

Le destin des soutanes : généalogie de « l'humanisme intégral » dans la revue *Lectures* de 1946 à 1951

Sacha TREMBLAY *

Résumé : La revue *Lectures* constitue de 1946 à 1966 un organe catholique de critiques littéraires unique au Québec. Dans la rubrique « Idéal et principes », son directeur littéraire, Théophile Bertrand, publie de 1946 à 1951 de multiples articles idéologiques afin d'argumenter l'assainissement des lectures. La revue, dans l'héritage de Jacques Maritain, se réclame de l'humanisme intégral. Rompant avec la posture d'ascète, les membres de la revue se font les tenants d'un « réalisme intégral » bafoué par la modernité, et en viennent étonnamment à partager une fraternité de pensée avec le philosophe allemand Friedrich Nietzsche, autoproclamé l'Antéchrist. Retraçant le parcours de ce renversement de valeur, l'auteur reprend la thèse nietzschéenne selon laquelle le christianisme est ce qui a produit un humain capable de promettre, et avance que c'est encore au christianisme que l'humain moderne doit, devenu lui-même ascétique, d'être capable de renoncer à toute métaphysique, à Dieu.

Mots clés : Revue *Lectures*, humanisme intégral, Friedrich Nietzsche, Québec 1950

On dit de la décennie québécoise des années 1950 qu'elle est celle de l'humanisme chrétien (Gagnon, 1976 : 171). Singulier phénomène, d'abord en ceci que c'est au seuil de la Révolution tranquille que se manifeste cette vitalité chrétienne qui conduit l'épiscopat québécois à multiplier ses organes de propagande

* Sacha Tremblay est doctorant en études littéraires à l'Université du Québec à Montréal.

culturelle avec une profusion jusque-là inédite (Lajeunesse et Hébert, 2018 : 98) ; en cela ensuite que ces catholiques se revendiquent de l'épithète d'« humanistes ». Le catholicisme, pourtant, émerge tout juste de l'hégémonie dix-neuviémiste des ultramontains, ces « catholiques intransigeants » (Laperrière, 1986 : 95) caractérisés « par un ascétisme dans toutes les sphères de la vie quotidienne » (*ibid.* : 19). Il faut d'abord le « catholicisme social qui s'implante dans les années 1910 » (*ibid.* : 98), puis l'influence des philosophes Jacques Maritain et Emmanuel Mounier, les « catholiques de gauche » (Lapointe, 1996 : 332), pour que s'installe avec force cet humanisme chrétien. Pour étonnante qu'elle puisse paraître, cette réinvention de l'apostolat relève néanmoins du même combat ; la doctrine de Jacques Maritain, *L'humanisme intégral* (1936), « s'inscrit dans l'affrontement, ouvert depuis 1789, entre la modernité libérale et le catholicisme intransigeant d'abord puis intégral » (Perrin, 2007 : 342). *L'humanisme intégral* offre à l'Église un arsenal rhétorique précieux afin de négocier son entrée dans la modernité, puisqu'il vise fondamentalement « la transfiguration de l'ordre temporel, de la vie sociale elle-même » (Maritain, 1936 : 87).

En 1934, Maritain prononce une série de conférences à Québec et à Montréal, qui culmineront dans son *Humanisme intégral* de 1936. À partir de comptes rendus publiés dans *Le Devoir* et *Le Canada*, l'historien Yvan Lamonde, dans un excellent article, retrace les principales idées défendues par Maritain. Celui-ci :

[...] explique comment au Moyen Âge, l'homme est détourné de lui-même au profit de Dieu et comment la Renaissance et la philosophie moderne, avec Descartes et Rousseau, ont tourné l'homme vers lui-même, mais dans une posture naturaliste qui exclut surnaturel et transcendance (Lamonde, 2008 : 194).

Pour Maritain, le projet rationaliste s'est effrité sous l'action de Darwin et de Freud, de sorte que s'il reconnaît la subjectivité « comme une profonde nécessité historique », il maintient que « la conscience de soi évangélique peut seule vaincre la conscience de soi naturaliste » (*ibid.*). Maritain propose de remplacer la théocratie du Moyen Âge, qui ne discrimine pas le temporel du spirituel, par une société laïque et théocentrique en ce qu'elle reconnaît l'autonomie du temporel tout en inscrivant le sujet dans une destinée

supratemporelle. La dimension personnaliste de ce nouvel ordre social proposé par Maritain est capitale :

Dans la perspective aristotélicienne du thomisme, c'est la matière qui est le principe de l'individuation : caractériser l'homme comme individu, c'est le considérer du côté de la matière ; le caractériser comme personne, c'est le considérer dans sa dimension spirituelle. [...] Or, la conception moderne de la démocratie, d'inspiration rousseauiste, est à la fois matérialiste, pour autant qu'elle considère la société comme une association contractuelle d'individus, et idéaliste, dans la mesure où elle attribue par principe à chacun de ces individus la dignité et les droits qui lui reviennent du fait de sa dimension spirituelle, sans la déclarer, ni même, souvent, la reconnaître. L'individu étant posé à la fois comme relatif et absolu, le paradoxe anthropologique devient pure et simple contradiction : il devient impossible de concilier « démocratiquement » les aspirations des individus et les nécessités du bien commun. (Chamming's, 2007 : 357.)

Contre le matérialisme croissant de la modernité, qui d'une part hypertrophie l'individu, et de l'autre le voue à s'aliéner dans l'être collectif, Maritain propose l'humanisme intégral, qui considère la personne à la fois comme douée de subjectivité et de réflexivité, et transcendante. À partir des années trente, et telle qu'on la retrouve principalement argumentée dans les revues *La Relève* et *L'Action nationale*, cette nouvelle éthique, que l'on dira personnaliste, constitue de fait « le cadre de référence idéologique des premiers efforts des intellectuels québécois pour penser la modernité autrement que comme repoussoir des panacées traditionalistes » (Roy, 1993 : 464).

Fondée en 1946 par le père Paul-Aimé Martin, la revue *Lectures*, organe de bibliographie critique des éditions Fides, a pour projet « de poser le problème des lectures dans toute son ampleur, de le situer dans son cadre réel qui est celui de l'humanisme intégral à atteindre » (Martin, 1946a : 3). Dans l'atteinte de ce programme, « aucun des moyens modernes de propagande ne doit être négligé » (Martin, 1946b : 65). De fait :

[...] la direction de Fides accorde moins d'autonomie à l'art et à la littérature que ne le font Maritain ou Guy Sylvestre. En outre, la préoccupation du père Martin pour le grand

public tient davantage de Charmot que de Maritain dont l'action porte sur une élite. (Michon, 2004 : 157.)

Activité de propagande dirigée vers le peuple et visant la subordination de l'art à la religion, *Lectures*, que ce soit par la distribution de ses cotes morales, ou par la diffusion de sa critique doctrinale, opère une censure : « "L'humanisme intégral comme doctrine censoriale" : voilà comment l'équipe de *Lectures* envisage la doctrine de Jacques Maritain » (Viens, 1998 : 286).

Dévoyant partiellement le projet de Maritain, l'instrumentalisant certainement, *Lectures* s'inscrit néanmoins dans une filiation claire avec les catholiques de gauche, démocrates et personalistes. Son discours n'est en effet possible qu'en se situant à l'intérieur de ce continuum, en reprenant pour elle-même le syncrétisme de Maritain, et en menant, quoique sans se placer sous l'égide déclarée de Mounier, une guerre contre le « désordre établi » (Mounier, 1961). *Lectures* survient ainsi en tant que manifestation singulière quoique filiale du catholicisme intégral. Si, comme le soutient Hébert, la revue *Lectures* constitue « un épisode essentiel dans l'histoire de la censure littéraire » (Hébert, 2006 : 385), elle constitue peut-être davantage encore un épisode essentiel dans l'histoire de la pensée religieuse. C'est qu'on y découvre une pensée catholique éminemment conservatrice, et pourtant argumentée à partir de termes comme « humanisme intégral » et « réalisme intégral » (Bertrand, 1948b : 195), faisant encore la promotion de la « science » (Bertrand, 1950c : 513–518), et se gardant « des étroites conceptions littéraires valésiennes¹ » (Martin, 1946a : 8) – de l'ascétisme, donc. Bien que le passage de l'éthique post-tridentine, qui réduit la condition humaine au péché, à l'éthique personaliste (Meunier, 2007) se manifeste par des mutations concrètes dans la praxis du dogme, l'examen axiologique du discours de *Lectures* montre que la solution de continuité apparente entre ces paradigmes éthiques se résorbe lorsqu'on en retrace la généalogie ; comme on le verra, la doctrine peut, tout en conservant son socle de valeurs,

¹ Sur les valésiens, on trouve la définition suivante dans le *Dictionnaire des conciles* : « La mutilation volontaire était pareillement défendue par les lois civiles, même sous peine de mort. Toutefois on vit paraître une secte entière qui se distinguait par cette cruelle opération. Ils se nommaient valésiens (Voy Achaie, l'an 250), et rendaient eunuques, non seulement leurs disciples, mais aussi leurs hôtes, soit de gré, soit de force. [...] Ils rejetaient la Loi et les Prophètes, et avaient sur les anges les mêmes principes que les gnostiques » (Migne, 1847 : 76).

revendiquer l'humain intégral parce qu'un renversement de valeurs historique sans précédent le lui permet.

Comme on le verra, l'Église est aux prises, au milieu du XIX^e siècle, avec d'importantes modifications de l'espace social, lesquelles l'obligent à opérer autant de remaniements sur sa doctrine :

Les nouvelles conditions de la praxis sociale requièrent de nouveaux modèles de comportement qu'il faut justifier. L'idéologie naît quand apparaissent de nouvelles relations entre la praxis et les valeurs. (Gagnon, 1976 : 170.)

L'idéologie, nous dit encore Gilbert Gagnon, « apparaît comme un système de rationalisation qui montre que l'action liée à une situation historique découle d'une certaine vision du monde » (*ibid.*). L'agent de l'idéologie n'est toutefois pas extérieur à la société qu'il entend fédérer par sa vision du monde. Il s'agira, dans le présent article, de montrer que si en effet la doctrine interprète toujours la situation historique, celle-ci, en retour, interprète la doctrine. Par l'étude du discours idéologique tel qu'il se développe au sein de la revue *Lectures* de 1946 à 1951² dans la rubrique « Idéal et principes », laquelle argumente le problème de l'art et de la culture à partir de la doctrine de l'humanisme intégral, la présente étude propose une analyse généalogique du discours de quelques membres de la revue afin de voir comment la doctrine chrétienne du milieu du siècle a été rendue possible par un renversement de valeurs.

² La revue *Lectures* est dissoute en juin 1966, année même de l'abrogation de l'*Index*. Elle connaît toutefois plusieurs mutations en cours de chemin. La plus importante au regard de ce travail est celle qui survient en septembre 1952, alors que Bertrand ayant quitté la revue, on réoriente la rubrique « Idéal et principes », jusque-là très théorique, afin de « parler à tous le langage de tous » (Éditorial, 1952-1953 : 3). La rubrique aura dès lors pour mandat de présenter aux lecteurs « des études générales sur nos meilleurs écrivains et [de traiter] des sujets d'intérêt primordial pour les Canadiens français » (*ibid.*). Pendant cette période, quelques textes argumentatifs relatifs à la doctrine sont encore publiés, jusqu'à ce que les rubriques d'auteurs ne s'installent pour paraître avec assiduité en février 1954. La rubrique est abolie quelques mois plus tard, lorsque *Lectures* cesse de paraître en tant que publication autonome pour se greffer comme supplément littéraire au journal *Notre temps*.

Le livre de Damoclès

La surabondance des moyens de culture dont nous disposons peut elle-même tuer la culture si nous ne savons pas l'utiliser intelligemment. (Roy, 1960 : 194.)

Le livre, la meilleure ou la pire des choses... (Éditorial, 1959 : 34.)

À plusieurs égards, les bouleversements auxquels fait face l'Église proviennent de la démocratisation croissante de l'accès aux livres. De fait, le problème des lectures tel que le XIX^e et le XX^e siècles le posent à l'épiscopat ne provient pas, comme l'indique un rapport de la Jeunesse étudiante catholique (J.E.C.), de ce que les étudiants « lisent peu ou très mal » (Richer, 1962 : 11), mais justement de ce qu'ils lisent. Après avoir établi le constat que l'Église a perdu la masse au XIX^e siècle, le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve ajoute que « la cause de pareille défection en très grande partie en est due aux livres et autres imprimés³. » L'opposition de l'Église à la Sorcière et au Médecin telle qu'elle a lieu au XIV^e siècle éclaire non seulement le rapport de l'Église au livre, mais aussi la manière dont la doctrine est tout aussi bien interprétante qu'interprétée. Dans son essai *La sorcière*, Jules Michelet expose l'hostilité de l'Église envers la Sorcière et le Médecin. Or, nous dit l'auteur, l'Église « qui, profondément, de tout son cœur, haïssait celui-ci, ne lui fonda pas moins son monopole, pour l'extinction de la Sorcière » (Michelet, 1966 : 40).

De même que l'Église a jadis, devant le double problème de la guérison du corps, pactisé avec son ennemi le Médecin pour venir à bout du problème plus grave de la Sorcière, l'Église moderne délivre contre le mauvais livre son *imprimatur*. Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, l'Église s'érige en institution du littéraire, puis multiplie tout au long de la première moitié du XX^e siècle les organes culturels (Robert, 1989 : 107 ; Gagnon, 1983 : 107) :

Après avoir longtemps condamné l'imprimé, perçu comme dangereux pour les bonnes mœurs et dont l'*Index Librorum Prohibitorum* donnait une liste imposante de titres prescrits

³ Propos tenus le 28 mai 1946 par le cardinal-archevêque Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve à l'occasion d'une allocution prononcée lors de l'inauguration de l'immeuble Fides, et qu'il avait justement intitulée « Le problème des lectures » (Villeneuve, 1946 : 16).

[sic], l'Église se rendit compte de la puissance des nouveaux moyens de communication qui allaient désormais faire partie de ses stratégies. Ainsi, dès cette époque, foisonnent les revues issues de mouvements catholiques, auxquelles s'ajouteront bientôt d'autres publications, la radio et plus tard la télévision. (Savard, 2003 : 5–6.)

Sans doute, si l'Église avait pu éradiquer le livre, elle n'en aurait pas fait la promotion, aussi est-ce bien forcée par la multiplication des médiums culturels qu'elle lie son destin au sien. Or, de même que l'Église oublia son opposition à la médecine, qu'elle fut même si bien interprétée par elle qu'elle alla jusqu'à s'en revendiquer – « Car, mes chers collègues, nous sommes, nous bibliothécaires, les pharmaciens de l'esprit » (Chartier, 1953 : 194) –, de même elle oublia son opposition au livre, et se lia tant et si bien à lui qu'elle alla jusqu'à lui prêter une valeur essentialiste : « Lire est un acte humain, un acte humain de première importance en raison de sa nature même » (Bertrand, 1950b : 451).

À partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'Église devient ainsi un acteur phare de l'édition québécoise. Or, nonobstant les entreprises d'un M^{gr} Ignace Bourget, d'un père Paul-Aimé Martin (Savard, 2003 : 5), d'une Marie-Claire Daveluy (Delisle et Savard, 1998 : 152) ou d'un père Edmond Desrochers (Lajeunesse, 2018 : 8), par lesquelles le réseau de l'édition, des bibliothèques ainsi que de la bibliothéconomie québécoise doivent beaucoup aux initiatives religieuses, l'Église ne confond jamais son travail avec un quelconque philanthropisme. Les propos tenus en 1857 par M^{gr} Baillargeon, évêque de Québec, annoncent assez la position de l'Église pour le siècle à venir :

On peut dire que les bibliothèques de paroisses sont un complément nécessaire de nos écoles. Pour que nos jeunes gens complètent l'instruction qu'ils ont reçue dans ces écoles, il faut qu'ils aient des livres... Si l'on ne veut pas qu'ils en lisent de mauvais, il faut leur en procurer de bons. Et ce n'est qu'en établissant des bibliothèques à leur usage dans chaque paroisse que l'on réussira à leur procurer des livres⁴.

⁴ 1857. « Mandements, évêques de Québec ». *Circulaire*, 29 janvier : 293 (cité par Antonio Drolet, 1962 : 25).

Procurer au peuple de bons livres, telle est l'entreprise d'une Église qui a compris que la « "vraie" censure n'est pas celle qui interdit, mais qui oblige à dire » (Hébert, 2016 : 50). De fait, la littérature promue sera soit conforme à la doctrine, soit nationaliste⁵, de telle sorte que bientôt, et tout au long des années 1910–1930, « l'écrivain ne pourra plus se pencher sur sa page blanche [...] sans y apercevoir le profil d'un clocher ou d'une charrue » (Hébert, 2001 : 75). *Lectures* vise justement l'établissement d'« articles d'orientation et de combat », la mise sur pied d'un « arsenal où pourront venir puiser ceux qui organiseront l'action et les campagnes qui s'imposent » (Martin, 1946b : 68).

Lectures argumente la nécessité d'assainir les lectures à partir d'une singulière conception de la lecture, tout droit issue d'un pseudo-freudisme. Bertrand soutient par exemple que « nul ne peut se vanter de subir impunément certaines lectures » (Bertrand, 1949a : 391), et qu'un « seul mauvais livre peut à jamais blaser un esprit et corrompre un cœur » (Bertrand, 1951b : 291). Au-delà de l'« influence profonde des lectures sur l'esprit et le cœur, travaillant mystérieusement dans les arcanes de l'inconscient » (Bertrand, 1947 : 132), la lecture est encore un moyen de fuite – *Lectures* fait siens ces mots d'Anatole France : « Ceux qui lisent beaucoup sont comme les mangeurs de hachisch ou les mangeurs d'opium. Le poison qui pénètre leur cerveau les rend inaccessibles au monde réel » (Bertrand, 1951b : 293). Par un étrange renversement, les religieux qu'on taxe habituellement d'ascétisme se font les protecteurs d'un « réel » prétendument bafoué.

Cette singulière posture a connu une tentative d'interprétation ; dans son excellent article, « L'humanisme intégral comme doctrine censoriale. La revue *Lectures* des éditions Fides (1946–1951) », auquel d'ailleurs on se référera pour une présentation plus détaillée de la revue, Nathalie Viens assimile l'humanisme intégral de *Lectures* à ce qu'elle nomme la « vacuité intégrale » :

« Épanouissement intégral », « réalisme intégral », « vérité intégrale », « critique intégrale », « vision intégrale », « beau intégral », « humain intégral », bref le qualificatif est employé à tout vent. C'est pourquoi on pourrait désigner le

⁵ « Le roman a trop de vogue pour qu'on puisse l'écartier définitivement. On lui confie alors une mission didactique : la vulgarisation de notre histoire nationale » (Gagnon, 1983 : 108).

poids argumentatif des démonstrations théoriques de Lectures de « vacuité intégrale » ou art de discourir élégamment avec des assises floues, mais ancrées dans la foi en Dieu et dans la nécessité de purifier les lectures. Il faut bien comprendre que l'« échec » de Lectures, au milieu du siècle, signale l'exigence d'un nouveau discours, différent de celui qui s'appuie sur le théocentrisme. En d'autres temps, les principes scandés par Lectures auraient peut-être trouvé entendeurs. Mais ces apôtres de la bonne lecture prêchent désormais dans le désert, ou plutôt à une collectivité qui n'appartient plus à son monde. (Viens, 1998 : 296.)

Le « réalisme intégral » de *Lectures* ne serait ainsi qu'une stratégie démagogique, son « réel » coïncidant toujours avec un « vide » argumentatif. Or, cette vacuité rhétorique qui qualifie selon Viens le système de pensée de *Lectures* est elle-même reprochée par les membres de la revue à leurs détracteurs et adversaires idéologiques. Critiquant une certaine littérature moderne, Bertrand écrit par exemple qu'il « y a là plus que l'accumulation de mots lourds et prétentieux, mais l'expression exhaustive des faiblesses idéologiques qui sont à la source des aventures littéraires d'aujourd'hui » (Bertrand, 1951a : 240). Encore, le Révérend Dom Raoul Hamel, o.s.b., alors professeur à l'Université de Sherbrooke, signe une petite rubrique dans le journal *Le Devoir* à l'occasion du lancement de la revue *Lectures*, dans laquelle il fait justement la promotion du rigorisme du périodique : « *Lectures* a un caractère plus scientifique. Et c'est bien. Ça nous aidera à nous défaire un peu de ce goût du vague et de l'imprécis qui nous caractérise trop » (Hamel, 1946 : 6). La solution de continuité entre le système axiologique des catholiques et des laïcs établit une aporie que le présent travail, en se rendant intérieures les valeurs de *Lectures*, souhaite dépasser.

Enfin, si la revue *Lectures* obtient le soutien de toute une partie de l'épiscopat, elle rencontre aussi des résistances, que ce soit par l'indifférence de certains (Bertrand, 1948c : 257 ; Martin, 1950 : 6 ; Bertrand, 1950a : 257), ou l'opposition de quelques autres⁶. En sommes, le religieux n'existe pas ; il n'y a toujours que « des

⁶ Qu'on pense seulement à l'opposition farouche des pères Paul-Aimé Martin et Edmond Desrochers, « que d'aucuns ont même surnommée la guerre des Jésuites » (Savard, 2003 : 10) et qui mina grandement les projets de Martin.

religieux ». À cet égard, le présent travail ne prend pas pour objet un quelconque catholicisme du XX^e siècle, mais bien surtout le discours de l'acteur principal de la revue *Lectures* tel qu'il est lui-même en réaction à certains discours de l'époque, et de fait interprété par eux, soit Théophile Bertrand, premier rédacteur en chef de la revue (1946–1951).

Babel est en réparation

Ce n'est tout de même pas vrai ce qu'on nous dit ! Ce n'est pas que cela la condition humaine ! (Roy, 1959 : 99.)

La vérité est laide : *nous avons l'art* afin que la vérité ne nous tue pas⁷. (*FP XIV* : 16 [40].)

Dans le numéro d'avril 1949, Théophile Bertrand aborde les propos d'Adrienne Choquette tenus à l'occasion d'une conférence du comité « Votre auteur préféré » :

[à] l'entendre, la plupart des gens qui lisent chez nous et la majorité des critiques souffriraient d'une véritable hantise de la moralité, de la moralité entendue dans un sens prude et valésien ; ils souffriraient surtout de l'obsession du péché de la chair. (Bertrand, 1949b : 449.)

La critique soutenue par Choquette est celle, typique, d'un ascétisme chez les religieux, notamment au regard du corps et de la sexualité. Or, le combat de *Lectures* n'est pas celui de la moralité de la chair, mais de la moralité du « sens » accordé à la vie par la modernité : « Ce qui frappe l'attention, c'est que l'homme véritable est détruit non pas tant par la violence, la misère ou la débauche, que par “une logique qui le dissout” » (Bertrand, 1951c : 337).

Le problème de la violence, de la misère et de la débauche – trois grands thèmes bibliques du sermon chrétien – est abandonné au profit d'une « logique » plus grave encore qui « dissout » l'humain ; la critique de Bertrand est ici non seulement éminemment moderne, mais pertinente ; Roland Barthes soutient qu'alors que pour « tous les grands récitants du XIX^e siècle, le monde peut être pathétique,

⁷ Sur les références et la liste des abréviations utilisées pour l'œuvre de Friedrich Nietzsche, on se reportera à la section « Abréviations » de la bibliographie.

mais [...] pas abandonné, puisqu'il est un ensemble de rapports cohérents » (Barthes, 2002a : 190), la « modernité commence avec la recherche d'une littérature impossible » (*ibid.* : 194). Ce n'est pas, dit encore Barthes, « que la littérature soit détruite ; c'est qu'elle n'est plus gardée » (Barthes, 2002b : 444).

La littérature moderne est indissociable de la mort de Dieu, qui désagrège les principes et valeurs fédérant la société, et la met face à l'impossible surmontement de sa propre faillite. Pour Nietzsche, il y a nihilisme lorsque « *les valeurs suprêmes se dévalorisent* » (*FP XIII* : 9 [35]). L'absence de valeurs hiérarchisant la vie, l'orientant et lui donnant un sens éparpille la volonté qui, dès lors, n'a plus assez de force pour vouloir la *santé* ; la vie devient décadente. La philosophie nietzschéenne n'interroge pas les valeurs, mais « *la valeur de ces valeurs elle-même* » (*GM*, préface : §6). Elle n'a pas pour but d'affirmer une quelconque vérité, mais bien la santé (*GS* : §383), c'est-à-dire l'intensification de la vie, son affirmation selon le principe de la volonté de puissance. La particularité de la modernité vient toutefois de sa désillusion, fondement de sa dérégulation ; les valeurs suprêmes de l'époque ne se sont pas effondrées par l'ascension de nouvelles valeurs unificatrices, mais par le scepticisme et le relativisme dépourvu de hiérarchie :

Le nihilisme apparaît aujourd'hui *non* parce que le dégoût de l'existence serait plus grand qu'autrefois, mais parce qu'on est devenu méfiant en général à l'égard d'un « sens » du mal, ou même de l'existence. (*FP XII* : 5 [71] 4.)

L'entreprise du philosophe allemand vise de fait, devant le constat de la mort de Dieu, à contrecarrer l'eschatologique avènement du « dernier homme », l'humain pétri de vérités, relativiste à l'excès, incapable de se surmonter et de créer de nouvelles valeurs⁸.

On découvre étonnamment quelques points de rencontre entre le projet de Nietzsche, qui s'est autoproclamé l'Antéchrist, et le projet de *Lectures*. Loin de considérer la littérature comme une fable, Bertrand rappelle que son statut se confond avec celui de la réalité ; l'oubli du réalisme intégral, le culte de « l'art pour l'art » (Bertrand,

⁸ Voir *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Ô malheur ! Il vient, le temps où l'homme ne projette plus la flèche de son désir par-dessus l'homme et où la corde de son arc a désappris à vibrer » (*APZ* : 26).

1946a : 13) et de « l'autonomie du beau » (Bertrand, 1946b : 75) pousse l'artiste à cultiver des chimères :

Il arrive à l'artiste, à force de s'abstraire dans sa spécialité, de ne plus voir dans les objets que la forme et dans les faits qu'une matière à peindre. Tout son être est concentré dans son regard ; tout son objet se ramasse en surface... Quand il regarde, les objets lui apparaissent comme des images d'eux-mêmes, et de là naît cette « indifférence du contenu » que d'honnêtes artistes affichent d'une façon naïve... Mais ce que les artistes en question devraient se dire, c'est qu'ils sont seuls à concevoir les choses ainsi. S'ils traitent le réel comme une image, le public fait l'inverse, il traite l'image comme du réel. Il ne la voit pas seulement, il la vit. Et qui des deux a raison ? Il nous semble à nous que ce n'est pas l'artiste⁹.

Par un singulier renversement, le religieux, agent de l'ascétisme par excellence, se fait le porte-parole d'un « réalisme intégral », et reproche à l'artiste, manifeste héritier du Parnasse, de renoncer aux « objets », de ne les concevoir que dans la perspective de l'œuvre à faire ; il est impératif, prêche Bertrand, que l'artiste cesse de traiter le « réel comme une image ». Nietzsche recense quatre types d'humains qui appartiennent pour lui à la *vita contemplativa*, et qu'il oppose à la *vita activa*. Ces derniers, qu'il classe en ordre décroissant sont le religieux, l'artiste, le philosophe et le scientifique (A : §41).

Le religieux et l'artiste sont ainsi tous deux « ascétiques¹⁰ », au sens où ils spiritualisent leur existence, la transforment en idée, en esprit ; aussi est-il étonnant de voir le religieux en taxer l'artiste. Que le religieux se fasse le représentant du « réalisme », et qu'il reproche à l'artiste sa posture « ascétique », indique un renversement, sinon dans la doctrine (car on verra que ce sont toujours les mêmes valeurs qui interprètent le monde), du moins dans l'argumentation de celle-ci. Plus encore, le passage susmentionné permet au catholique de rappeler la puissance d'engendrement de la littérature, laquelle crée du réel. Cette conception éminemment moderne de la littérature,

⁹ Propos tenus par Antonin-Gilbert Sertillanges (cité par Bertrand, 1949b : 453).

¹⁰ Le terme « ascétique » renvoie, comme beaucoup d'autres dans l'œuvre de Nietzsche, à plusieurs sens selon le contexte. Dans le cadre de cet article, la définition retenue est principalement celle de l'ascétisme comme dévalorisation du monde sensible et matériel, de tout le domaine de l'ici-bas au profit d'un au-delà : comme oublié du corps (Astor, 2017 : 63).

tardive encore, qui ne peut être venue qu'à une époque où le « vrai » s'est démultiplié, légitime paradoxalement la nécessité d'assainir les lectures aussi bien par la censure que par la promotion des bonnes lectures : il faut changer le réel par la littérature. C'est pourquoi, face à ce monde fragmenté, à cette littérature moderne qui inquiète la langue, on opposera une littérature de l'ordre : « Dans le pêle-mêle actuel des idéologies et la confusion babélique du langage, il convient, en premier lieu, de définir les termes qui coiffent ces lignes : littérature et humanisme » (Bertrand, 1946b : 70).

En comparant d'abord la modernité à une nouvelle ruine de la tour de Babel, la mission chrétienne, ironiquement, devient celle de sa réparation : tandis que les modernes affirment que « si une seconde langue ne venait troubler et libérer “les certitudes du langage” il n'y aurait pas de littérature » (Barthes, 2002c : 785), l'ancienne critique, dans laquelle on reconnaît la position de *Lectures*, ne tolère pas « que le langage puisse parler du langage » (*ibid.* : 761), et vise de fait à redonner à l'humanité *une* langue unifiée, que l'aventure moderne ne viendrait pas inquiéter. Qu'une littérature traitant du langage lui-même soit interdite vient peut-être de ce que le langage soit le siège de Dieu, comme Jacques Lacan le suggère :

Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le *dieu* – le *dieur* – le *dire*. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. (Lacan, 1975 : 44.)

Autrement dit, le langage engendre comme par un lien nécessaire l'hypothèse de Dieu.

Pour refouler cette nouvelle humanité, cette nouvelle littérature, l'une et l'autre du fragment, de l'éclat et du désordre, Bertrand propose ses propres définitions de l'humanisme et de la littérature :

Or, ce qui caractérise un tel humanisme, c'est son réalisme authentique. L'homme dont il s'agit pour lui, dans l'élaboration de sa science et la poésie de ses jeux, n'est pas un homme abstrait, une essence étoilée au ciel d'une spéculation *idéaliste*. Son sujet est l'homme réel, tel qu'il se présente dans l'histoire, avec ses facultés spécifiquement humaines, avec ses puissances instinctives, les mystères de son subconscient, et surtout avec les surplus de la vie surnaturelle. Cet homme concret, substantiellement

composé de matière et d'esprit, est une personne qui, dans le développement harmonieux de ses virtualités, doit tendre à la fin à laquelle elle est destinée par l'amour miséricordieux de son Créateur et par les aspirations de sa nature. Les voies qui conduisent à cette fin sont multiples, proportionnées aux facultés diverses de cette personne qui trouve dans la matière son principe d'individuation. La morale mène au *bien*, proportionné à la volonté ; la science, dans le sens fort des Anciens, livre le *vrai*, aliment de l'intelligence ; l'art exprime le *beau*, pour le ravissement des sens. Triple montée spirituelle, qu'on se sent confus de cadastrer ainsi, tant elles s'entrecroisent, s'interfèrent et s'harmonisent dans la conquête d'une unité transcendante. (Bertrand, 1946b : 74.)

Mais au fond, dira plus tard Bertrand,

[...] toutes ces réflexions se ramènent à une réalité qui s'exprime dans ce terme lumineux : l'ordre. Et comme il s'agit du beau, du beau esthétique, du beau littéraire, il s'agit donc de l'ordre concrété, réfracté, diffusé dans le sensible, splendeur de l'être qui rayonne par tous les interstices de la matière. L'ordre, qu'on l'appelle harmonie, mesure, eurythmie, proportion ou de quelque autre vocable, est au fond l'âme du beau comme il est le secret de la paix, du bonheur. (Bertrand, 1948a : 194.)

On trouve dans ce passage une synthèse capitale pour la réflexion de Bertrand. La littérature a pour but, à une époque de chaos et de fragmentation, de faire la promotion de l'ordre, et de la faire par des œuvres que l'on pourrait dire « harmonieuses » – l'ordre est en effet « harmonie », « mesure », « eurythmie », « proportion ». Cette posture, *Lectures* la tient jusqu'à la fin de la décennie. En 1960, Paul-Émile Roy soutient ceci : « Notre monde intellectuel ressemble trop souvent à un chaos dans lequel les objets de notre connaissance pullulent, pêle-mêle, sans ordre, sans signification, dans une confusion totale » (Roy, 1960 : 194). Il ajoute encore que la « culture implique une vision unifiée du réel parce que la vérité est une. Elle redoute l'éparpillement et le dilettantisme, les modes et les apparences » (*ibid.* : 195).

Face à une littérature qui favorise « les apologistes du désordre et du déséquilibre¹¹ », *Lectures* fait la promotion d'une écriture de l'ordre, à la pensée lumineuse, au style pondéré :

Le beau, en littérature comme dans tous les arts, et comme dans la nature, naît de la rencontre des conditions mêmes de l'ordre : l'intégrité, la proportion et l'éclat. Qu'une de ces conditions manque, l'« ordre lumineux », expression adéquate de la beauté, décline. Des écrivains, des artistes, et surtout certains théoriciens de l'art veulent bien la luminosité et toute la luminosité ; mais ils la veulent en dehors de l'ordre, dans leur ordre à eux, comme leur beauté à eux, toute tirée d'eux-mêmes. Ces artistes acceptent volontiers l'éclat ; mais ils pèchent facilement contre la proportion et j'entends ici d'abord la proportion première, celle qui préside aux épousailles de l'« objet » et du « sujet » ; ils pèchent surtout, dans leur mépris de réalités fondamentales, contre l'intégrité, l'intégrité même du beau, « splendeur de l'ordre ». J'ai déjà baptisé cette attitude un anthropothéisme de l'art, forme ultime de l'individualisme, et j'écrivais alors : « On érige en doctrine absolue l'exaltation de l'indétermination ; on postule, sans s'en apercevoir, la primauté des causes matérielle et efficiente et ce malheur arrive – ô ironie ! – justement alors que les artistes prétendent, quand ils philosophent, se tenir dans la pure ligne formelle du beau ». (Bertrand, 1946a : 13–14.)

Bertrand s'érige ici contre le culte de l'éclat, contre son autonomie toute puissante, qui révoque la « proportion » entre l'« objet » et le « sujet », qui affirme donc la primauté du sujet, son « individualisme » au détriment du « réel ». Cette approche de la littérature, essentiellement réparatrice, cherche, contre la modernité, à faire la promotion d'une réalité encore une.

Or, lorsqu'il écrit que l'on « érige en doctrine absolue l'exaltation de l'indétermination », l'homme de foi n'est pas loin de la pensée nietzschéenne, laquelle, fondamentalement, hiérarchise. La fonction que prête Bertrand à la littérature est encore plus proche du philosophe : « il ne s'agit plus de dénuder le réel, mais de “créer” » (Bertrand, 1946b : 72). Dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche soutient la thèse selon laquelle sans l'art, sans la tragédie, les Grecs n'auraient pas toléré de vivre : « Le Grec connaissait les

¹¹ Propos tenus par Maurice Edgar Coindreau (cité par Bertrand, 1946b : 73).

terreurs et les horreurs de l'existence, mais il les masquait pour pouvoir vivre » (*EP, VD* : 55). Contre toute attente, le philosophe qu'on a entendu dire « j'abhorre le christianisme d'une haine mortelle » (*FP XIV* : 14 [123]), quelque soixante ans plus tard à peine, est étrangement – quoique partiellement, bien sûr – rattrapé par des chrétiens, de telle sorte qu'on les entend dire ensemble : « l'art de la modernité s'oppose en tous points à l'épanouissement de la vie » (Wotling, 2012 : 180).

Or, s'il s'agit pour Nietzsche de créer afin de masquer la vacuité de l'existence, les « illusions » ne sont pas à dissiper, comme en opposition à la vérité : l'humain n'a aucun rapport avec la vérité ; il n'a toujours affaire qu'à des apparences et à des relations :

Demander un *mode d'expression adéquat est absurde* : il est inhérent à la nature d'une langue, d'un mode d'expression, de n'exprimer qu'une simple relation... La notion de « vérité » est *dénuée de tout sens*... tout le domaine du « vrai » et du « faux » ne se rapporte qu'à des relations entre des êtres, non à l'« en-soi »... *Absurde* : il n'y a pas d'« être en soi », (ce sont les relations qui constituent des êtres). (*FP XIV*, 14 [122].)

Ce n'est pas seulement la notion de vérité qui est ainsi révoquée, mais sa valeur :

Que la vérité vaille plus que l'apparence, ce n'est rien de plus qu'un préjugé moral ; c'est même la supposition la plus mal prouvée au monde. Qu'on se l'avoue donc : il n'y aurait absolument aucune vie si elle ne reposait sur des appréciations perspectivistes et des apparences [...]. (*PBM* : §36.)

De fait, l'art sert à masquer le vide de sens qui creuse l'existence :

La spécificité de l'art tient précisément à ce qu'il est par nature sanctification du mensonge, de l'illusion, du devenir : en tant que jeu et métamorphose des formes, il s'accorde à l'incessante activité interprétative qui est la condition de toute vie. (Wotling, 2012 : 184.)

Or, devant les artistes modernes qui dénudent le réel et en montrent l'absurdité, Bertrand prêche justement pour une littérature qui « créerait » du sens et lutterait contre la mise à nu du réel. Si Bertrand et Nietzsche s'entendent non seulement sur la nécessité de

« créer », de produire par l'art afin de surmonter la difficulté que représente l'existence, mais aussi sur la nécessité de hiérarchiser la vie par un système axiologique¹², la différence entre les deux penseurs reste immense, et concerne tout entière la notion de « nihilisme ».

Bien que l'un et l'autre voient un pressant danger dans l'avènement du réel en tant que « chaos », en tant que somme désorganisée, non hiérarchisée, relativiste à l'excès, le premier la nie pour lui substituer l'unité de Dieu, pour y réintroduire des principes unificateurs et transcendants, tandis que le second y voit une heureuse fatalité, appelant un surmontement : « Il nous faut d'abord vivre le nihilisme », affirme Nietzsche (*FP XIII*, 11 [411]), mais pour en triompher. Aussi promet-il de favoriser lui-même « l'invention d'une religion ou d'une métaphysique encore plus sévères, authentiquement nihilistes » (*FP XI*, 34 [204]) – en quoi l'on reconnaît sa doctrine de l'éternel retour (Wotling, 2012). L'absence de sens dernier devient pour l'esprit libre, pour celui qui affirme le nihilisme de l'existence, l'occasion de créer, non de désespérer :

Les hommes ont cru, durant des millénaires, que leur vie avait un sens déjà défini, que, venant au monde, ils venaient *au sens*. Ils découvrent que ce n'est pas le cas. De là l'angoisse et la dérégulation nihilistes : si Dieu est mort, « n'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? ». Mais, corrélativement à ce néant de sens, l'« homme héroïque » découvre l'immensité de sa liberté. Il se découvre créateur, donateur de sens ; il s'émerveille. Créer ce qui a de la valeur [...], voilà qui lui semble un défi à sa mesure, digne de son nouveau courage. (Conche, 2020 : 54–55.)

En somme, Nietzsche affirme le caractère tragique de l'existence – son immense complexité, son devenir perpétuel, étranger à toute stabilité¹³, à toute vérité – et s'en saisit non seulement comme

¹² « L'intoxication de la tête moderne, sujet de suprême importance pour le catholique puisqu'il s'agit de la culture et que, dans une perspective catholique, ce problème de la culture, qui en est un de fidélité à une hiérarchie de valeurs avant d'être une question d'érudition, de technique ou d'organisation, commande la solution de tous les autres problèmes » (Bertrand, 1946c : 193).

¹³ En effet, la « pensée fondamentale, largement développée, de Nietzsche, est qu'il n'y a pas d'un dans le sens de la permanence. L'unité n'est unité que comme

possibilité, mais aussi comme devoir éthique afin de créer ce qui a de la valeur. Nihiliste, Nietzsche l'est, mais « actif » : c'est-à-dire qu'il se ressaisit du nihilisme pour créer à partir de lui, le dépassant de fait. De son côté, Bertrand refuse de vivre ce caractère tragique de l'existence pour lui préférer Dieu et ses principes derniers. Celui qui se dit « réaliste intégral » se retrouve ainsi à nier la complexité du réel, pour lui préférer un suprasensible ascétique.

Le style fragmenté de Marcel Proust (Fraisie, 1988 : 306), elliptique de Louis-Ferdinand Céline (Henry, 1994 : 124) ; la surimpression fantasmagorique de du comte de Lautréamont (Blanchot, 1963 : 81), le silence de Stéphane Mallarmé (Becdelièvre, 2008 : 100), etc., témoignent au tournant du siècle d'un changement de paradigme : chaque fois, un langage inquieté par sa propre faillite se mesure à la nécessité d'engendrer du sens sans pour autant ressusciter Dieu. Tandis que Bertrand souhaite le retour d'une littérature qui produirait du sens, mais pour le suturer, la littérature moderne, loin de toute visée réifiée de la langue ou du monde, engendre un sens partiel, fragile, transitoire ; or, cette approche du sens, loin de consister en un renoncement, est l'unique mode d'affirmation d'un réel redevenu infini. L'enjeu est tout entier axiologique : si l'on croit que le réel est unifié en Dieu, alors les artistes modernes sont décadents ; mais si l'on croit plutôt que le monde, avec la mort de Dieu, « nous est redevenu "infini" une fois de plus » (*GS* : §374), alors les artistes modernes qui s'affairent à affirmer *dans la langue* la dislocation des valeurs, de la grammaire¹⁴, et à créer à partir d'elles, sont nihilistes actifs.

organisation d'oppositions et d'alliances entre quantas de puissance. Ce ne sont que les "relations" ainsi obtenues qui "constituent des êtres" » (Müller-Lauter, 2020 : 104).

¹⁴ La littérature du XX^e siècle s'est d'abord et surtout affrontée à la matière langagière elle-même, par quoi chaque grand œuvre a répété pour lui-même cet exercice appelé de ses vœux par Nietzsche, soit l'exorcisme de la langue : « Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire... » (*CI* : 78).

Sorciers et avatars...

Les colonnes du Ciel ont leur pied dans l'abîme.
(Michelet, 1966 : 41.)

De cette manière, sous prétexte de bâtir des églises à Dieu, l'art se développait dans des proportions magnifiques. (Hugo, 1988 : 287.)

Pour Nietzsche, une force dominante – comme le fut, par exemple, le catholicisme – connaît en quelque sorte deux destins principaux : soit elle se supprime elle-même en se spiritualisant – « elle finit comme toute bonne chose sur terre, *en se supprimant elle-même* » (*GM*, II : §10) –, soit elle se renverse dans son contraire : « on peut faire dériver toutes les bonnes pulsions des mauvaises » (*PBM* : §23). Nietzsche révoque à cet égard les dichotomies et les opposés ; il ne voit plus dans un opposé « *le contraire, mais l'ébauche nécessaire de l'autre* » (*HTH*, I : §107. Voir aussi *PBM* : §2). Encore : « Pour pouvoir ériger un sanctuaire, *il faut jeter à bas un sanctuaire* : c'est la loi – que l'on me montre le cas où elle n'est pas vérifiée ! » (*GM*, II : §24) Le destin d'un type d'humain obéit spécifiquement à cette règle : celui de la *vita contemplativa*. On reprendra ici l'argumentation nietzschéenne de cette question, moins pour sa valeur historique qu'heuristique.

Nietzsche compte, comme on l'a dit, quatre types principaux de contemplatifs : le religieux, l'artiste, le philosophe et le scientifique. Mais le contemplatif, dans l'histoire de l'humanité, est d'abord un humain affaibli :

Dans les époques brutales, dominées par les jugements pessimistes sur les hommes et le monde, l'individu, assuré de la plénitude de sa force, cherche toujours à agir conformément à ces jugements, donc à traduire la représentation en action, par la chasse, le pillage, l'agression, les sévices et le meurtre, ainsi que par les simulacres affaiblis de ces actions, seuls tolérés, à l'intérieur de la communauté. Si sa force décline, s'il se sent fatigué, ou malade, ou mélancolique, ou rassasié et donc momentanément sans désirs et sans convoitises, il est alors relativement meilleur, c'est-à-dire moins nuisible, et ses représentations pessimistes ne s'extériorisent plus qu'en paroles et en pensées. (*A* : §42.)

Ces natures contemplatives, les hommes de la *vita activa*, dit Nietzsche, les auraient chassées, voire tuées. Mais c'était sans compter sur l'ingéniosité de ces premiers hommes, lesquels sont toujours décrits dans l'œuvre nietzschéenne comme plus malins, plus subtils, plus spirituels :

[...] on aurait volontiers méprisé et chassé de la communauté de tels hommes qui n'agissaient pas suffisamment ; mais il y avait là un danger, – ils avaient exploré les superstitions et repéré la trace des forces divines, on ne doutait pas qu'ils ne disposassent de moyens d'action inconnus et puissants. Voilà le cas que l'on faisait de *la plus ancienne race de natures contemplatives*, – méprisée dans la mesure où on ne la craignait pas. (*Ibid.*)

En somme, parce qu'ils ne s'extériorisent pas, ne se « dépensent » pas, les contemplatifs ont pour ainsi dire un surcroît de force qu'ils peuvent gaspiller ; et de la sorte, chaque fois qu'il se crée, par un gain de conscience, quelque chose, il est investi par les contemplatifs qui y insufflent de l'« esprit ». Si la conscience n'est pas produite par le contemplatif, elle est pour ainsi dire sa glaise : il est le gaspilleur qui l'investit.

Le religieux est le type contemplatif le plus commun, car il inspire davantage la crainte que ses homologues. Aussi est-ce seulement par lui que d'autres types de contemplatifs peuvent apparaître :

[...] l'esprit philosophique a toujours dû commencer par emprunter le déguisement et le cocon des types *préalablement fixés* du contemplatif, prêtre, magicien, devin, religieux de manière générale, pour *être* simplement *possible* dans une certaine mesure. (*GM*, III : §10.)

L'ascétisme du philosophe, selon Nietzsche, est même dû à ce caractère nécessaire de son apparition – c'est-à-dire sous les aspects du religieux :

[...] pendant la période la plus longue, la philosophie *n'aurait pas été possible du tout* sur terre sans une enveloppe et un habillage ascétique, sans une mécompréhension ascétique d'elle-même. (*Ibid.*)

C'est encore au contemplatif qu'on doit la science, et cela non seulement parce que les artistes du verbe l'y ont préparé en créant la foi dans la vérité découverte, mais aussi parce qu'ils ont insufflé la faim pour les « vérités » cachées :

« Croyez-vous que les sciences auraient pu jamais se développer et grandir, si elles n'avaient eu pour avant-garde les magiciens, les alchimistes, les astrologues et les sorcières dont les promesses et les mirages devaient d'abord susciter la soif, la faim, l'agréable avant-goût des puissances *cachées et interdites* ? » (GS : §300.)

En somme, astrologue, sorcier et prêtre se spiritualisent en scientifique, artiste et philosophe. Or, les « temps sont révolus où l'Église possédait le monopole de la méditation, où la *vita contemplativa* était toujours en premier lieu *vita religiosa* » (GS : §280). Il faut à cet égard affirmer non seulement la *vita activa*, mais aussi la *vita contemplativa* – les allers-retours de Zarathoustra, de sa montagne au peuple (du contemplatif au législateur), en étant la parabole. Nietzsche affirme l'intimité de l'ascétisme, de la philosophie et de l'art : « un certain ascétisme [...] fait partie des conditions favorables à la suprême spiritualité » (GM, III : §9). Mais c'est un ascétisme qui n'abdique pas, ne renonce pas à la vie : « Cela n'a rien à voir avec la solitude de la *vita contemplativa* du penseur : quand il *la* choisit, il ne veut en aucune façon renoncer » (A : §440).

Enfin, Nietzsche synthétise sa pensée dans cet aphorisme célèbre :

Pour l'exprimer de manière claire et évidente : c'est le *prêtre ascétique* qui a offert jusqu'à l'époque la plus récente la forme de chenille, repoussante et ténébreuse, sous laquelle seule on permit à la philosophie de vivre et de ramper... Cela a-t-il vraiment *changé* ? L'animal ailé, multicolore et dangereux, l'« esprit » qu'abritait cette chenille, a-t-il réellement fini, du fait d'un monde plus ensoleillé, plus chaud, plus lumineux, par jeter sa soutane aux orties et se voir autorisé à accéder au jour ? Existe-t-il dès aujourd'hui assez d'orgueil, de sens du risque, de courage, d'assurance, de volonté de l'esprit, de volonté de responsabilité, de *liberté de la volonté* pour que désormais sur terre, le « philosophe » soit vraiment – *possible* ?... (GM, III : §10.)

Nietzsche soutient que l'on est « tenu de penser la vie selon le principe qu'aucune nature ne fait de sauts » (*HTH*, II, *VO* : §198). De fait, les types contemplatifs tardifs, que ce soit l'artiste, le philosophe ou le scientifique n'apparaissent pas d'eux-mêmes, comme *ex nihilo*, mais à partir du sorcier, de l'astrologue, du prêtre. Le projet nietzschéen ne se conçoit que très difficilement à l'extérieur de son concept d'« élevage » (voir Wotling, 2012), lequel suppose la possibilité, à très long terme, et par un travail sur les pulsions, de « produire » des types d'existence, d'en déterminer l'émergence, l'humain étant « l'*animal qui n'est pas encore fixé de manière stable* » (*PBM* : §62).

L'ascétisme, dans la conception nietzschéenne, se définit comme dévalorisation du sensible et du physique au profit de la surévaluation d'un au-delà des phénomènes. La doctrine chrétienne, en promettant justice et bonheur éternel au paradis, y déporte les attentes de ses fidèles, qui deviennent de fait remarquablement résilients aux épreuves de la vie, capables d'endurer sans chercher à les transformer des conditions d'existence particulièrement difficiles : par un tour de force, le christianisme permet à une vie dégénérative, qui ne surmonte plus ses souffrances, mais les supporte, de se maintenir, et de se reproduire. Or, en professant pendant deux millénaires l'incomplétude du monde sensible, qui ne trouverait son achèvement qu'en Dieu, et en enseignant le renoncement à l'ici-bas au nom d'un bonheur et d'une justice promise au ciel, l'Église a créé un humain que l'on peut dire « ascétique » ; en ceci d'abord que c'est un type d'existence pour qui le monde sensible ne porte pas, comme en lui-même, son sens dernier ; en cela ensuite qu'il est capable de créer, même face au manque de sens inhérent à la vie. Autrement dit, élevé pour renoncer à la vie, cet humain se découvre à terme capable de renoncer à Dieu ; habitué à un monde sensible décompleté, il ne ressent pas le besoin, découvrant la mort de sa figure tutélaire, de le compléter par une nouvelle idole. Rendu familier de ce réel dépourvu de fins dernières, de transcendance et de métaphysique, mais pareillement, rendu suffisamment artistique pour se créer heureux face à lui, cet humain se reconnaît comme ce fruit bimillénaire suspendu à la branche de l'ascétisme chrétien, enfin capable, la découvrant, d'affirmer la mort de Dieu.

Qu'historiquement Dieu doive se renverser lui-même – retourner contre lui ses propres principes et se battre en brèche –, constitue un

trope de l'œuvre nietzschéenne (voir *APZ* : 311 ; *PBM* : §55 ; ainsi que *XV* : 141, cité par Jaspers, 2003 : 23). La thèse défendue par la présente étude vise moins ces sortes de renversements que la mise à jour d'une condition historique de la modernité, comme Nietzsche en fait la démonstration dans le second traité de sa *Généalogie de la morale*. Nietzsche s'intéresse, en une suite de paragraphes célèbres, à la promesse, à cette « tâche paradoxale que la nature s'est fixée eu égard à l'homme » : « élever un animal qui *soit en droit de promettre* » (*GM*, II : §1). La faculté de promettre est d'autant plus étrange qu'elle suppose une mémoire, et ce au sein d'une nature où domine la « *tendance à l'oubli* » (*ibid.*). La mémoire, soutient Nietzsche, trouve dans « la douleur l'auxiliaire le plus puissant de la mnémonique » (*ibid.* : §3). Le philosophe conclut ainsi que les montants de violence de la préhistoire, ses « prescriptions rituelles les plus cruelles » (*ibid.*), avaient pour but d'imprimer dans la chair la mémoire. Or, tout comme cet humain fut « *rendu calculable* » (*ibid.* : §2) par un élevage millénaire, pareillement l'humain moderne fut rendu capable d'affronter l'absence de sens transcendant. En somme, de même encore que c'est « grâce à la moralité des mœurs et à la camisole de force sociale » – au prêtre –, que c'est donc par la décadente notion de culpabilité, qui rendit claires à l'humain toutes ses activités mentales, que fut possible « *l'individu souverain* » (*ibid.*), capable de promettre parce qu'il se connaît et se surveille, de même, c'est grâce à une forme d'ascétisme dite nihiliste passive, laquelle façonna un humain capable de tolérer un monde sensible dépourvu de sens dernier, que fut possible le nihilisme actif.

Le dernier soubresaut de l'Évangile

Ma santé réside en ma capacité organique de métamorphose et de choc : je suis, à moi seul, une vivante et interminable pentecôte. (Aquin, 1993 : 26.)

L'aventure apostolique de *Lectures* est indissociable de son contexte sociohistorique, et notamment de cette décennie dite de « l'humanisme chrétien », où la parole de l'Évangile est prise d'un puissant et dernier soubresaut. Au Québec du moins, cette décennie se révèle être, avant que les littéraires laïcs ne la thématisent plus largement à partir des années 1960, la scène des derniers moments

de l'Église, mais travaillée par les religieux eux-mêmes¹⁵. Avec une rare clairvoyance, les membres de *Lectures* réinventent *in extremis* l'argumentaire chrétien, le renversent même pour se faire les apôtres du réel.

En somme, l'humanisme intégral tel que le professe *Lectures* donne à voir ce moment où l'Église, comprenant que c'est cet ascétisme qu'elle a façonné qui ronge sa doctrine de l'intérieur – qu'elle se fait donc renverser par le propre principe de sa doctrine –, entreprend de faire la promotion du réel. Encore, cette position n'est possible que parce que la modernité est essentiellement nihiliste. C'est ainsi de se retrouver face à cette humanité qui affirme la fragmentation du réel et de la vie, que survient la possibilité, pour les collaborateurs de *Lectures*, de s'en revendiquer comme les défenseurs. Autrement dit, c'est la nécessité de s'opposer aux « prétentions de l'art pour l'art » (Bertrand, 1946a : 13) et à « l'autonomie du beau » (Bertrand, 1946b : 75) qui amène cette Église qui ne s'en est jamais souciée à défendre l'intégrité d'un engagement temporel¹⁶. Or, la présente étude montre que ce renversement n'a été rendu possible que parce que cette littérature contre laquelle s'est érigée *Lectures* affirmait elle-même un renversement inédit des valeurs : avec la modernité, les nihilistes actifs sont devenus les tenants du réel intégral.

L'analyse a permis de voir que seul le caractère éminemment particulier des enjeux de la modernité rendait possible ce renversement. C'est qu'en effet, l'affirmation du chaos, du désordre, voir même du laid et du dysharmonique devient, avec elle, éthique. C'est bien ce renversement que les collaborateurs de *Lectures*

¹⁵ Sur l'influence des catholiques de gauche dans l'avènement de la Révolution tranquille, on lira notamment *Les origines catholiques de la Révolution tranquille* (2008) de Michael Gauvreau, ainsi que *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille* (2002) écrit par É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren.

¹⁶ Ce n'est, en effet, qu'avec l'humanisme intégral que le projet de la nouvelle chrétienté n'apparaît « plus comme une œuvre divine à réaliser sur terre par l'homme, mais plutôt comme une œuvre humaine à réaliser sur terre par le passage de quelque chose de divin, qui est l'amour, dans les moyens humains et dans le travail humain lui-même » (Maritain, 1936 : 217).

manquent de percevoir. Il convient néanmoins de reconnaître leur clairvoyance ainsi que le sérieux avec lequel ils se sont attaqués au problème de la modernité. C'est avec beaucoup de discernement que les collaborateurs de la revue, et notamment Théophile Bertrand, luttent contre un « nouveau discours » nihiliste et décadent, et dont encore ils ont très bien cerné les assises. Seulement, l'aporie des systèmes axiologiques en conflit les empêche de comprendre pleinement le caractère affirmateur et éthique de cette modernité nihiliste.

Bibliographie

Les textes de Friedrich NIETZSCHE sont cités d'après l'édition de référence établie par Giorgio COLLI etazzino MONTINARI : Friedrich NIETZSCHE. 1968–1997. *Œuvres philosophiques complètes*. Paris : Gallimard.

Ainsi parlait Zarathoustra est toutefois cité dans la traduction de Georges-Arthur GOLDSCHMIDT (1983), et *Par-delà bien et mal*, ainsi que *Généalogie de la morale*, dans la traduction de Patrick WOTLING (2000a, 2000b).

- A *Aurore*
AZP *Ainsi parlait Zarathoustra*
CI *Crépuscule des Idoles*
FP *Fragments posthumes*, suivi du volume correspondant (IX à XIV).
GM *La généalogie de la morale*
GS *Le gai savoir*
HTH *Humain, trop humain*. Pour le volume II, VO désigne *Le voyageur et son ombre*.
NT *La naissance de la tragédie*
PBM *Par-delà bien et mal*
EP *Écrits posthumes*. VD désigne *La vision dionysiaque du monde*.

AQUIN, Hubert. 1993 [1968]. *Trou de mémoire*. Montréal : Bibliothèque québécoise.

ASTOR, Dorian. 2017. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris : Robert Laffont.

BARTHES, Roland. 2002a. « Le degré zéro de l'écriture ». Dans *Œuvres complètes I, 1942–1961*, p. 177–224. Paris : Seuil.

—. 2002b. « Leçon ». Dans *Œuvres complètes V, 1977–1980*, p. 429–446. Paris : Seuil.

—. 2002c. « Critique et vérité ». Dans *Œuvres complètes II, 1962–1967*, p. 759–801. Paris : Seuil.

BECDELIÈVRE, Laure. 2008. *Nietzsche et Mallarmé. Rémunérer le « mal d'être deux »*. Paris : Éditions de la transparence.

BERTRAND, Théophile, 1946a. « Propos sur le beau littéraire ». *Lectures*, vol. 1, no 1 (septembre), p. 13–17.

—. 1946b. « Littérature et humanisme ». *Lectures*, vol. 1, no 2 (octobre) 1946, p. 70–78.

—. 1946c. « Diagnostic culturel : tête et cœur ». *Lectures*, vol. 1, no 4 (décembre), p. 193–201.

—. 1947. « Propos sur la critique littéraire ». *Lectures*, vol. 2, no 3 (mai), p. 129–135.

- 1948a. « “La revue des lectures” à Radio-Collège ». *Lectures*, vol. 5, no 4 (décembre), p. 193–194.
 - 1948b. « La morale amie de l'art ». *Lectures*, vol. 4, no 4 (mai), p. 193–197.
 - 1948c. « Devant un bilan : s'éveillera-t-on enfin à des réalités tragiques ? ». *Lectures*, vol. 4, no 5/6 (juin-juillet), p. 257–259.
 - 1949a. « D'Yseult à Violaine ». *Lectures*, vol. 5, no 7 (mars), p. 388–393.
 - 1949b. « Turlupinage à “Votre auteur préféré” ». *Lectures*, vol. 5, no 8 (avril), p. 449–454.
 - 1950a. « Le Pape et les lectures ». *Lectures*, vol. 6, no 5 (janvier), p. 257–258.
 - 1950b. « Critères de la moralité d'une œuvre littéraire ». *Lectures*, vol. 6, no 8 (avril), p. 449–462.
 - 1950c. « La littérature catholique contemporaine au Canada français ». *Lectures*, vol. 6, no 9 (mai), p. 513–518.
 - 1951a. « La littérature mondaine ». *Lectures*, vol. 7, no 5 (janvier), p. 239–242.
 - 1951b. « L'importance du problème des lectures ». *Lectures*, vol. 7, no 6 (février), p. 290–293.
 - 1951c. « Littérature contemporaine, intelligence et liberté ». *Lectures*, vol. 7, no 7 (mars), p. 335–340.
- BLANCHOT, Maurice. 2016 [1963]. *Lautréamont et Sade*. Paris : Éditions de Minuit.
- CHAMMING'S, Louis. 2007. « Actualité d'Humanisme intégral : perspectives pour un nouvel âge de civilisation ». *Revue des sciences religieuses*, vol. 81, no 3, p. 353–368.
- CHARTIER, M^{er} Emile. 1953. « Un devoir moral et social ». *Lectures*, vol. 10, no 5 (janvier), p. 194–187.
- CONCHE, Marcel. 2020 [2009]. *Nietzsche et le bouddhisme*. Paris : Les belles lettres.
- DELISLE, Cynthia et Réjean SAVARD. 1998. « L'École de Bibliothécaires (1937–1962) : discours et formation ». *Documentation et bibliothèques*, vol. 44, no 4, p. 151–165.
- DROLET, Antonio. 1962. « L'Épiscopat canadien et les bibliothèques paroissiales de 1840 à 1900 ». *Rapport. Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 29, p. 21–35.
- ÉDITORIAL. 1952–1953. « Pour une action plus féconde ». *Lectures*, vol. 9, no 1 (septembre-juin), p. 3–4.
- 1959. « Si nous faisons le point... ». *Lectures*, Nouvelle série, vol. 6, no 2 (octobre), p. 34.
- FRAISSE, Luc. 1988. *Le Processus de la création chez Marcel Proust*. Paris : Corti.
- GAGNON, Claude-Marie. 1983. « La censure au Québec ». *Voix et Images*, vol. 9, no 1, p. 103–117.

- GAGNON, Gilbert. 1976. « Les idéologies des bibliothécaires canadiens-français (1951–1968) ». *Documentation et bibliothèques*, vol. 22, no 4, p. 169–179.
- GAUVREAU, Michael. 2008. *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. Montréal : Fides.
- HAMEL, Dom Raoul, o.b.s. 1946. « Lectures ». *Le Devoir* (21 septembre), p. 8.
- HÉBERT, Pierre. 2001. « La censure religieuse au Québec : deux ou trois choses que je sais d'elle... ». *Québec français*, no 120, p. 74–76.
- . 2016. « Les aventures d'Anastasia au Québec : censure cléricale et littérature (1840–1960) ». Dans *Les censures dans le monde : XIX^e–XXI^e siècle*, sous la dir. de Laurent MARTIN, p. 47–55. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- HÉBERT, Pierre, Yves LEVER et Kenneth LANDRY (dir.). 2006. *Dictionnaire de la censure au Québec : littérature et cinéma*. Montréal : Fides.
- HENRY, Anne. 1994. *Céline écrivain*. Paris : L'Harmattan.
- HUGO, Victor, 1988 [1831]. *Notre-Dame de Paris*. Paris : Livre de Poche.
- JASPERS, Karl. 2003 [1949] [1987]. *Nietzsche et le christianisme ; suivi de Raison et existence*. Paris : Bayard.
- LACAN, Jacques. 1975 [1972–1973]. *Séminaire XX, Encore*. Paris : Seuil.
- LAJEUNESSE, Marcel. 2018. « Le Bulletin de l'Association canadienne des bibliothécaires de langue française (ACBLF) (1955–1972) et la bibliothéconomie québécoise ». *Documentation et bibliothèques*, vol. 64, no 3, p. 5–12.
- LAJEUNESSE, Marcel et Pierre HÉBERT. 2018. « Censure et bibliothèques au Québec ». Dans *Tous ces livres sont à toi ! De l'Œuvre des bons livres à la Grande Bibliothèque (1844–2005)*. Catalogue de l'exposition inaugurale de la Grande Bibliothèque de la Bibliothèque nationale du Québec présentée du 29 avril 2005 au 31 janvier 2006, p. 95–107. Montréal : Bibliothèque nationale du Québec / Québec : Presses de l'Université Laval.
- LAMONDE, Yvan. 2008. « La Relève (1934–1939) : Maritain et la crise spirituelle des années 1930 ». *Les Cahiers des dix*, no 62, p. 153–194.
- LAPERRIÈRE, Guy. 1986. « Vingt ans de recherche sur l'ultramontanisme ». *Recherches sociographiques*, vol. 27, no 1, p. 79–100.
- LAPOINTE, Simon. 1996. « L'influence de la gauche catholique française sur l'idéologie politique de la CTCC-CSN de 1948 à 1964 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, no 3, p. 331–356.
- MARITAIN, Jacques. 1936. *Humanisme intégral*. Paris : Aubier.
- MARTIN, Paul-Aimé, c.s.c. 1946a. « À nos lecteurs ». *Lectures*, vol. 1, no 1 (septembre), p. 3–7.
- . 1946b. « Pour une action concertée ». *Lectures*, vol. 1, no 2 (octobre), p. 65–69.
- . 1950. « Au seuil d'une nouvelle année : Bilan et réflexions ». *Lectures*, vol. 7, no 1 (septembre), p. 3–6.
- MEUNIER, É.-Martin. 2007. *Le pari personnaliste*. Montréal : Fides.

- MEUNIER, É.-Martin et Jean-Philippe WARREN. 2002. *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*. Sillery : Éditions du Septentrion.
- MICHELET, Jules. 1966 [1862]. *La sorcière*. Paris : Flammarion.
- MICHON, Jacques. 1998. *Fides : la grande aventure éditoriale du père Paul-Aimé Martin*. Montréal : Fides.
- . (dir.). 2004. *Histoire de l'édition littéraire au Québec au XX^e siècle : le temps des éditeurs, 1940–1959*. Montréal : Fides.
- MIGNE, Jacques-Paul, c.s.c. 1847. « Dictionnaire des conciles. Tome deuxième ». *Encyclopédie théologique*. Paris : Aux ateliers catholiques du Petit-Montrouge.
- MOUNIER, Emmanuel. 1961 [1936]. *Manifeste au service du personnalisme*. Paris : Seuil.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. 2020 [1998]. *Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*. Paris : Allia.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1983 [1883]. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit de l'allemand par Georges-Arthur GOLDSCHMIDT. Paris : Livre de Poche.
- . 2000a [1886]. *Par-delà bien et mal*. Traduit de l'allemand par Patrick WOTLING, Paris : Flammarion.
- . 2000b [1887]. *La généalogie de la morale*. Traduit de l'allemand par Patrick WOTLING. Paris : Livre de poche.
- PERRIN, Luc. 2007. « Le contexte d'Humanisme intégral ». *Revue des sciences religieuses*, vol. 81, no 3, p. 341–351.
- RICHER, Julia. 1962. *Fides, œuvre d'apostolat intellectuel, 1937–1962*. Montréal : Fides.
- ROBERT, Lucie. 1989. *L'Institution du littéraire au Québec*. Québec : Presses de l'université Laval.
- ROY, Christian. 1993. « Le personnalisme de L'Ordre Nouveau et le Québec, 1930–1947 : son rôle dans la formation de Guy Frégault ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 46, no 3, p. 464–484.
- ROY, Paul-Émile, c.s.c. 1959. « Lucidité et courage ». *Lectures*, nouvelle série, vol. 6, no 4 (décembre), p. 98–99.
- . 1960. « Le livre et la culture ». *Lectures*, nouvelle série, vol. 6, no 7 (mars), p. 194–195, 222.
- SAVARD, Réjean. 2003. « Le père Paul-Aimé-Martin, bibliothécaire ». *Documentation et bibliothèques*, vol. 49, no 1, p. 5–12.
- VIENS, Nathalie. 1998. « L'humanisme intégral comme doctrine censoriale. La revue *Lectures* des éditions Fides (1946–1951) ». *Voix et images*, vol. 23, no 2, p. 281–296.

Sacha TREMBLAY

VILLENEUVE, Jean-Marie-Rodrigue, o.m.i. 1946. *Le problème des lectures : allocution prononcée le 28 mai 1946, à l'occasion de la bénédiction de l'immeuble Fides*. Montréal : Fides.

WOTLING, Patrick. 2012. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris : Presses universitaires de France.

Abstract : From 1946 to 1966, the *Lectures* was a Catholic journal of literary criticism unique in Quebec. In the section “Idéal et principes”, its literary director Théophile Bertrand published, between 1946 and 1951, numerous ideological articles in order to argue for the sanitization of readings. Inspired by Jacques Maritain, the journal proclaims integral humanism. Breaking with an ascetic stance, members of the journal claim themselves as the promoters of an “integral realism” infringed upon by modernity, and surprisingly end up sharing much with the thought of German philosopher Friedrich Nietzsche, self-proclaimed Antichrist. Tracing the course of this reversal of value, the author takes up the Nietzschean thesis, according to which Christianity is what produced a human being capable of promising and argues that it is still to Christianity that modern human beings owe, having become themselves ascetic, their ability to renounce all metaphysics, even God.

Keywords : *Revue Lectures*, integral humanism, Friedrich Nietzsche, Quebec 1950
