'autre à l'horizon de son esprit comme un feu frémissant qui les unit et les sépare. Le drame intime de Maurice de Guérin, aux yeux de Du Bos, c'est qu'il n'a jamais pu accepter ni même concevoir entre ces deux mondes un trait d'union qui passe par la voie de l'intériorité. Le feu vibre au dehors, aux confins de son esprit ; il ne se laisse pas

36. On sait que le chapitre sur Maurice de Guérin fait partie d'un ouvrage plus vaste, où Du Bos souhaitait traiter de la situation faite au spirituel chez trois grands poètes du XIX^e siècle : Shelley, Guérin et Wordsworth. La portée du sujet dépassait la grandeur des *Nourritures terrestres* : « Tout de même, disait-il à Jacques Heurgon en parlant de Gide, nous restons très en-deçà et de Shelley et de Maurice de Guérin et de Wordsworth », — soulignant par là avec toute la netteté possible la triade dont devait se composer son ouvrage. (V. « Lettre de Jacques Heurgon à Charles Du Bos » et « Réponse de Charles Du Bos », 28 juillet et 12 août 1929, *Cah.* 20, p. 24 ; 29).

37. *Du Spirituel dans l'Ordre littéraire* (cit. *Du Spirituel*), Paris, Corti, 1967, p. 53-54.

38. Avant sa conversion et son chapitre sur Shelley, Du Bos avait été peu sensible à la dualité guérinienne. Sa poésie lui apparaissait surtout sous l'angle de la communion avec l'univers. Voir son article sur Amiel dans *Approximations*, p. 139 (août 1921). — Pour l'évolution de l'interprétation guérinienne de Du Bos, nous renvoyons à l'article de Jacques BONNARDOT, « La place de Maurice de Guérin dans l'œuvre de Charles Du Bos », *L'Amitié guérinienne*, N^{os} 135 et 136, été et automne-hiver 1980, p. 90-101 ; 157-171.

approcher du dedans. Décemment capital, dont Du Bos souligne le caractère dramatique en l'opposant à l'augustinisme³⁹.

Toute l'étude est centrée sur cet échec intérieur. L'expression « univers spirituel » évoque le plus souvent l'idée d'un cercle dont la circonférence entoure un centre qui est Esprit. Or Guérin était un génie paradoxal, en ce sens que son imagination était possédée par un principe actif, qu'on pourrait appeler un principe de multiplication élémentaire. Son univers était un cercle dont le centre échappait à tout effort d'identification. C'est ce qui amène Du Bos à opposer dans son étude deux univers incompatibles, dont l'un est de type néo-platonicien, et l'autre de type « panique », au sens du jeu de mots de l'époque alexandrine, qui transforma le nom de Pan en symbole de l'univers (το πᾶν, le Tout)⁴⁰.

Autour de ces univers thématiques s'organisent les deux régimes de l'intériorité et de l'extériorité. Le pôle de l'intériorité attire à lui l'esprit de saint Augustin (accompagné de Joubert et de Plotin, mais aussi, sur un autre plan, associé à Keats et Baudelaire)⁴¹. Au pôle opposé figurent des analogies d'ordre pictural, musical ou poétique, symbolisées par les noms de Poussin, Watteau, Claude Lorrain, Ruskin, Virgile et La Fontaine. C'est ce dernier univers qui intéresse d'abord notre analyse.

La spiritualité de Guérin atteint d'emblée dans l'observation de la nature une délicatesse et un degré de perfection qui ne saurait guère être dépassée. Du Bos tente d'évoquer cette finesse d'observation à l'aide d'un poème précoce que le petit Maurice écrivit à douze ans, et qu'il appelait les *Bruits de la nature* :

Entendez-vous ces battements de feuilles qui s'agitent comme de petits éventails, ces sifflements des roseaux, ces balancements des lianes, escarpolettes des papillons, et ces souffles harmonieux et inexprimables que font sans doute les anges gardiens des champs, ces anges qui ont pour chevelure des rayons de soleil. (*Journal, lettres et poèmes*, 1862).

L'appréhension du spirituel se présente ici sous le signe du *pluriel*, — d'un pluriel substitué au *singulier*. A l'opposé de certains poètes, chez qui le bruit du vent ne fait qu'un avec le souffle divin — Shelley est éminemment du nombre —

39. La division bipartite de son étude était apparue à Du Bos pendant une nuit d'insomnie, le 25 novembre 1929 (J. 25 novembre 1929, V, p. 223 ; cf. J. 11 janvier 1930, VI, p. 14). C'est plus tard, au cours de la rédaction, entre la mi-janvier et la mi-mars 1930, qu'il découvrit le triple piège auquel, consciemment ou inconsciemment, achoppait le génie de Guérin : la volupté intérieure, l'amour possessif de la nature, et l'enfance prolongée. Ces trois facteurs sont traités en fonction de la chronologie de l'œuvre : les *Bruits de la nature*, les *Pages sans titre*, et l'univers mythique du *Centaure* et de *La Bacchante*.

40. *Du Spirituel*, p. 64, n. 15.

41. Keats et Baudelaire dépassent Guérin parce qu'ils ont su transcender les prestiges de la volupté intérieure. Du Bos cite à ce propos la phrase de Keats dans sa *Lettre à John Hamilton Reynolds*, Winchester, 24 août 1819 : « *The soul is a world of itself, and has enough to do in its own home.* » Chez Baudelaire, le courage de l'autocritique se manifeste dans le titre même de son livre : *Mon cœur mis à nu* (op. cit., p. 84-85 ; 115).

il y a ceux chez qui la spiritualité globale se divise, se décompose et s'éparpille aussitôt en bruits innombrables et distincts⁴². Disposition paradoxale de l'esprit, où la réceptivité agissante de l'attention risque de se perdre dans le clair-obscur de la rêverie, dans l'imagination qui s'exalte en fonction d'elle, dans les volutes d'une méditation qui, telle une souple et mélodieuse guirlande, cherche à prolonger l'intuition primitive, sans que jamais la somme des évocations changeantes ne rejoignent la totalité de l'Un⁴³. Tel est le cas de Guérin :

(...) le *spirituel* ici n'est plus *un* élément, mais *des* éléments — qui partout pullulent, tourbillonnent, se cherchent, ou se fuient, s'attirent ou se repoussent, se fécondent ou se détruisent, émergent à la lumière ou sombrent dans la nuit (*Du Spirituel*, p. 66).

Comparable à « la poudre d'or suspendue dans l'atmosphère des beaux jours »⁴⁴, la spiritualité semble avoir été donnée à Guérin sous des espèces analogues à un tableau de Watteau ou à la brume enchanteresse d'un Claude Lorrain⁴⁵. Et le paysage garde son caractère triste et lumineux, l'atmosphère reste intacte, quand Du Bos aborde l'univers intime de Guérin avec les *Pages sans titre*, composition lyrique qu'on a appelée aussi *Méditation sur la Mort de Marie*. Si Du Bos évoque à ce propos le *fervet opus* de Virgile, « toute la ruche travaille avec ardeur »⁴⁶, ce n'est pas seulement à cause du miel de volupté qui s'y distille, mais aussi parce que le travail multiple de la ruche, la vie mouvementée des abeilles et leur ardeur inquiète visent « à absorber, à retenir et à distiller en soi toute la multiplicité de la nature »⁴⁷. Et pourtant, malgré les activités intenses de cette ruche sans cesse bourdonnante, l'univers intime de Guérin passe la portée de l'*homo duplex* qu'il était. Il ne peut s'empêcher d'éprouver et de signaler une disconvenance entre le deuil réel et la plénitude même du chant qui se forme en lui :

J'aurais voulu composer quelque chose de simple et de tranquille comme une grande douleur ; mais je m'échappe à moi-même, un trouble funeste bouleverse ma tête, la vivacité de certaines idées l'enivre, elle bat la campagne à travers je ne sais quelles imaginations.

(*Lettre à Hippolyte de La Morvonnais*, 21 mars 1835).

42. J. 11 janvier 1930, VI, p. 17 ; *Du Spirituel*, p. 57 ; 62, n. 14 ; p. 66.

43. *Ibid.*, p. 61.

44. *Ibid.*, p. 64 et 195.

45. *Ibid.*, p. 70 ; 89 ; 117 et 129.

46. *Ibid.*, p. 99 et 66-67. L'expression de Virgile se trouve dans les *Géorgiques*, IV, 169.

47. *Ibid.*, p. 62, n. 14. — Lors de la mort subite de Marie de La Morvonnais, Maurice découvre la « mystérieuse musique intime » où baignait son être tout entier. La douleur de cette mort n'a pas seulement favorisé l'éclosion de tout son génie, elle a fait plus : elle a fait bénéficier son âme de cette sonorité large et étoffée où, à la multitude des instruments de l'orchestre, se superpose la concentration souveraine de l'orgue. (*op. cit.*, p. 54-55 ; 71 ; 80-81).

Méditant avec ferveur sur la mort subite de Marie, il est choqué d'éprouver à l'intérieur de sa veillée funèbre, au moment même où il croit descendre jusqu'au tréfonds de la souffrance humaine, une douleur fuyante par où il s'échappe à soi-même. La douleur qu'il exprime n'est pas celle qui, d'après les fortes expressions que Du Bos emploie dans son *Goethe*, « travaille, tenaille, creuse, sculpte l'être »⁴⁸. Ce qu'il étreint, c'est la « délicieuse douleur » dont parle Keats⁴⁹, la « caressante volupté » dont s'accompagne la naissance des images qui montent de son âme⁵⁰. L'ensorcellement serait sans gravité si ses effets se limitaient à l'ordre esthétique. Mais l'arrière-pensée voluptueuse prédomine jusque dans l'ordre spirituel. Elle empêche l'esprit d'aller jusqu'aux racines secrètes de la douleur. La volupté spirituelle corrompt la vraie douleur et la pervertit : tout, chez Guérin, tourne à l'enivrement, même la douleur⁵¹. De cette contradiction interne, Guérin avait conscience puisqu'il écrit dans son Journal, avant même d'avoir achevé ses *Pages sans titre* : « Ainsi je donne le change aux regrets extrêmes dont aucune consolation n'ose approcher »⁵².

Après cette analyse irréprochable, pour ne pas dire ce réquisitoire implacable, Du Bos passe au dernier aspect de l'univers spirituel de Guérin, celui du monde extérieur. L'auteur du *Centaure* et de *La Bacchante* est ici « le lieu du plus intégral et du plus étrange déplacement de la spiritualité »⁵³. Toutes les ressources spirituelles, qu'il élude lorsqu'il s'agit de la recherche intérieure, il les dépense dans l'univers extérieur avec une avidité que seule égale la soif de l'étreinte, l'âpre étreinte rêvée qui dort au fond de sa complexion intime⁵⁴. Objet d'une passion totale, la nature est pour Guérin le dernier complice qui empêche l'unification de son être, parce qu'il a transféré sur elle précisément ce genre de passion qu'il est « tout incapable de sécréter envers les êtres humains »⁵⁵. La tentation de la volupté spirituelle, complice intime du poète, se double ici d'un tragique de la passion possessive, et on peut se demander si celle-ci n'est pas la compagne incomparable, l'amplification sublime de celle-là⁵⁶. Le besoin de la « sensation océanienne »,

48. *Goethe*, Paris, Corrêa, 1949, p. 209 (mars 1932).

49. *Du Spirituel*, p. 100.

50. *Ibid.*, p. 54 et 83.

51. *Ibid.*, p. 73.

52. *Le Cahier Vert*, 12 février 1835.

53. *Du Spirituel*, p. 64 ; 86-87 ; 195.

54. *Ibid.*, p. 86-97.

55. J. 1^{er} février 1930, VI, p. 27 ; cf. *Du Spirituel*, p. 91, n. 46.

56. *Du Spirituel*, p. 96. — L'amplification du thème de la volupté, que Du Bos juxtapose à la passion possessive de Guérin, a été étudiée aussi par M. Marc FUMAROLI, dans sa Préface à *Maurice de Guérin, Poésie*, (coll. « Poésie », Paris, Gallimard, 1984). Selon l'auteur, le thème de la volupté trouve chez Guérin sa source dans le roman *Volupté*, de Sainte-Beuve. Dans ce contexte précis, l'augustinisme se réduit au seul aspect de la chasteté (conjugale et autre), dont Sainte-Beuve a effectivement fait le centre de son analyse (*op. cit.*, p. 40 ; 42 ; 43 ; 61 ; 63). — Est-il besoin de signaler que l'augustinisme de Du Bos ne se limite pas à ce seul point de vue ? L'« éloquence blanche » de Sainte-Beuve (*op. cit.*, p. 42) reste loin en-deçà du problème de l'Un et du multiple, sur lequel s'ouvrent les premières pages des *Confessions*. On sait par ailleurs que,

élément natif où Guérin « baigne, dérive » tout entier, épanouit en tout cas au *dehors* toute l'ampleur de sa croissance et contribue à former le symbole d'un Tout au sein duquel il tend à s'abîmer⁵⁷.

La partie finale de l'étude de Du Bos, consacrée au problème de la maturation, n'est que la transcription biographique de cette tendance. Le génie de Guérin est ici associé à un individu dont le caractère est de n'en avoir aucun⁵⁸. La distinction entre l'homme et son génie, entre maturité poétique et immaturité humaine, se révèle ici d'un intérêt capital⁵⁹. De l'exaltation de la jeunesse à la sérénité de l'âge mûr, ce qui s'accomplit au sein de la conscience du poète, c'est la découverte (et l'acceptation) qu'un sentiment de responsabilité s'interpose entre son « moi » et le monde. Le drame de Guérin, c'est qu'il n'a jamais voulu ni même pu admettre l'existence de cette responsabilité. En dehors du monde de son génie poétique, il est l'irrésolu, l'indifférent, qui laisse toujours à autrui le soin de le tirer d'embaras⁶⁰.

Le refus de grandir, l'impossibilité même de mûrir, étaient inscrits d'avance dans l'horizon de l'enfant. Guérin était lui-même cet « horizon entre deux mondes » qu'il ne cessait de considérer, tout jeune, de la terrasse de la maison paternelle⁶¹. L'éducation religieuse qu'il reçut plus tard, à la Chênaie, dans le petit groupe de jeunes gens que Lamennais voulait acheminer vers la prêtrise, n'eut pas d'effet durable sur son caractère⁶². Son retour du séminaire fut en même temps une rupture implicite avec la foi. Trois ans plus tard, il résume ainsi le résultat de cette période⁶³ :

J'ai vingt-cinq ans dont dix passés dans les écoles, et je n'ai pas encore ouvert les rudiments de la force intérieure et de la conduite du sens moral ! Jamais un mot ne m'a été communiqué des grandeurs de l'âme. Ce n'est que d'hier que, vieil enfant, je commence d'entrevoir l'homme, mais à une forte distance et sur ces hauteurs sereines qui ne se gagnent guère d'un pied déjà infirme. (*Le Cahier Vert*, 4 juin 1835).

pour Du Bos, le moralisme de *Volupté* se réduit à celui d'un « petit bourgeois vicieux, ayant gardé des habitudes religieuses » (J. 22 octobre 1923, I, p. 346). Le ton tempéré des considérations beuviennes — la tonalité propre de *Volupté* — n'égale pas le style soutenu intime qui fait des *Confessions* un hymne inépuisable de louanges.

57. *Du Spirituel*, p. 74-75 ; 86-87.

58. *Ibid.*, p. 102-117.

59. *Ibid.*, p. 102 ; 124 et 132. — Le problème de la maturité avait déjà été abordé par Du Bos dans ses deux articles sur Hofmannsthal (juillet 1926-mars 1927 ; septembre-octobre 1929), où il s'inspire des chapitres IV et IX (« The poetic character » et « Dying into life ») de l'ouvrage de J. Middleton MURRY, *Keats and Shakespeare*, Oxford Univ. Press, première éd. 1925. (Cf. *Du Spirituel*, p. 83-86 ; 102-104 ; *Approx.*, p. 726, n. 1 ; 944-955).

60. *Du Spirituel*, p. 116-117.

61. *Ibid.*, p. 59 et 76.

62. *Ibid.*, p. 117-132 ; cf. J. 1^{er} février 1930, VI, p. 25.

63. Le passage cité se trouve dans *Du Spirituel*, p. 117-118.

Les grandeurs de l'âme : carence centrale de l'éducation morale et de l'instruction religieuse de Maurice, mais notion fondamentale pour Du Bos. Et modèle idéal que ne cesse d'appeler de ses vœux son augustinisme littéraire ! A l'arrière-fond de ses analyses guériniennes se profile en effet le monde de l'intimité augustinienne, celle où l'âme est appelée à transcender les sensations qui la jettent au dehors. On sait que saint Augustin, pendant sa période manichéenne, c'est-à-dire jusqu'à sa maturité, était incapable de transcender les fantasmes qui l'enchaînaient au monde sensible. Dans le Livre VII des *Confessions* il raconte qu'il ne pouvait rien penser qui ne fût lié à une apparence spatiale. Ce n'est que grâce à ses lectures de « certains livres des Platoniciens » qu'il découvrit ce que c'est que la lumière immatérielle de l'Esprit⁶⁴. Dans l'étude de Du Bos, on retrouve un problème analogue dans le « déplacement de la spiritualité » guérinienne. Le feu qui frémit « entre deux mondes », à l'horizon de la pensée de Guérin, ne peut pas le conduire à l'Esprit, parce que son imagination est prise au piège de la volupté :

s'orienter, se régler sur la direction qui mène au soleil de l'Esprit, joindre le Centre au moyen de ces mouvements mêmes qui à chaque seconde décentrent le rêveur, — ah ! certes, c'est une « action », mais peut-être au-delà des pouvoirs et même des attributs humains (*Du Spirituel*, p. 63).

Le drame de Guérin était fondamentalement celui d'un être spirituel que son génie tourmentait sans cesse de questions auxquelles son naturisme n'avait pas de réponse. Alors même que son esprit ne demandait rien tant que d'être uni au Tout, son génie courait au multiple. Cette contradiction se traduit au niveau de l'étude de Du Bos par l'emploi d'un double langage, imprégné tantôt de présocratisme, tantôt de néo-platonisme. S'il évoque l'imagination « élémentaire » de Guérin, cette profusion d'images distinctes qui se répandent à tous les échelons de la grandeur à travers le cosmos tout entier, il pense tout particulièrement à la théorie de « la combinaison d'éléments naturels » que Walter Pater attribue à Héraclite dans sa Conclusion de *La Renaissance*⁶⁵. C'est la multiplication élémentaire qui a conféré à l'imagination passionnée de Guérin ce caractère d'*animula vagula, blandula*, cette « petite âme errante, caressante » que rien ne fait émerger du « cercle enchanté de la plus intime volupté spirituelle »⁶⁶. Rêveur impénitent, perdu à la périphérie d'un cercle dont le centre n'est nulle part, il refuse le travail sur soi qu'exige tout processus de maturation :

64. *Conf.*, Livre VII, I, 2 ; V, 7 ; IX, 13 ; XIII, 19 ; XIV, 20. L'illusion de Guérin correspond assez bien à l'erreur que saint Augustin a dénoncée en parlant des philosophes qui « ont imaginé que l'âme était faite de l'assemblage et de la cohésion de corpuscules infiniment petits et distincts, que l'on appelle atomes (*De Trin.*, X, VII, 9). A cet atomisme intellectuel correspond le morcellement moral d'une âme qui se répand dans les choses inférieures.

65. *Du Spirituel*, p. 60 ; cf. *Dial.*, p. 96-97. — C'est par Épicure et Lucrèce que Marius prend contact avec l'enseignement d'Héraclite, « *the writer who was in a certain sense the teacher of both* » (*Marius the Epicurean*, chap. VIII, *op. cit.*, p. 96). Dans son article sur Thomas Hardy, Du Bos met Lucrèce en parallèle avec le Guérin du *Centaure*, à cause de leur « naturalisme au sens antique et cosmique du terme » (*Approx.*, p. 851, novembre-décembre 1925). La convergence des données est frappante.

66. *Du Spirituel*, p. 76 ; cf. *ibid.*, p. 60.

Contemplateur de la flore psychique, retraçant avec une délicatesse émerveillée tous ses modes d'apparition, — Guérin ne va pas jusqu'à son âme, et, n'allant pas jusqu'à elle, comment par la voie du *dedans*, aurait-il accès à Celui qui est *intimior intimo meo* ? Le tragique de la *volupté spirituelle*, c'est que par elle un spirituel puisse être séparé de Dieu (*Du Spirituel*, p. 86).

Dans ce contexte, l'immersion dans la sensation océanienne n'est qu'une autre version, extériorisée, de la fuite du dialogue intérieur. Aussi, l'âme de Guérin ne pouvait-elle jamais devenir

cette vivante interlocutrice tantôt victorieuse et tantôt vaincue, qui agit sur nous et sur laquelle nous agissons, qui modèle et se laisse modeler (*Du Spirituel*, p. 76-77 ; p. 115).

Dans un sens diamétralement opposé à Guérin, Du Bos évoque les rêveries platoniciennes d'un Joubert, la vision mystique de Plotin, ou l'introspection curative d'un Jacques Rivière⁶⁷. Sur l'axe qui relie l'espace extérieur au monde intime, ils rejoignent la voie d'intériorité qui était aussi celle de saint Augustin.

Situé au cœur même du débat, le thème augustinien est donc présent partout où s'entrecroisent les lignes principales de son analyse. Au plan le plus général, le sujet se ramène au vieux problème de la spatialisation du spirituel. Dans son Cahier augustinien de 1917, il parlait de l'« ubiquité spirituelle » de l'âme. Maintenant, en 1929, dans son introduction à *Du Spirituel dans l'Ordre littéraire*, cette « ubiquité » est devenue ou redevenue la « présence d'immensité » de Dieu⁶⁸. On peut présumer qu'il a mûri, lui aussi.

L'augustinisme littéraire : conclusion

Une des constantes augustinienes de Du Bos sur le plan littéraire est la réinstauration de la mémoire profonde sur la voie de l'intériorité. C'est en ce sens que le motif *Tu autem* se superpose à la mobilité gidienne et à la multiplication intérieure de Guérin. On pourrait suivre la persistance de ce contrepoint spirituel dans son cours privé, qu'il reprit en 1932 et 1933, et qu'il consacra successivement à Goethe et à Benjamin Constant⁶⁹. Il s'agit d'une véritable constante littéraire, variable dans ses applications, mais invariable pour le fond.

Toutefois, cet augustinisme littéraire comportait aussi une dimension religieuse. Dans ses cours et ses livres, Du Bos pouvait certainement s'occuper de chaque auteur en particulier, élucider la valeur des textes en fonction de la psychologie de chacun, mais ce travail, volontairement limité au niveau de l'humain, le condam-

67. *Ibid.*, p. 62 ; 85-86.

68. *Ibid.*, p. 17.

69. L'antithèse entre contemplation cosmique et contemplation psychique, qui réapparaît dans le troisième de ses *Aperçus sur Goethe*, est représentée comme d'habitude en rapport avec le *summum* et l'*intimum* du motif augustinien (*Goethe, op. cit.*, p. 72-74). Du Bos rêve dans ces pages d'un nouveau Traité de l'Âme, d'un *De Anima* dont notre temps aurait besoin, mais qui ne pourrait être écrit que par « un nouveau saint Augustin » (*ibid.*, p. 73).

nait à laisser en friche le mystère central qui l'avait conduit à sa conversion. La notion du « spirituel » est en effet un terme ambigu qui laisse toute latitude à une interprétation « naturelle » de la vie de l'âme, indépendante du caractère « surnaturel » de la vie de la foi. Or ce paramètre religieux faisait lui aussi partie de sa spiritualité, et le sérieux de sa foi l'obligeait plus que jamais à se frayer un passage à travers les multiples courants de son temps. C'est pourquoi il faudra se tourner vers le registre privé, c'est-à-dire vers le *Journal*, pour retrouver la résonance fondamentale que saint Augustin a eue dans la maturation de sa foi.

II. — LE JOURNAL

Pour saint Augustin, l'itinéraire de l'âme vers Dieu ne peut s'accomplir que par un mouvement ascendant qui passe par la voie de l'intériorité. L'image de la montée s'applique également au *Journal* de la maturité de Du Bos, mais elle s'accompagne d'un mouvement de rentrée au plus profond de soi. Il ne s'agit pas de deux mouvements juxtaposés, mais d'un seul mouvement hautement dégagé du sensible.

Pour la période de 1927 à 1933, les références augustiniennes se rattachent à trois aspects de la vie spirituelle de Du Bos : la défense de l'esprit réflexe, les prémices de la contemplation, et la seconde conversion. Il va de soi que ces trois aspects ne sont pas rigoureusement délimités dans le temps. Imbriqués les uns dans les autres, ils jalonnent pourtant une trajectoire qui correspond à trois phases de son évolution. Le premier aspect participe encore dans une large mesure de son besoin de spiritualité naturelle. Le deuxième aspect suppose une lente accoutumance à la grâce, tandis que le troisième aspect inaugure un stade nouveau dans l'intimité de son « appartenir » à Dieu.

Défense de l'esprit réflexe

L'analyse intérieure était pour Du Bos un instrument indispensable de compréhension, l'instrument même dont l'intuition avait besoin pour s'expliciter à elle-même ce qu'elle avait compris. Voici un passage où il défend, au nom de saint Augustin, son propre besoin d'analyse psychologique :

cet esprit réflexe, sur le versant humain, c'est lui, lui seul, qui nous amène, qui peut nous amener à reconnaître en nous, d'abord l'existence de notre âme, puis l'existence de Dieu, de ce Dieu qui, selon la définitive expression de saint Augustin, nous est *intimior intimo meo*. Je voudrais bien savoir ce que serait devenu saint Augustin si Dieu lui avait refusé le don de l'esprit réflexe ou lui eût interdit d'en faire usage (J. 13 juin 1933, VIII, p. 90).

Appartenir à Dieu, oui, mais par la voie de l'intériorité, — telle était la condition que Du Bos posait à sa foi religieuse pour maintenir intact son héritage bergsonien, le seul objectif aussi qui illumine intégralement sa maturité. S'il lui arrivait, certains jours de sécheresse intérieure ou de découragement moral, de donner pratiquement raison aux arguments bien intentionnés mais mal placés de ses adversaires,

s'il lui arrivait même, avec le progrès de son âge mûr, d'aller jusqu'à raréfier l'exercice de son *Journal* d'introspection, il ne cédait jamais sur les droits de l'esprit réflexe en soi.

Mais les termes de sa défense excédaient les limites de la raison discursive. Bien plus que d'une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, il s'agissait pour lui d'un retour aux sources de l'intelligence. C'est sous le signe du *plus* (d'un *surplus* qui dépasse le maximum de l'intime et le maximum de l'élevé) que l'âme se fait connaître par l'esprit réflexe. Or, dans ce domaine du *plus*, tout était mystère, mystère d'une lumière réellement présente à l'esprit, mais insaisissable en soi. Comment dire Dieu et les réalités spirituelles, s'il y a un problème permanent d'inadéquation entre le contenant et le contenu, entre la conscience et l'inconscient ⁷⁰.

Il y a là pour Du Bos une difficulté qui est à la racine même de ses démêlés avec les néo-thomistes. En lui demandant des définitions, ou tout au moins certaines précisions réductrices de son vocabulaire, les néo-scolastiques mettaient en péril l'unité de l'âme. Au lieu de porter un esprit au maximum de sa puissance, ils imposaient à l'homme des restrictions, assignant à son intelligence des objets abstraits et bien définis. Ils distinguaient par exemple dans l'intellect trois opérations, toutes différentes selon qu'on connaît pour connaître, pour agir, ou pour faire. A ces trois domaines correspondent trois ordres, l'ordre spéculatif, l'ordre moral, et l'ordre de l'art. Aux yeux de Du Bos, ces concepts dispersent l'âme au lieu de l'unifier.

Tout le chemin qui l'avait conduit à la foi allait en sens inverse. L'esprit de retour sur soi l'avait « amené à reconnaître en [lui] l'existence de [son] âme », parce que toute l'activité de l'intelligence consistait pour lui dans l'effort de se faire coextensive à l'âme. Il ne pouvait à aucun prix se satisfaire d'une « doctrine qui ne fait pas une place suffisante à l'âme et à son activité propre — en tant que distincte de l'activité purement rationnelle, intellectuelle, conceptuelle et spéculative, de l'activité de l'intelligence » ⁷¹. Penser Dieu comme objet formel de l'intelli-

70. L'âme, ainsi que l'intuition, déborde toujours la conscience qu'à tel ou tel moment nous en prenons. Selon Du Bos, la vraie « profondeur augustinienne » consistait à avoir montré, par la méthode de l'introspection, l'incapacité de notre intelligence à sonder l'immensité de l'âme. Ce fut pour lui un argument décisif de sa conversion lorsqu'il lut, en janvier 1927, le passage du *De anima et ejus origine*, IV, 6, 8, que Bernhard Groethuysen avait traduit dans son introduction aux *Soliloques* (Bernhard GROETHUYSEN, *Introd. aux Soliloques*, éd. « Écrits intimes », 1927, p. 11 ; cf. J. 29 janvier 1927, III, p. 155 ; J. 26 mai et 2 juin 1931 ; p. 167 et 189). — Pour la correspondance qu'il entretint à ce propos avec Groethuysen, v. J. 29 juin 1931, IX, p. 263-264 ; J. 19 novembre 1928, IV, p. 222-223.

71. J. 14 mai 1929, V, p. 124. — A la page précédente du même *Journal*, Du Bos soupçonne le thomisme d'avoir dévalorisé « la notion d'âme en soi », — jugement qui sera corrigé plus tard par sa lecture du livre d'Ambroise GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'Expérience mystique*, Paris, 1927. (Cf. J. 22 mai 1929, V, p. 150 ; *Approx.*, p. 1077, déc. 1931). L'acmé de la crise anti-thomiste de Du Bos fut sans doute sa lecture de la Préface que Jacques Maritain avait écrite pour la seconde édition de son livre sur *La Philosophie Bergsonienne* (J. 11 mai 1929, V, p. 121-131). — La relation de Du Bos avec la philosophie thomiste a déjà fait l'objet de

gence seule, par la subordination de l'amour à la connaissance, à la façon néo-thomiste, c'était pour lui la même chose que revenir à un Dieu abstrait, conceptuel, ou perdre toute relation existentielle avec son âme⁷². C'est pour la même raison qu'il refusait de se laisser embrigader « dans la littérature pure », c'est-à-dire dans l'objet formel de la critique d'art, quand les néo-thomistes lui demandaient de leur laisser le privilège, pour ne pas dire le monopole, de la pensée théologique et philosophique⁷³. Il n'avait jamais considéré les lettres comme exclusives de la spiritualité, et il n'était pas près de renoncer à ses vues personnelles. Aussi, après chaque discussion orageuse, de guerre lasse, le voit-on chercher refuge, dégoûté de se heurter sans cesse aux mêmes incompréhensions, auprès du « cher saint Augustin » de son *Journal*.

La défense de l'esprit réflexe faisait donc partie d'une problématique plus vaste, où s'opposaient le spiritualisme augustinien et l'intellectualisme de la néo-scholastique⁷⁴. Éclairé par la foi, Du Bos s'était engagé avec toute son âme dans une voie intuitive, où l'activité de l'intelligence était supposée « présente à son maximum »,

pénétrantes analyses. Voir surtout André-A. DEVAUX, « Charles Du Bos, Jacques Maritain et Gabriel Marcel, ou peut-on aller de Bergson à saint Thomas d'Aquin ? », *Cah.* 18, p. 87-103 ; Étienne GILSON, « Charles Du Bos et les Théologiens », *Cah.* 18, p. 3-16 ; Henry BARS, « Jacques Maritain et Charles Du Bos », *Nova et Vetera, Cah.* 3, Genève, 1978 ; André BLANCHET, « Charles Du Bos entre Bremond et les Néo-thomistes », *Permanence de Charles Du Bos*, Paris, 1976, p. 259-266.

72. J. 7 septembre 1927, III, p. 345 ; 25 mai 1928, IV, p. 103. — Ailleurs Du Bos fait la critique du thésisme philosophique en parlant de ce « génie d'abstraction » qui a pour résultat « la double suppression du Dieu personne et de l'âme fille et adoratrice de Dieu » (J. 18 février 1929, V, p. 44-45).

73. L'étroitesse de vue de certains néo-thomistes est bien représentée par la parole suivante que Du Bos met dans la bouche de l'abbé Altermann, directeur de la revue catholique *Vigile*, dont il fut un des collaborateurs réguliers : « Mais pourquoi donc ces littérateurs, qui par surcroît ne sont que de tout récents catholiques, se mêlent-ils d'aborder des problèmes religieux ? Si seulement ils consentaient à se cantonner dans la littérature pure, tout irait à merveille, et je ne leur ferais jamais la moindre difficulté » (J. 26 novembre 1929, V, p. 234).

74. Rendons toutefois à Jacques Maritain cette justice qu'il reconnaissait l'existence d'une connaissance éthique non abstraite, dont la justesse est proportionnelle à la culture morale du juge : « Notre intelligence ne juge pas alors en vertu de raisonnements et de connexions, de démonstrations et de contraintes logiques : elle juge d'une façon non conceptuelle, par conformité aux inclinations qui sont en nous, et sans être capable d'exprimer les raisons de son jugement ; son jugement a une valeur implicitement rationnelle qui n'est pas dégagée. C'est ainsi que procède la connaissance *naturelle* des valeurs éthiques. » (*Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, p. 53-54). Il en est de même de l'intuition du beau artistique, qui « se tient à l'extrême opposé de l'abstraction du vrai scientifique » (*Art et Scolastique*, 4^e éd., Paris, 1947, p. 39 et 173, n. 56). La sagesse infuse enfin, qui est un don du Saint-Esprit, agit elle aussi *par mode d'inclination* ou de *connaturalité aux choses divines*. Elle n'est pas abstraite, puisqu'elle connaît en aimant et pour aimer (*op. cit.*, p. 163, n. 1). — Toutefois, si les « choses » classifiées ici sont d'ordre spirituel, les classifications, elles, ne le sont pas : elles s'arrêtent à la pure connaissance spéculative et n'ont aucun rapport avec le discernement spirituel de l'introspection.

mais sans qu'elle se fit sentir « en tant que faculté différenciée, et faculté de différencier »⁷⁵. Il visait à une « pleine dimension de l'esprit », où l'intelligence ne prétendait pas « opérer seule »⁷⁶.

Les différenciations du *Journal* sont d'un autre type que celles opérées par l'intellect dans le système des néo-thomistes. Les multiples plans de conscience, niveaux, paliers, nappes souterraines, qu'on voit s'étagier par endroits dans la vie intérieure de Du Bos, ne lui sont pas donnés comme des choses toutes faites. Ils existent plutôt virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit. Et s'ils se stabilisent peu à peu, après une période d'apprentissage et d'accoutumance à la foi, ils ne se superposent pas en vertu d'une systématisation conceptuelle ou doctrinale, dont les théologiens n'auraient qu'à fixer le contenu. Bref, il fallait que la hiérarchie des valeurs, inspirée *du dedans*, s'organise *au dedans*.

C'est en ce sens que s'accomplit la lente « montée » intérieure du *Journal* entre le 10 juin 1930 et le 16 septembre 1933, période où l'*interior intimo meo* se trouve représenté par cinq occurrences. Les citations balisent une évolution qui se développe en deux phases. La première phase est celle où il reçoit les prémices de la contemplation, sorte d'unification intérieure dont la réalisation se décèle par le fait que tout débat a cessé. Puis, à partir de son séjour à Chartres, au mois d'août 1932, cet état de contemplation se purifie dans la souffrance et se mue en une surélévation intrinsèque, caractérisée par un dépassement de toute forme d'hédonisme spirituel.

Prémices de la contemplation

Les trois premières citations du motif augustinien, que le *Journal* comporte aux mois d'été 1930 et 1931, se rattachent à une expérience nouvelle pour Du Bos, appelée tantôt « prémices de la contemplation », tantôt « simplicité d'union avec 'le plus moi-même que moi' »⁷⁷. Elles s'inscrivent globalement dans sa conviction augustinienne que l'âme est toujours plus, infiniment plus, que ce qu'elle-même peut avoir conscience d'être : seul saint Augustin a su parler de l'âme comme de l'être vivant tout ensemble le plus mystérieux et le plus indubitable⁷⁸. Sa contemplation est donc décrite comme une saisie immédiate de l'âme par elle-même, saisie préalable à toute investigation, mais qui ne trouve son point d'accomplissement qu'au contact d'un Dieu qui se rend présent à elle.

La contemplation se décrit ordinairement comme un repos, comme une plénitude. Du Bos ne fait pas autre chose, avec cette réserve toutefois que son nouvel état dépasse tout ce qu'il lui a été donné de vivre auparavant. La perspective

75. J. 10 février 1927, III, p. 160-161.

76. J. 25 mai 1928, IV, p. 103. Avant de redevenir catholique, Du Bos rêvait déjà de la possibilité qu'à partir de la foi « ce soit la sainteté qui se substitue à la pensée proprement dite » (J. 10 août 1926, III, p. 89 ; 23 avril 1927, III, p. 231 ; 29 juin 1931, IX, p. 263-264).

77. J. 10 juin 1930, VI, p. 54-55 ; 8 juillet, VI, p. 63-64 ; 16 août 1931, VII, p. 21-22.

78. J. 26 mai 1931, VI, p. 167 ; 2 juin, VI, p. 189.

ainsi ouverte échappe à tout effort d'identification, mais on pourrait tenter de la circonscrire à partir d'un *moins*, en partant d'expériences qui ne sont pas elle, qui restent *en deçà* d'elle, mais qui s'en approchent par certains côtés. Ce *moins* s'applique à deux séries d'expériences qui éclairent la contemplation par le côté temporel et spatial, à savoir la contemplation naturelle et la grâce actuelle. On pourrait ici se référer à la distinction entre « la présence d'immensité » de Dieu et sa « présence de grâce », distinction que Du Bos a établie dans le préambule de son ouvrage *Du Spirituel dans l'Ordre littéraire*⁷⁹.

La « présence d'immensité » n'intéresse que la relation entre l'âme et la nature, le visible et l'invisible. On sait que Du Bos aimait pratiquer cette contemplation désintéressée en se rendant à la Messe du matin. Il se préparait à la célébration liturgique en dirigeant sur les choses vues un regard purifié. Dieu n'est pas absent de cette contemplation des choses visibles et pourtant, sa présence n'est pas expérimentée d'une façon claire et distincte. C'est une saisie indistincte et confuse de Dieu, une saisie intellectuelle « indéterminée », que l'âme humaine tient de sa nature, et qui est le fondement d'un amour naturel également « indéterminé ». A la limite, le spectacle de la nature n'est ici rien d'autre que l'étoffe des activités de l'âme, de telle sorte que la porte reste ouverte à toutes sortes d'interprétations erronées⁸⁰.

Sans minimiser la valeur religieuse de cette contemplation naturelle, il faut remarquer cependant qu'elle n'atteint pas à la connaissance distincte de la « présence de la grâce ». La grâce, c'est d'abord et avant tout Dieu lui-même se communiquant à nous dans l'intimité de sa vie personnelle. Cette présence de la grâce, Du Bos la connut après sa conversion, au contact de la vie sacramentelle et liturgique, surtout de la fête annuelle de la Pentecôte⁸¹. Mais il la rencontra aussi

79. *Du Spirituel*, p. 17.

80. Voir l'article « Contemplation naturelle », de René ARNOU dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, II, 2, p. 1751-1752. — La contemplation naturelle a été étudiée par Du Bos chez un grand nombre d'auteurs, tels que la Comtesse de Noailles, Goethe et Gide ; chose plus étonnante, il en a découvert les éléments chez Benjamin Constant ; il en a scruté le drame chez Maurice de Guérin, Thomas Hardy, Wordsworth, Walter Pater et Claudel. Résumons ces pages en une citation qui donne l'essentiel : « C'est en partant du primat de l'invisible qu'entre le regard intérieur et le regard extérieur — et avec le plus fécond va-et-vient de l'un à l'autre — s'institue cet équilibre qui assure l'harmonieuse unité de l'être humain » (*Goethe, op. cit.*, p. 237).

81. Dès avant sa conversion, la Pentecôte était pour Du Bos déjà la « fête idéale de celui pour qui mystique sacrée et mystique profane se font entendre l'une dans l'autre » (J. 5 juin 1927, III, p. 287-288). En dehors de sa « méditation circulaire » du 1^{er} juin 1931, où il passe en revue les temps de la Pentecôte de cinq années consécutives (J. VI, p. 177-183), les références au Saint-Esprit abondent dans le Journal de 1927 à 1928 (J. III, p. 313 ; IV, p. 41-42 ; 63 ; 89 ; 110 ; 145). Sa dévotion cristallise dans le texte sur le vent et l'Esprit d'où part son *Du Spirituel dans l'Ordre littéraire* (J. V, p. 152-153 ; 211 ; 242 ; IX, p. 165). Après coup il établit un rapprochement entre ces pages d'introduction et le premier chapitre des *Dons du Saint-Esprit* de Jean de Saint-Thomas (VI, p. 40). — Pour la théologie mystique, il puisait au grand œuvre de Bremond, à l'ouvrage cité de Jean de Saint-Thomas, et à la *Doctrine spirituelle* du p. Louis Lallemant (J. IV, p. 26). En ce domaine il trouvait un conseiller amical et discret en Jacques

en dehors de tout contexte religieux, dans une lecture profane, ou dans une conversation. Il lui arriva même de repérer son action à contre-courant, à la façon d'un secours tout inattendu.

Toutefois, ces interventions étaient irrégulières et assez sporadiques. Il s'agissait plutôt d'interventions de la grâce actuelle, laquelle se définit comme un secours ponctuel de Dieu pour tel acte particulier : une détente soudaine de la vie intérieure, une surélévation momentanée mais passagère⁸². Nous rejoignons ici une autre distinction, que Du Bos a faite dans le préambule de *Du Spirituel*, celle entre le « spirituel » et la « spiritualité »⁸³. Avant le mois de juin 1930, la *présence* de la grâce était chez lui moins un *séjour* qu'un *passage*. Après cette date, la présence de Dieu se fait sentir en permanence et engendre dans l'âme un *état*. Transposée cette fois dans l'ordre surnaturel, cette distinction correspond à la différence courante en théologie entre connaissance actuelle et connaissance habituelle de la présence de Dieu.

C'est, en effet, sous le régime de cette connaissance distincte de la présence de Dieu, que Du Bos va se saisir de son leitmotiv augustinien pendant les deux années à venir⁸⁴. Plus que jamais il a besoin de saint Augustin pour se définir à soi-même son nouvel état. Le fait capital de cette période est sa première lecture, entre Pâques et la Pentecôte de 1930, de l'*Introduction à l'Étude de saint Augustin*, d'Étienne Gilson. Cette étude, qui n'est pas exactement pour lui un ouvrage d'initiation, lui fait toutefois découvrir l'étendue de son accord, en même temps que la nécessité pour l'âme de joindre sa plénitude d'accomplissement dans l'abandon à Dieu⁸⁵.

Après ce qui précède, on ne s'étonnera pas que les trois citations successives du leitmotiv augustinien témoignent d'une lente prise de conscience du théocentrisme fondamental de son âme. En commençant, nous avons signalé que Du Bos parle de sa contemplation reçue comme d'une « simplicité d'union avec le ' plus moi-même que moi ' ». Cette appellation définit le *terminus ad quem* de la

Maritain. Mais c'est surtout son directeur spirituel, l'abbé Altermann, en qui il a rencontré un guide admirable.

82. C'est à la veille de la Pentecôte 1928 qu'il a senti pour la première fois ce qu'est la grâce actuelle (J. 27 mai 1928, IV, p. 105 ; 1^{er} juin 1931, VI, p. 178).

83. *Du Spirituel*, p. 15-16.

84. Son « premier mois de contemplation » commença le 7 juin 1930 vers sept heures du soir, au moment de reprendre dans le train qui le ramenait de Paris à Versailles « l'excellente introduction de Pierre de Labriolle à son édition des *Confessions* de saint Augustin » (J. 8 juin 1930, VI, p. 53 ; 1^{er} juin 1931, VI, p. 179-180).

85. Sa première lecture s'achève dans la matinée du jeudi 5 juin 1930 (J. 6 juin 1930, VI, p. 49). Son impression globale de ce qu'il appelle « l'expérience capitale de ces dernières semaines » se trouve dans le *Journal* du 4 juin : « 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. VI, p. 48). — Six jours après, saint Augustin est placé aux « paliers » suprêmes de son « temple du dedans » : « Plan intemporel des prémices de la contemplation, plan augustinien de la vie religieuse qui circule et continue à travers tout (...) » (J. 10 juin 1930, VI, p. 55).

contemplation infuse. Mais la « simplicité d'union » ne se décrit — et ne peut se décrire autrement pour Du Bos — qu'à partir d'un certain autocentrisme, d'un certain retour de l'âme sur elle-même. C'est donc en partant de lui-même et de sa sensibilité psychomotrice⁸⁶ que Du Bos évoque une « union » qui, quoique remarquable de pénétration, ne s'avance pas tout à fait jusqu'au tutoiement augustinien. Autrement dit, il retrouve l'*interior intimo meo* sans sortir du mode descriptif et sans aller jusqu'au *tu autem*. Il importe de préciser ici le sens des mots, car ils témoignent d'un trajet parcouru en deux étapes. Le premier commentaire parle des actes qui s'exercent *dans* l'âme (selon la terminologie augustinienne de *tranquillitas, in seipsa*). Le deuxième aspect développe l'action de l'âme *vers* Dieu (*ingressio, ad Deum*)⁸⁷. Dans un dernier passage, Du Bos fait la synthèse des deux aspects, en projetant une lumière nouvelle sur l'apport de l'éternel présent dans son itinéraire.

Au premier degré, la contemplation fait accéder l'âme à une unité intérieure qui domine les incohérences d'autrefois :

Cette « réduction à l'unité » — objet de mon appel intime et de ma nostalgie depuis tant d'années : combien de fois cette formule n'intervient-elle pas dans mes Journaux de 1925, 26 et 27 —, c'est elle à présent (...) qui est enfin obtenue : je suis *un* dans ce que j'ai de plus *haut* et dans ce que j'ai de plus *profond*, — par où je veux dire que, d'une part, je vis sur un plan qui domine tous les problèmes que je puis continuer de temps à autre à sécréter ou qui fondent sur moi du dehors, que d'autre part, je n'ai qu'à rentrer, fut-ce un bref moment en moi-même, pour toujours retrouver *intimior intimo meo* la Source à laquelle je dois ce plan nouveau, en soi invulnérable, et dont il dépend de ma fidélité à la grâce que désormais il ne se défasse plus (J. 10 juin 1930, VI, p. 54-55. Souligné par Du Bos).

Mais la contemplation ne se traduit pas seulement par une tranquillité plus profonde, plus intense et plus stable. Paradoxalement, l'unification intime s'accomplit dans l'acte même par lequel le sujet se transcende vers son objet divin⁸⁸.

86. Perdant toute notion précise de lieu et de temps, il ralentit sa marche, s'interrompt en faisant des pauses involontaires, et s'avance avec précaution, comme s'il était porteur d'un élixir sans prix dont il ne fallait répandre aucune goutte (J. 30 mai 1930, VI, p. 41 ; 157 ; J. 29 juin 1931, IX, p. 262 ; voir aussi la « Lettre de Charles Du Bos à Gabriel Marcel » du 22 mai 1930, *Cah.*, 18, p. 36). — C'est effectivement par « réfraction » au sein de sa capacité intérieure que l'âme chez Du Bos se saisit de l'objet de sa contemplation (cf. *Approx.*, p. 1172, 20 février 1934).

87. Ces distinctions augustinienes se trouvent dans *De quantitate animae*, XXXV, 79, que Du Bos n'a pas lu dans le texte, mais dont il a certainement connu les termes d'après une note de l'ouvrage de Gilson. (*op. cit.*, Paris, 1982 (2^e éd.), p. 160, n. 1). — Il va sans dire que Du Bos n'a pas « reproduit » les distinctions augustinienes dans ses commentaires : elles marquent tout simplement la même différence entre les deux dimensions de l'immanence et de la transcendance.

88. Au début de 1928, Du Bos observe encore que sa vie religieuse manque de cohérence logique et doctrinale, en avouant non sans humour : « Quand cela va mal, j'ai la sensation d'habiter ou plus exactement d'être en moi-même une maison à cinq étages qui se refusent à communiquer entre eux » (J. 23 janvier 1928, IV, p. 26).

Cette deuxième activité, elle aussi, se rattache chez Du Bos à son lietmotiv augustinien. La contemplation est transformation du sujet : l'âme, au lieu d'être renvoyée à elle-même et à ses propres actes, s'éprouve désormais comme arrachée à elle-même par une nouvelle aimantation de son être. C'est finalement ce sentiment d'un déplacement de son centre de gravité qui a le plus surpris Du Bos. Avant juin 1930, il a cru que la transformation de son être était obligatoirement l'œuvre principale de son intelligence et de sa volonté. Après cette date, revirement complet de toutes ses tendances : l'âme n'est plus seulement orientée vers ce qui la dépasse, elle est appelée à s'effacer devant Dieu. La transformation s'étend à tout, y compris sa relation avec lui-même⁸⁹.

Il semble toutefois que la métamorphose s'exerce surtout à l'endroit de la volonté. Sa « surélévation » n'est pas l'union transformante des mystiques⁹⁰. Quoiqu'il en dise sur sa « simplicité d'union », celle-ci ne va pas jusqu'à absorber toutes les activités de son intelligence. C'est pourquoi on est tenté de classer sa contemplation dans la catégorie de l'oraison de quiétude, terme technique d'une prière où seule la volonté est captivée par l'amour infus de Dieu, tandis que l'intelligence et l'imagination restent libres de leur propre exercice⁹¹. Elle n'est pas une *contemplatio in Deo*, au dernier degré de la sagesse augustinienne, mais une *ingressio ad Deum*, une introduction (d'amour) auprès de Dieu. C'est ce qui résulte comme conclusion d'une seconde citation, prise elle aussi dans les *Confessions*, mais plus apte sans doute à traduire avec acuité la transformation dont il a été le lieu : *Pondus meum amor meus*, — « mon poids, c'est mon amour »⁹² :

Transformation pour moi si imprévue de toute la teneur de ma vie que je me sens devant elle, pour en qualifier la nature, démuni et intimidé. « *Pondus meum amor meus*, — mon poids, c'est mon amour ». (...) Un *poids* intérieur, telle est la possession qui m'est dévolue : même si je ne pense pas à lui, même si (mais ceci devient rare) tout à fait je l'oublie, je retrouve ce poids identique et comme à la même place au plus profond de moi-même (à quel point saint Augustin n'a-t-il pas raison

89. J. 8 juillet 1930, VI, p. 63-64. — Il est certain que cette transformation s'étend aussi au journal introspectif, qu'elle menace dans son existence même. Du Bos parle à ce propos d'un « tragique de l'âme » : celle-ci ne nous est donnée que pour trouver Dieu, et à partir de ce moment, elle doit se perdre et s'abîmer au sein de la relation avec Dieu (J. 15 novembre 1930, VI, p. 91-92 ; cf. J. 7 septembre 1927, III, p. 345 ; 25 mai 1928, IV, p. 103).

90. Voir J. 29 juillet 1929, V, p. 166 et 168.

91. C'est dans ce sens que semble aller l'interprétation de Henry Bars, qui suppose que la contemplation de Du Bos « ait été plus encore affective qu'intellectuelle » (Henry BARS, « Fragments sur Charles Du Bos », *Cah.*, 23, p. 41). Toutefois, pour la période 1930-1931, l'union affective ne semble pas avoir été complète. — Signalons que les fines distinctions de la théologie spirituelle (modalités de la grâce, gamme des vertus, degrés d'oraison) ne présentaient pour Du Bos que peu d'intérêt, tant qu'elles n'étaient pas ratifiées par son expérience intérieure. A propos de l'absence de toute préoccupation personnelle quant à l'échelle de valeurs de sa prière, voir tout particulièrement J. 20 novembre 1927, III, p. 355 ; 1^{er} juin 1931, VI, p. 178 et 180. 1^{er} juin 1931, VI, p. 178 et 180.

92. *Conf.*, XIII, 9, 10. — Cette citation parallèle tend à supplanter par sa fréquence la devise même de sa conversion (J. VI, p. 157 ; 180 ; IX, p. 262 ; VI, p. 202 ; VII, p. 123).

de parler d'« un lieu » !) : sur lui ou plutôt au dedans de lui sans cesse je choisis à nouveau, de tout mon autre poids, de celui qui n'est que moi-même, et qui, touchant alors le poids véritable, est par lui tout ensemble stabilisé et résorbé. (...) Mon poids a trouvé son lieu : l'amour de Dieu. D'où la plénitude, « la paix qui passe tout entendement » (J. 8 juillet 1930, VI, p. 63-64).

Appelé à la rescousse du leitmotiv de Du Bos, ce texte vient à point nommé pour dire que l'âme « a lieu » au plus profond et au plus intime de l'amour de Dieu. Cela ne veut pas dire que le don de la contemplation le fasse basculer dans le quietisme⁹³. Au contraire, tout porte à croire qu'elle a renforcé en lui le sentiment de son indignité personnelle. Le *Domine, non sum dignus*, qu'il aimait tant se répéter, ému jusqu'aux larmes à chaque communion de sa Messe, ce sentiment tout ineffable de jonction entre « la contrition et l'action de grâces »⁹⁴, ne l'envahissait pas seulement devant son Dieu et la profondeur de la liturgie ; elle creusait en lui le sentiment d'un écart infranchissable entre l'intemporel et les obligations du quotidien⁹⁵.

Toutefois, compter sur le primat de l'ascèse, fonder l'efficacité du vouloir sur le désir naturel qui en est le principe moteur, c'était prendre l'effet pour la cause, confondre l'exaltation avec la grâce, et chercher la paix du Saint-Esprit dans les agitations d'un paroxysme affectif. Le renversement du point de vue s'est imposé à lui avec une évidence inéluctable dans son Journal du 3 mars 1931⁹⁶. Cinq mois plus tard, il exprime la même idée en disant que toute sa vie a été dirigée par un amour imparfait de la perfection, entendu au sens où un théologien comme le père Garrigou-Lagrange parle d'un « amour inefficace de Dieu » :

Certes je ne sais que trop que l'amour de la perfection est essentiellement le lot des imparfaits, qu'à mesure que l'on est moins imparfait cet amour s'abîme davantage dans le seul amour de Dieu, et qu'en ce sens je n'ai probablement pas tort d'associer

93. Michel CRÉPU, dans son beau livre *Charles Du Bos ou la Tentation de l'Irréprochable* (Paris, éd. du Félin, 1990, p. 35-36 ; 150-152), signale chez l'auteur du *Journal* une aversion presque congénitale pour la « tentation monastique ». Les dons du Saint-Esprit augmentent pour Du Bos la responsabilité du bénéficiaire. Ceux qui pensent le contraire reçoivent chez lui le nom peu flatteur de « profiteurs du Saint-Esprit » (J. 28 janvier 1928, IV, p. 41).

94. J. 3 août 1928, IV, p. 162. L'extension qu'il donne à la parole du centurion de l'Évangile, en la reprenant dans les toutes dernières pages de ses *Extraits d'un Journal* (Paris, 1931, 2^e éd. augmentée, p. 467-468), n'a pas été sensiblement modifiée par l'état de contemplation. Tout porte à croire que le poids de la grâce a accru la conscience de sa charge. (Voir aussi Georges POULET, « Du Bos et la pensée indéterminée », *Cah.* 26, p. 115 ; *id.*, *La Conscience critique*, Paris, 1971, p. 84-85).

95. L'incompatibilité des deux « mondes » le hante dans sa lettre du 29 janvier 1927 à Bernhard Groethuysen, où il le remercie de l'envoi de son introduction aux *Soliloques* (J. IX, p. 262-264, 29 juin 1931 ; J. 19 novembre 1928, IV, p. 222-223).

96. J. VI, p. 111-112. — L'idée du primat de la grâce n'était pas nouvelle pour Du Bos. Il l'avait déjà exprimée dans une page ancienne de son Journal de 1913, mais elle était encore loin de la netteté qu'elle atteindra dix-huit ans plus tard. (Cf. J. 28 novembre 1913, *Cah.* 13, p. 44-45).

l'amour de la perfection à « l'amour inefficace de Dieu », mais d'autre part je sais aussi que, dans l'ordre naturel et sur le plan humain, c'est cet amour de la perfection qui m'a orienté vers : *Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi* (J. 16 août 1931, VII, p. 21).

Tout cela mène finalement au sentiment permanent d'une certaine insuffisance existentielle. C'est pourquoi, au-delà même de l'état de contemplation, Du Bos met tant d'insistance à parler des *prémices* de la contemplation. Ombre de la vision béatifique⁹⁷, il vivait avec elle, toutes proportions gardées, comme dans un clair-obscur comparable à celle qui fait de la contemplation naturelle le demi-jour de la foi. Plus sensible à l'ombre qu'à la transparence, il était désolé de « voir » si peu ce qu'il « sentait » déjà si bien. Placée « entre ciel et terre »⁹⁸, sa contemplation se couvrait d'un voile de tristesse, celle précisément de n'être plus tout à fait d'ici-bas sans être dans l'au-delà : *miser utrobique*⁹⁹. Encore une expression de saint Augustin qu'il aurait pu faire sienne, car il était finalement plus sensible aux évidences d'une théologie « négative » qu'à celles, abstraites et faussement sécurisantes, d'une théologie « raisonnante ». C'est ce que feront apparaître les dernières citations de sa maturité.

La seconde conversion

Le titre de « seconde conversion », que Charles Moeller a mis en tête d'un de ses chapitres d'une étude déjà ancienne sur Du Bos¹⁰⁰, s'applique tout particulièrement à la dernière citation du leitmotiv, par laquelle se termine le cycle de sa contemplation après deux années d'intervalle¹⁰¹. Durée capitale pour un être qui, soucieux avant tout d'inscrire son expérience dans la réalité de la mémoire, s'inspire davantage de la philosophie bergsonienne de la durée intérieure que des classifications systématiques de la théologie spirituelle. Intervenant au bout d'une longue soirée de méditations consacrées à des textes de la mystique médiévale, le motif *Tu autem* termine en effet la montée théocentrique qui l'a conduit au *pondus* augustinien. Mais il ouvre en même temps l'ère de la « seconde conversion » par un nouveau texte parallèle, qui verse sur la période précédente l'opulence d'un soleil couchant : *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 ! »¹⁰².

97. Le latinisme « adumbration » se trouve J. 3 mars 1931, VI, p. 111.

98. J. 6 mars 1931, VI, p. 120-121 ; 2 juin, VI, p. 191-192 ; 29 juin, IX, p. 261.

99. *Conf.*, X, 40, 65.

100. Charles MOELLER, « Charles Du Bos et le pèlerinage vers l'espérance », *Littérature du XX^e siècle et Christianisme*, t. IV, Casterman, 1960, chap. IV, p. 360-407.

101. J. 16 septembre 1933, VIII, p. 116. — Rappelons que l'avant-dernière citation du cycle de la contemplation date du 16 août 1931.

102. *Conf.*, X, 27, 38 ; les citations de Du Bos se trouvent dans J. 31 août 1932, VII, p. 174-175 ; 14 octobre 1933, VIII, p. 136-137.

La note d'amour et de regret que Du Bos emprunte ici à saint Augustin, accompagne la prise de conscience d'une vérité longtemps enfouie dans les pénombres de l'inconscient, mais qui éclate soudain dans l'exclamation augustiniennne, à savoir l'union secrète qui scelle l'âme dans sa relation au Saint-Esprit. Tout à coup, le soir du 15 septembre 1933, « de onze heures à minuit »¹⁰³, il lui a été donné de *réaliser* une des lacunes de sa foi ancienne, celle précisément que sa contemplation antérieure avait laissée en friche¹⁰⁴. Et du même coup il se rend compte de ce qui distingue la contemplation *infuse* de n'importe quel autre mode de contemplation¹⁰⁵ : sans remplacer ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme, l'Esprit Saint opère au-dessus des puissances de l'âme, non pas en tant qu'elle est âme, mais en tant que divine en Dieu, faisant d'elle le lieu de repos d'un amour dont il est lui-même l'objet :

en un seul acte indivisible, le Saint-Esprit est tout ensemble l'*objet* de l'amour de l'âme et le *moteur* de ce même amour de l'âme, et c'est pourquoi (...) il est dit : « Lui-même est l'amour de l'âme. » Cette fusion absolue de l'objet et du moteur, n'est-ce pas cela qui fait que dans l'amour de Dieu, et en lui seul, l'aspiration de l'âme est comblée ? (J. 16 septembre 1933, VIII, p. 114).

Du Bos se trouve ici au confluent de plusieurs textes médiévaux qu'il connaissait déjà en partie¹⁰⁶, mais dont il va remonter le courant jusqu'à leur source occidentale commune. Ayant trouvé dans l'*Anthologie mystique* du p. Paul de Jaegher¹⁰⁷

103. J. 16 septembre 1933, VIII, p. 114 : « de onze heures à minuit je sus enfin ce que requéraient mon aspiration, mon besoin et ma ressource intérieurs ». Du Bos reprend ici trois vocables qu'il vient d'utiliser dans le journal du même jour (p. 112), mais leur sens s'étend aussi au-delà du contexte immédiat.

104. L'anglicisme *to realize* figure quelquefois dans le Journal pour marquer la différence entre le simple savoir (encyclopédique) et la véritable prise de conscience : celle-ci consiste à saisir la « parenté secrète », la « quasi-identité » de certaines notions que Du Bos n'avait pas encore « raccordées entre elles » (voir J. 3 juin 1931, VII, p. 192 ; 17 août 1932, VII, p. 169).

105. La différence qui existe entre contemplation « naturelle » et contemplation « infuse » n'est pas de *degré*, mais de *nature*. Cette distinction n'était pas inconnue à Du Bos. Il l'avait déjà appliquée, en avril 1927, à la Bible en tant que parole révélée de Dieu (*Dial.*, p. 135).

106. Ces textes sont au cœur d'une tradition mystique que Du Bos connaissait bien. Citons la parole de Tauler dans son Journal du début de juin 1931 : « Voilà pourquoi l'Esprit Saint doit lui-même préparer la place où il doit être reçu, travailler par lui-même à rendre l'homme capable de le recevoir et, en définitive, se recevoir lui-même » (J. 2 juin 1931, VI, p. 187-188). La théologie des Dons du Saint-Esprit se retrouve aussi dans la parole d'Angèle de Foligno, que Du Bos « avait vu citer quelque part », mais qu'il joint maintenant pour la première fois dans tout son contexte : « Je suis plus intime à l'âme qu'elle-même » (J. 16 septembre 1933, VIII, p. 116). Rappelons dans le même sens la parole d'Eckhart : « Dieu m'est plus proche que je ne le suis de moi-même » (Sermon 68, dans : Jeanne ANCELET HUSTACHE, *Maître Eckhart, Sermons*, t. III, Paris, 1979, p. 54). Mais ces mentions éparses dans le *Journal* de Du Bos ne trouvent leur point de convergence et leur identité profonde qu'à la soirée du 16 septembre 1933.

107. Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1933.

la parole citée d'Angèle de Foligno, qui est une parole rapportée du Saint-Esprit, il superpose à ce texte son leitmotiv *Tu autem eras...*, pour procéder à une série d'identifications portant sur la transcendance immanente de Dieu :

L'identité de la parole divine et de la parole du saint, cette autre identité de l'accent placé par le Saint-Esprit sur l'amour de l'âme avec ce centre de gravité que pour saint Augustin figure toujours l'âme elle-même, l'âme qui est la création la plus intime, si l'on peut dire, de Dieu, et qui cependant, dans ce registre de l'intimité, s'efface devant l'intimité de Celui qui lui est immanent (...) (J. 16 septembre 1933, VIII, p. 116).

Le *pondus*, le poids de l'amour augustinien, se trouve ici transposé au cœur même d'une altérité qui porte enfin son nom : l'action diffuse de Dieu est identifiée avec la « personne » de l'Esprit Saint, qui comble l'âme de sa présence.

Ayant identifié le « contenu » de cette présence, reste la question de savoir maintenant en quoi consiste pour Du Bos la « nouveauté » de sa prise de conscience, et en quoi elle implique une « seconde conversion ». On peut répondre aux deux questions à la fois, en disant brièvement que la concordance des textes le « convertit » à l'effacement de l'âme. C'est une conversion à l'écoute de l'Esprit. Celui-ci dit à l'âme : « Je suis plus intérieur à toi que ton moi le plus intime », et, par là-même, Il détourne l'âme de tout attachement à soi. Nous arrivons ici au bout d'un chemin de purification intérieure, à la fine pointe de l'être intime, où le théocentrisme virtuel de l'âme s'actualise en « émotion informée »¹⁰⁸. Les échanges confinent maintenant à l'indicible, mais on pourrait au moins évoquer les moments qui en ont favorisé l'éclosion. Avant d'atteindre ce point, il a fallu que Du Bos traverse une période qu'on pourrait dénommer à juste titre une crise de la contemplation, passage dont il émerge enfin avec le double soupir augustinien : *Sero te amavi...*, « Tard je t'ai aimé ». Bien que ce cri soit antérieur d'un an à la prise de conscience de l'identité de l'Esprit, il constitue déjà le premier temps d'un sourd travail de l'âme, par lequel se prépare la venue de la grâce et se met en relief. C'est cette lente métamorphose intérieure qui demande maintenant notre attention.

« La lumière, écrit Michel Crépu en parlant de Du Bos, ne dissipe pas la nuit, elle lui est au contraire redevable de son existence »¹⁰⁹. Témoignage auquel le *Journal* des mois de juillet et d'août 1932 apporte une confirmation éclatante¹¹⁰. A partir du 4 juillet, signalant une perte totale de ses moyens de contemplation, Du Bos s'avoue plongé dans « une nuit vraiment obscure », sujet à un état d'indigence qui enveloppe le plan naturel aussi bien que surnaturel, et « dont [il]

108. J. 16 septembre 1933, VII, p. 114-115. — Le passage de l'émotion diffuse à l'émotion informée, distinction que Du Bos appliquait en 1912 au mystère de l'incarnation pour marquer la différence entre les toiles de Poussin et de Giorgione, se retrouve ici dans la zone de l'intimité sacrée pour figurer l'identification de l'Esprit Saint (cf. J. 28 décembre 1912, E.J., p. 28-29).

109. Michel CRÉPU, *op. cit.*, p. 152.

110. Pour une étude détaillée de la « nuit obscure » de Du Bos, nous renvoyons à Charles MOELLER, *op. cit.*, p. 367-385.

ignore tout à fait si le moindre rayon la traversera »¹¹¹. Ne trouvant à sa cécité intérieure aucune explication « naturelle », force lui est de donner à l'épreuve un sens surnaturel, et de se mettre radicalement à l'école de la croix au sein de la plus « complète inefficacité » personnelle¹¹² :

A cette épreuve-là j'arrive sans antécédents, sans préparation d'aucune sorte, prévoyant seulement qu'elle comporte l'acceptation globale d'une complète inefficacité en ce qui concerne mes moyens propres et que sans doute son efficace à elle ne saurait se passer de mon inefficacité à moi (J. 20 juillet 1932, VII, p. 131).

La distinction entre inefficacité « naturelle » et épreuve « surnaturelle » se révèle ici d'une portée incalculable, car elle nécessite une révision idéale de l'état de contemplation tel qu'il l'a envisagé jusqu'ici. Il a vécu les prémices de la contemplation sous le signe exclusif de la dilatation de l'âme, comme un état-limite de la paix, comme une plénitude qui non seulement le portait au zénith de sa vie religieuse, mais aussi au sommet de ses ressources humaines¹¹³. Or, tout à l'opposé de cette merveilleuse « unité intérieure », l'épreuve semble l'avoir privé de son dynamisme spirituel, réduisant à néant les facultés « naturelles » de son âme. Charles Moeller a eu raison d'évoquer le contraste : « Si on se rappelle que ' la foi en l'âme ' est le chemin par où lui est revenue la foi en Dieu, on mesurera ce que cette expérience représentait comme désert intérieur »¹¹⁴. Au lieu de le faire accéder à l'apogée de lui-même, l'épreuve semble venue à point nommé pour le dépouiller de tout appui naturel.

Il fallait sans doute cette période de privation spirituelle, cette éclipse de toute efficacité personnelle, afin que puisse s'accomplir en lui la conversion radicale au Saint-Esprit, — sa « seconde conversion »¹¹⁵. L'acmé de l'épreuve — qu'on pourrait

111. J. 20 juillet 1932, VII, p. 127-132.

112. J. 20 juillet 1932, VII, p. 130-131. — A partir d'ici, la distinction entre la croix glorieuse et la croix douloureuse commence à jouer un rôle important dans la vie de Du Bos. Jusqu'alors, l'image du Christ souffrant le touchait avant tout par son aspect esthétique (J. 1^{er} juin 1931, VI, p. 179 ; 185-186 ; 11 juin 1931, IX, p. 250-251). Le sentiment de la croix, sa « pesanteur », son *pondus*, se faisaient éprouver au sein de la gloire, sous forme d'une « détresse exaltante » (cf. J. 5 juin 1927, III, p. 286).

113. J. 10 août 1932, p. 155. — Du Bos observe à juste titre que la plénitude « figurait encore l'intensification et comme le zénith d'éléments en [lui] déjà existants, non point l'introduction d'éléments nouveaux » (cf. J. 31 août 1932, VII, p. 176 ; 19 avril 1927, III, p. 219 ; 14 décembre 1927, III, p. 373).

114. Charles MOELLER, *op. cit.*, p. 371, n. 19. — L'expression « mon âme », absente du *Journal* à partir du 20 juillet, ne revient qu'à la toute dernière page du mois d'août. Ce recul devant l'expression personnelle de son âme marque une période de perte d'intimité qui en dit long sur la « seconde conversion » de Du Bos. Celle-ci s'accomplit dans l'épreuve de l'absence.

115. Du Bos n'emploie pas l'expression de « seconde conversion », terme qu'il a pu connaître d'après la *Doctrine spirituelle* du p. Lallemant et le résumé que Bremond en donne dans le tome V de son *Histoire littéraire du Sentiment religieux*. Toutefois, en parlant d'« une conversion dans la conversion », Du Bos se sert d'une locution qui va dans le même sens (J. 20 juillet 1932, VII, p. 131).

appeler celle de la perte de son ancienne identité religieuse¹¹⁶ — est maintenant suivi d'une seconde phase, très différente de la première, qui aboutit à l'exclamation de saint Augustin. Au mois d'août, pendant les quatre semaines qu'il va vivre à Chartres, la grâce ne fera rien d'autre que parachever l'œuvre qu'elle a entreprise dans l'obscurité. La contemplation lui est restituée, presque dès son arrivée, « surrestituée » même¹¹⁷, mais elle affecte une forme particulière, de type paradoxal, qui intéresse exclusivement la sensibilité et l'intelligence religieuse de Du Bos, laissant à l'écart tout ce qui ne relève pas de ce domaine. Cette période, il la passe tout entière dans un état de passivité obscurément agissante, sujet à une étrange sorte de travail qui échappe à sa prise, et qu'il appelle une « naissance intérieure »¹¹⁸ :

Une semaine à Chartres a suffi, — une semaine pendant laquelle j'ai accompli la plus pénible sorte de travail, travail, dont je comprends maintenant qu'il a été et a signifié littéralement, le travail d'une naissance intérieure (J. 10 août 1932, VII, p. 155 ; en anglais dans le texte).

Processus complexe, comme toute naissance, et dont on ne saurait évoquer l'aspect productif sans tenir compte du douloureux malaise que comporte tout travail de dissociation. Car en même temps que de lui restituer les prémices de la contemplation, Notre-Dame-Sous-Terre désenchantant son travail personnel, le prive de ses enivresments sur le plan profane, lui enlève ses éblouissements coutumiers, et le détache de ses exaltations dans la sphère du génie, réduisant son âme à une passivité tout ensemble tendrement comblée et intimement malheureuse¹¹⁹. Dissociée de ses ressources littéraires, la contemplation infuse poursuit son cours surnaturel, imperturbable, tandis qu'au niveau naturel l'épreuve de naguère continue son œuvre de désintégration du passé. Il en résulte un état

116. J. 20 juillet 1932, VII, p. 128 : « je suis tout extérieur à moi-même, si extérieur à mon âme que ma foi même en elle n'est à cette heure tributaire que du passé. »

117. Le préfixe sur-, emprunté sans doute à l'adjectif : « surnaturel », indique le caractère proprement religieux de la contemplation infuse (J. 17 août 1932, VII, p. 164). — Pour le début de la « rentrée en grâce », voir J. 10 août 1932, VII, p. 154-155 ; 13 août, VII, p. 160 ; 17 août, VII, p. 164).

118. Le caractère de « seconde naissance », que Du Bos attribue à cette période de Chartres, résume une expérience sur laquelle il est revenu deux ans plus tard (J. 10 août 1934, IX, p. 31).

119. J. 13 août 1932, VII, p. 160. — Ce qui est remarquable dans le comportement de Du Bos, c'est qu'il attribue à la Sainte Vierge non seulement la faveur surnaturelle qui lui est accordée, mais aussi l'aspect proprement privatif et improductif de son épreuve. Signe d'une grande docilité, cette passivité est également révélatrice du processus inconscient qui est en train de s'accomplir. On sait que le processus de transfert comporte en psychanalyse une répétition de prototypes infantiles. Chez Du Bos, ce retour aux sources de l'enfance ne déteint pas seulement sur sa relation nouvelle avec Notre-Dame-Sous-Terre : elle rejailit aussi sur le petit cercle féminin dont il est entouré à Chartres : sa femme, sa fille et sa secrétaire. Il se divertit à les appeler « mon trio féminin » (VII, 150), « mes petites dames » (VII, 166) ; mais ce n'est qu'après son retour à Versailles qu'il approfondit le processus de sublimation dont il a été le lieu (VII, 175-176).

étrangement divisé, dont l'écho est encore perceptible dans l'exclamation d'Augustin qui termine la crise : « Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée ! » :

pendant tout le séjour à Chartres j'ai vécu cette séparation, cette disjonction radicale entre le passé et le présent (J. 31 août 1932, VII, p. 176).

On peut dire qu'il y a chez Du Bos une contemplation d'*avant* Chartres, et une contemplation d'*après* Chartres. Le théocentrisme virtuel de son âme s'achève en une prière qui est d'abord un hymne à la Beauté divine. Il ne cherche pas à décrire en quoi consiste cette Beauté, mais son acte d'adoration donne à entendre qu'il s'agit d'un mode de Beauté qui est l'attribut de Dieu seul : une Beauté qui n'appartient qu'à Lui. En outre, c'est une « Beauté neuve », une *pulchritudo nova*, qu'il vient seulement de découvrir. Elle transcende donc tout ce qu'il a dit de la beauté dans son œuvre antérieure. Mais avant de pouvoir chanter dans l'ordre de la Beauté incréée l'union de l'Esprit et de la Sainte Vierge¹²⁰, il lui a fallu *et* le beau de l'art *et* une intervention spéciale de la grâce, celle-là précisément dont il vient de bénéficier à Chartres¹²¹. Sans la conjonction de ces deux ordres, ses pages sur l'identité du Saint-Esprit n'auraient jamais reçu l'accent d'authenticité dont elles porteront la marque dans le *Journal* du 16 septembre 1933¹²².

CONCLUSION

En résumé on peut dire que l'augustinisme de Du Bos comporte une double dimension : littéraire et religieuse. L'augustinisme littéraire, consigné surtout dans ses *Approximations* et ses ouvrages de critique, concerne l'intériorisation du temps et de l'espace, conditions indispensables à l'interprétation spirituelle du monde. L'augustinisme religieux, étroitement associé à l'aspect littéraire, se rapporte

120. J. 17 août 1932, VII, p. 169-170.

121. Remarquons que, pour Du Bos, les motions du Saint-Esprit font partie du régime normal de la vie chrétienne. Elles sont imprévisibles, mais non pas surrogatoires. Sa contemplation à Chartres a été certainement plus profonde et plus intense que celle de la période antérieure : elle a captivé tout son cœur et toute son intelligence, le laissant indisponible pour autre chose. Mais ce désœuvrement ne nous oblige pas à situer sa contemplation au-delà de l'oraison de quiétude. Elle ne dépasse pas le degré de « l'introduction auprès de Dieu ». Sa façon d'introduire le *Sero te amavi* d'Augustin, nous semble tout à fait caractéristique de cet état d'oraison : « fin de soirée 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, nous soulignons ; voir aussi J. 1^{er} juin 1931, VI, p. 181 ; 18 juin 1933, VIII, p. 95).

122. Reprenant le texte *Sero te amavi* dans son *Journal* du 14 octobre 1933, Du Bos médite à nouveau sur l'Esprit de Beauté, s'avouant plus concerné par le phénomène de l'inspiration que par le résultat de l'œuvre d'art (J. VIII, p. 136-137 ; cf. *Approx.*, p. 1436, mars-mai 1936 ; *Qu'est-ce que la Littérature ?*, Paris, 1945, p. 77 et 84).

surtout à l'itinéraire de l'âme vers Dieu, évolution qui s'inscrit exclusivement dans le *Journal*.

Nous arrêtons la première phase de la maturité de Du Bos au *Journal* qu'il a consacré à la reconnaissance de l'Esprit Saint. C'est le moment où se précise sa « seconde conversion », annoncée dès sa prière de la fin d'août 1932 :

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, VII, p. 174).

La nouvelle façon d'« appartenir » met fin à une période de maturité « putative ». A partir de là, littérature et religion perdent leur spécificité au profit d'une définition générique de l'humain. Bientôt, il se mettra à écrire des entretiens, où il abordera la question de la « définition de l'homme selon Bérulle ». Son article sur *Commentaire*, de Marcelle Sauvageot, et surtout la visite qu'il lui rendra, peu avant qu'elle ne meure, à Davos, relève d'un type d'inspiration bien autrement profonde que celle de naguère. Tout se passe comme si sa « seconde conversion » avait élargi la base socio-culturelle de sa première maturité.

Non pas qu'il ait renoncé au leitmotiv de la période précédente. La fréquence demeure égale au régime d'autrefois. Mais dix années d'expérience ont contribué à dépasser ce qu'il y avait en lui de purement individuel. Il savait désormais que la vraie réconciliation du haut et du bas, quand bien même elle continue d'avoir lieu au plus intime de l'être humain, s'enracine dans le mystère de l'Incarnation :

le Mystère de l'Incarnation, lui seul, était capable d'opérer cette réconciliation entre le plus haut et le plus bas, et je ne vise pas seulement ici le drame de l'Eden et le péché originel, mais à l'intérieur de la nature même et sur un plan rien que psychologique et humain, cette incompatibilité absolue entre le plus haut et le plus bas (...). — « Dieu s'est fait homme pour faire de nous des dieux » ; quand il s'agit du Mystère de l'Incarnation, l'explication augustinienne est la plus véritable et la plus profonde (J. 5 août 1937, p. 148-149).

Tout l'être de Du Bos se rassemble ici en fonction de Quelqu'un qui le transcende. Il est remarquable que c'est « en montant » (au sens néo-platonicien du terme) que Du Bos a rencontré le « réalisme chrétien ». Il a désormais le sentiment d'« appartenir à tous » (J. 4 septembre 1938, IX, p. 189), même dans les circonstances extrêmement pénibles où, malade « par vocation » selon l'expression de Claudel, il se sent impuissant à transcender l'état de son corps. Un jour, rencontrant dans un texte de Buffon le membre de phrase : « l'imbécile a son âme comme un autre », voyant que cette parole figurait dans un des tomes consacrés aux Quadrupèdes, le vieil augustinien qu'il était « broncha quelque peu ». Mais vite il se ressaisit, en se disant qu'il ne faudrait jamais traiter personne d'imbécile, puisque tous les hommes ont une âme (J. 5 septembre 1938, IX, p. 193-195).

Cées MERTENS

10, place de la République
92220 BAGNEUX