

Pierre THIBAULT
professeur à l'Université Laval
(1972)

SAVOIR ET POUVOIR.
Philosophie thomiste et
politique cléricale au XIXe siècle

Thèse de doctorat soumise à la Sorbonne le 25 février 1970
Sous la direction du professeur Henri Gouhier.

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole. Courriel: rtoussaint@aei.ca.

Pierre Thibault

SAVOIR ET POUVOIR.
Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Thèse de doctorat soumise à la Sorbonne le 25 février 1970
Sous la direction du professeur Henri Gouhier.

Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1972, 252 pp. Collection : Histoire et sociologie de la culture, no 2.

[Autorisation formelle accordée le 7 décembre 2009, par le directeur général des Presses de l'Université Laval, M. Denis DION, de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : denis.dion@pul.ulaval.ca
PUL : <http://www.pulaval.com/>

Police de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 4 décembre 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



REMERCIEMENTS



Nous sommes infiniment reconnaissants à la direction des **Presses de l'Université Laval**, notamment à M. **Denis DION**, directeur général, pour la confiance qu'on nous accorde en nous autorisant la diffusion de ce livre ainsi que de tous les livres de cette magnifique collection dirigée par Fernand DUMONT : HISTOIRE ET SOCIOLOGIE DE LA CULTURE.



Courriel : denis.dion@pul.ulaval.ca

PUL : <http://www.pulaval.com/>

Jean-Marie Tremblay,
Sociologue,
Fondateur, Les Classiques des sciences sociales.
29 novembre 2010.

Histoire et sociologie de la culture

Sous la direction de
Fernand DUMONT et Pierre SAVARD

OUVRAGES EN PRÉPARATION
dans Les Classiques des sciences sociales.

1) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1850-1900*. Québec: PUL, 1971, 327 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 1.

2) Pierre Thibeault, Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle. PUL, 1972. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 2.

3) Les religions populaires. Colloque international 1970. Textes présentés par Benoît Lacroix et Pietro Boglioni. Québec: PUL, 1972. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 3.

4) Le merveilleux. Deuxième colloque sur les religions populaires 1971. Textes présentés par Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Michel Stein. Québec: PUL, 1974. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 4.

5) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1900-1929*. Québec: PUL, 1974, 392 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 5.

7) André-J. Bélanger, *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936*. Québec: PUL, 1974, 392 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 7.

8) Richard Jones, *L'idéologie de l'Action catholique de 1917 à 1930*. Québec: PUL, 1974, 359 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 8.

10) Jean-Paul Hautecoeur, [L'Acadie du discours](#). Québec: PUL, 1975. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 10. [Livre disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

11) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1930-1939*. Québec: PUL, 1978, 361 pp. Collection Histoire et sociologie de la culture, no 11.

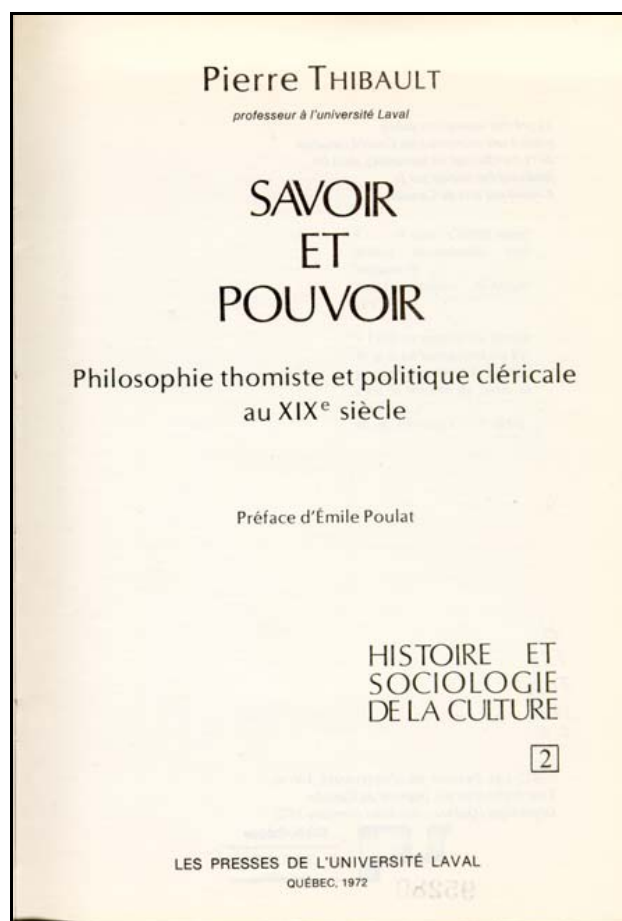
12.1) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, [Idéologies au Canada français 1940-1976. Tome 1er: La Presse et la Littérature](#). Québec: PUL, 1981, 360 pp. Coll.: Histoire et sociologie de la culture, no 12.

12.2) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, [Idéologies au Canada français 1940-1976. Tome 2: Les Mouvements sociaux — Les Syndicats](#). Québec: PUL, 1981, 390 pp. Coll.: Histoire et sociologie de la culture, no 12.

12.3) Sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, [Idéologies au Canada français 1940-1976. Tome 3: Les partis politiques — L'Église](#). Québec: PUL, 1981, 360 pp. Coll.: Histoire et sociologie de la culture, no 12.

Pierre Thibault
Professeur à l'Université Laval

SAVOIR ET POUVOIR.
Philosophie thomiste et politique cléricale
au XIX^e siècle.



Thèse de doctorat soumise à la Sorbonne le 25 février 1970
Sous la direction du professeur Henri Gouhier. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1972, 252 pp. Collection : Histoire et sociologie de la culture, no 2.

Table des matières

[Retour à la table des matières](#)

[Préface](#), par Émile Poulat
[Avant-propos](#)

[Introduction](#)

- I. [Le XIXe siècle et le moyen âge](#)
- II. [L'Église et la philosophie](#)

Première partie.

Les origines du néo-thomisme

Chapitre I. [La philosophie catholique](#)

- I. [Orientations diverses](#)
- II. [La réapparition du thomisme en Italie](#)
- III. [Le thomisme dans la pensée catholique avant 1850](#)

Chapitre II. [La restauration du thomisme](#)

- I. [La Civiltà cattolica](#)
- II. [Les grandes polémiques](#)
- III. [Le concile du Vatican](#)

Chapitre III. [L'enjeu ; une certaine apologétique](#)

- I. [Origine des idées et apologétique](#)
- II. [Thomisme et traditionalisme](#)
- III. [La répression du spiritualisme](#)
- IV. [Thomisme et cléricisme](#)

Chapitre IV. L'enjeu ; une certaine politique

- I. Les incidences politiques du néo-thomisme
- II. Le pouvoir indirect

Deuxième partie.
L'intervention de Léon XIII

Chapitre V. Joachim Pecci

- I. Sa vie
- II. Ses conceptions doctrinales et politiques

Chapitre VI. Aeterni Patris

- I. L'encyclique
- II. Ses suites immédiates

Chapitre VII. Le thomisme pontifical

- I. Une épistémologie catholique
- II. La « grande politique » de Léon XIII

Troisième partie.
La vocation permanente du thomisme

Chapitre VIII. L'avènement du thomisme

Chapitre IX. Les implications du thomisme

- I. Le thomisme politique
- II. Le thomisme apologétique
- III. Épistémologie et pouvoir

[Annexe](#). Note sur la fortune du thomisme de 1400 à 1800

[Conclusion](#)

[Bibliographie](#)

- I. [Histoire religieuse du XIXe siècle](#)
- II. [Le néo-thomisme](#)
- III. [Léon XIII et le thomisme](#)
- IV. [Le thomisme avant 1800](#)

[Index](#)

[vi]

Le présent ouvrage est publié grâce à une subvention du Conseil canadien de recherches sur les humanités, dont les fonds ont été fournis par le Conseil des arts du Canada.

[vii]

« ... in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti. »

Saint THOMAS D'AQUIN († 1274).

« Le droit naturel du peuple et le droit surnaturel du Pape, accolés l'un à l'autre, c'est le résumé de toute sa doctrine. »

H.-R. FEUGUERAY († 1854).

[ix]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

PRÉFACE

Par Émile POULAT

[Retour à la table des matières](#)

Le 25 février 1970, Pierre Thibault a présenté et soutenu à la Sorbonne une thèse intitulée ; « L'origine et le sens de la restauration du thomisme au XIXe siècle ». À l'unanimité, le jury lui a décerné le titre de docteur de l'Université de Paris, avec la mention « très honorable ».

Je n'ai pas dirigé ce travail, qui a été préparé avec le Professeur Henri Gouhier, professeur honoraire à la Sorbonne et membre de l'Institut de France. Mais, à sa demande, j'ai été appelé à siéger au jury, et j'ai aussitôt apprécié les qualités que révélaient la lecture d'abord, puis la soutenance de cette thèse. Une visite que l'auteur a bien voulu me faire chez moi avant de rentrer au Canada m'a donné l'occasion de faire sa connaissance et de poursuivre notre discussion. Je lui ai alors exprimé le voeu qu'il puisse trouver un éditeur ; voilà qui est fait. Je m'en réjouis très sincèrement et, songeant au public que ce livre atteindra, j'en remercie vivement les Presses de l'université

Laval, ainsi que les directeurs de la collection, mes collègues - mes amis - Fernand Dumont et Pierre Savard.

La thèse de P. Thibault est une contribution importante à la mise au clair d'un problème assez obscur d'histoire de la pensée chrétienne contemporaine. Cette restauration du thomisme voulue par Léon XIII ne va pas, en effet, sans soulever quelques interrogations. En premier lieu, cette imposition par voie d'autorité d'un système de philosophie n'est-elle pas la négation de toute philosophie digne de ce nom, voire de toute pensée authentique ? Puis, comment accorder cette initiative de Léon XIII avec l'image qui s'est répandue de lui, surtout par opposition avec son successeur Pie X, d'un pape moderne, ouvert et libéral ? Enfin, en quoi la scolastique médiévale pouvait-elle répondre aux besoins de l'Église, de la société, de l'homme du XIX^e siècle ?

Le fait de se poser de telles questions suppose que notre vision globale du christianisme s'est profondément transformée depuis le siècle dernier, et, en outre, que l'historiographie du catholicisme, au lieu de nous restituer dans son exactitude l'image de l'idéologie religieuse qui prévalait alors, a elle-même trop souvent été marquée à son insu par cette transformation.

[X]

Le XVII^e siècle français a connu, en littérature, la « querelle des Anciens et des Modernes ». Deux siècles plus tôt, avant même la Réforme protestante, s'était affirmée dans l'Église une *devotio moderna*. Après la Révolution française, au contraire, moderne s'appliquera, dans le langage catholique, à la société bourgeoise et libérale portée au pouvoir par la chute de l'Ancien Régime et deviendra entre catholiques pomme de discorde ; le courant dominant se présentera longtemps comme anti-moderne, ainsi que Jacques Maritain - qui a consacré sa vie au thomisme - intitulera encore un de ses livres en 1922. Il faut relire le beau travail de Bernard Groethuysen, *l'Église et la Bourgeoisie* (Paris, 1925), pour saisir la profondeur viscérale des raisons qui pouvaient les opposer ; c'était bien encore la même foi, ce n'était plus la même éthique. Et la bourgeoisie pouvait même être divisée dans

sa foi, comme l'était l'Europe depuis la Réforme ; elle n'était pas loin de communier à la même éthique. Pour amorcer un rapprochement, il faudra que peu à peu se découvrent des intérêts communs, en particulier la défense de l'ordre social quand le menacera dangereusement la montée socialiste et révolutionnaire.

Une situation nouvelle sur le plan politique et culturel était issue de la Révolution française et de la philosophie des Lumières, à quoi il faudrait ajouter l'Indépendance américaine si le vieux continent n'était alors si incapable d'en prendre la mesure. Caractérisée par l'avènement d'une nouvelle classe sociale, la bourgeoisie, et de son idéologie, le libéralisme, elle suscita aussitôt une réaction catholique. Si le premier mouvement fut une « Sainte-Alliance » des rois et de l'Église, très vite les données évoluèrent. Les monarchies durent composer avec la bourgeoisie et les « droits de l'homme », tandis que, exclue des profits de la Révolution, une réaction populaire se formait, en quête d'une issue - encore « utopique » - qui se voulait « socialiste » ou « communiste ». L'Église, non seulement refusait l'ordre nouveau, mais elle s'y heurtait et, face aux gouvernements anticléricaux en plusieurs pays d'Europe et d'Amérique, éprouvait son isolement. Des catholiques qu'on appela libéraux pensaient qu'il fallait tirer un trait sur le passé et aller hardiment de l'avant. Le Saint-Siège estimait au contraire qu'il ne pouvait transiger sur les principes, puisque la vérité y était engagée. Les « droits de l'homme » s'élevaient comme une revendication face aux « droits de Dieu » sur lesquels, jusqu'alors, reposait tout l'ordre social ; était-il concevable qu'une société saine fût fondée sur de faux principes ? Seule paraissait donc légitime une position d'intransigeantisme.

Élu pape en 1846, Pie IX avait d'abord donné quelques signes d'apaisement. Les révolutions de 1848 le ramenèrent sur une ligne d'opposition qui ne faiblit pas jusqu'à sa mort en 1878. En 1864, il publiait un Syllabus de 80 propositions, « recueil renfermant les principales erreurs de notre [XI] temps ». La dernière de ces erreurs condamnées était ainsi formulée ; « Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, avec le libéralisme et avec la

nouvelle civilisation (cum recenti civilitate). » Il n'entendait pas rejeter par principe tout ce qui était « moderne », c'est-à-dire nouveau, pour s'en tenir à l'ancien, identifié à la « tradition », mais ce qu'on lui présentait sous ce nom de moderne et que viciaient tant d'erreurs philosophiques, à commencer par le rationalisme.

Face à la société moderne perçue comme une contre-Église, l'Église catholique se percevait désormais comme une contre-société ; il lui restait à s'en donner les moyens. L'achèvement de l'unité italienne, la perte des États pontificaux, la prise de Rome en 1870 et la Ville éternelle devenue capitale de l'Italie nouvelle, tandis que le Pape excommuniait le roi et s'enfermait au Vatican, tout cela allait accélérer le processus ; à l'Italie blanche, monarchique, s'opposerait de plus en plus l'Italie noire, « papaline », celle des catholiques intransigeants et « cléricaux », groupés bientôt dans l'Action catholique de la Jeunesse italienne et animés par l'Oeuvre des Congrès catholiques. Sous Léon XIII, sera célèbre l'hostilité des deux Siciliens, le franc-maçon Crispi, premier ministre, et le cardinal Rampollas, secrétaire d'État. Il faudra la poussée d'une Italie rouge pour modifier ces données politiques.

En France, on assistait à la fin du clergé gallican et au déclin des catholiques libéraux. Le vent était à l'ultramontanisme, dont Louis Veuillot s'était fait le champion avec son journal l'Univers. Psychologiquement, la Commune aura, en 1871, une importance égale à celle de la prise de Rome. En Allemagne, ce sera bientôt le Kulturkampf, qui affrontera Bismarck et l'Église catholique, politiquement organisée autour du Zentrum (le fameux « Centre ») qui en fait un bloc discipliné. En Suisse, en Espagne, au Portugal, en Autriche-Hongrie, en Amérique latine, à peu près partout sauf en Équateur sous la présidence de Garcia Moreno, l'Église se heurte à la société moderne. En Amérique du Nord, elle est minoritaire, et même au Québec elle est loin d'avoir imposé l'unité idéologique.

Une seule solution ; restaurer l'ordre social chrétien. Ce sera l'objectif de Léon XIII d'abord, de Pie X ensuite, qui en fera sa devise ; Instaurare omnia in Christo. On aurait tort d'opposer trop vite les

deux pontifes ; ils diffèrent par leur tempérament, par leurs goûts, par leur temps, beaucoup moins par leurs idées. Ils partagent en effet le même univers culturel, la même représentation du monde et de la société, la même systématisation théologique. Et tous deux poursuivent le même but stratégique. Léon XIII a été un pape plus souple que son successeur, mais non point plus libéral, on ne se lassera jamais de le redire ; plus grand seigneur et pratiquant l'art de la diplomatie, alors que Pie X était beaucoup plus direct et, comme plus [XII] tard Jean XXIII, était resté très peuple (popolino). Les Italiens ne se sont jamais fait illusion sur ce point, et que Léon XIII ait pu passer pour libéral en France s'explique par la conjoncture politique ; sur l'échiquier européen, seule une ouverture en direction de la France lui parut pouvoir débloquent la situation du Saint-Siège, qui se refusait toujours à reconnaître le « fait accompli » de l'unité italienne. Ce furent les années, pleines d'espérance pour certains, de « l'esprit nouveau », dans la lancée duquel fut accueillie et entendue l'encyclique *Rerum novarum*. Toute une jeunesse catholique, laïque ou sacerdotale, vit devant elle un avenir ouvert à ses énergies, auxquelles Léon XIII donnait libre cours.

C'était peut-être une libération ; ce n'était en rien du libéralisme. On le vit bien quand, en 1901, à la fin de son pontificat, Léon XIII - qui évite de condamner Loisy, malgré les démarches pressantes de cardinaux français - rappellera cette jeunesse à l'ordre avec l'encyclique *Graves de communi*, précisant que la « démocratie chrétienne » n'avait rien à voir avec l'idéologie démocratique. De la même manière, deux ans plus tôt, il avait condamné l'américanisme, tentative d'acculturation de l'esprit catholique à la mentalité nord-américaine qui avait trouvé des admirateurs et des propagandistes sur le vieux continent. De la même manière encore, contrairement à l'interprétation qui lui fut donnée, le « ralliement à la République » qu'il avait demandé aux catholiques français n'impliquait aucune révision de principes ; bien plutôt devait-il préparer et aider le ralliement à l'Église de cette « république des honnêtes gens », enfin convaincus qu'on ne défend pas l'ordre social en refusant la religion qui en est le fondement et

que, contre les dangers qui le menacent, il ne peut avoir de meilleur allié.

Alors que Pie X se signalera par ses réformes pratiques, Léon XIII apparaît ainsi non seulement comme un grand stratège, mais tout autant comme le théoricien, le doctrinaire de cette restauration idéologique. Trois étapes, ou trois noeuds, se laissent discerner dans son effort. En premier lieu, il était vain de songer à un ordre social chrétien sans une stricte discipline de pensée qui s'imposât à toutes les écoles catholiques ; ce fut le sens de la restauration du thomisme, réalisée avec le concours d'une partie des jésuites italiens. Un thomisme intégral, si l'on peut dire, informé des préoccupations d'un homme de gouvernement et non rétréci aux horizons d'un séminaire ou aux routines d'un enseignement ; une « théologie des réalités terrestres », dirait-on aujourd'hui. Aussi, en second lieu, puisque cette restauration d'un ordre social chrétien ne devait pas passer par le renversement des régimes établis, il convenait de préciser la norme des rapports entre l'Église et l'État, la nature de l'autorité publique et de la soumission qui lui est due, même si ce pouvoir ne se réfère pas explicitement à Dieu, le rapport des libertés sociales à la seule véritable liberté humaine. En troisième lieu, il [XIII] restait à donner à cet ordre social chrétien un contenu en accord avec les données concrètes de l'évolution sociale ; ce fut, en particulier, le dessein de *Rerum novarum* (1891).

Au refus d'une société condamnée à plus ou moins brève échéance par ses propres erreurs s'oppose donc la vision d'une Église porteuse de la société à instaurer, de la société à venir, l'idéal d'une « nouvelle chrétienté », différente de celle du Moyen Âge, mais reposant sur les mêmes principes. Comme, plus tard, les pays occidentaux resteront longtemps convaincus que le régime bolchevique, issu de la révolution de 1917, ne pouvait pas durer, n'était pas viable, les milieux catholiques sont persuadés que tôt ou tard la société moderne sera bien obligée de reconnaître ses erreurs et de se retourner vers l'Église. Le monde moderne court au suicide ou à l'anarchie ; ce catastrophisme se retrouve alors dans de nombreux écrits, et en 1903, la première ency-

clique de Pie X, *E supremi apostolatus*, évoque l'Anté-Christ déjà présent et agissant au milieu de nous. L'heure des chrétiens approche, ou, sinon, celle du jugement de Dieu ; il ne suffit d'ailleurs pas de l'attendre ; il faut la hâter par tous les moyens, par une mobilisation de toutes les forces disponibles. Tel est le sens de l'Action catholique depuis ses origines à travers ses formes successives. « Nous referons chrétiens nos frères », chantaient dans les années 30 les jocistes et autres jeunes des mouvements spécialisés. Tout un messianisme anime ce courant si riche d'efforts et d'initiatives, et, en France, on le retrouve jusque chez l'abbé Godin et la célèbre « Mission de Paris » (fondée par lui en 1943), d'où sont sortis les prêtres-ouvriers, tout autant que chez le P. Lebreton et son mouvement Économie et Humanisme, deux efforts en apparence si éloignés à la fois l'un de l'autre et des origines évoquées plus haut.

En apparence, pourtant, à quelle distance ne sommes-nous pas du Syllabus ? Oui, en apparence peut-être, surtout ; l'historiographie religieuse contemporaine en est de plus en plus convaincue. Le modèle que met en oeuvre le catholicisme intransigeant tel qu'il s'exprime dans le Syllabus est le seul grand modèle cohérent dont disposent encore les catholiques de tradition occidentale ; c'est lui qui est à la base de ce qui s'appellera plus tard le « catholicisme social », et c'est de lui que s'inspirent plusieurs de ceux qui sont connus comme « catholiques libéraux ». Que ce modèle soit en permanence travaillé de ferments et de germes importés, c'est une évidence et la loi même de l'histoire. Mais il faut plus que se dire libéral ou en appeler à la liberté, plus que se vouloir « moderne », pour constituer un modèle stable et original de catholicisme « libéral » ou de catholicisme « moderne ». Il n'est pas jusqu'à certaines théologies de la révolution et de la violence qui ne restent des produits d'une mentalité intransigeante.

[XIV]

Ce catholicisme se définissait volontiers lui-même tout d'abord comme intégral. Non point seulement ou au premier chef parce qu'il s'en tient à l'intégrité dogmatique - ce qui va de soi pour un catholique - ou par une manière étroite, rigide, d'entendre cette intégrité. Inté-

grité n'est pas intégralité. Sera dit intégral un catholicisme appliqué à tous les besoins de la société contemporaine, repensés à la lumière de sa doctrine. Ainsi s'oppose-t-il au libéralisme et au socialisme, qui ont chacun leur doctrine de la société, mais s'accordent à penser que celle-ci a en elle-même les moyens de résoudre ses problèmes, que la religion n'a donc pas à s'en mêler et doit rester sur le terrain de la vie privée, de la conscience. La religion affaire privée, voilà ce que, dans le vocabulaire intransigeant, on appelle l'individualisme, grief capital. Dans cette perspective, le catholicisme est donc social par essence, quel que soit le contenu du mot, le sens qu'il recouvre, voire les sens successifs et même antagonistes qu'il prendra. Intégral et social s'impliquent mutuellement.

« Nous sommes la contre-révolution inconciliable », avait proclamé Albert de Mun en 1878 au Congrès de l'Union des œuvres ouvrières catholiques, à Chartres. Les catholiques libéraux se sont ralliés à l'ordre établi après les remous de la période révolutionnaire et aux valeurs de la nouvelle classe dirigeante. Mais, en juge l'intransigeantisme, celle-ci ne s'est pas contentée de substituer un régime historique à un autre ; par le fondement qu'elle lui a donné, inédit dans l'histoire des sociétés humaines, elle a ouvert l'ère des révolutions. L'ordre bourgeois, c'est le désordre social, d'où sort inéluctablement la subversion socialiste. Contre ce péril croissant, la bourgeoisie et la société n'ont de recours qu'en l'Église ; les anathèmes du Syllabus sont accompagnés d'une invitation à rallier celle-ci, seule arche du salut, invitation d'autant plus pressante qu'on assiste au développement du prolétariat industriel et à la montée irrésistible du socialisme. Nul ne l'a mieux dit que Louis Veillot ; « Le monde sera socialiste ou sera chrétien ; il ne sera pas libéral. Si le libéralisme ne succombe pas devant le catholicisme qui est sa négation, il succombera devant le socialisme qui est sa conséquence » (Mélanges, 30 décembre 1851).

Ainsi finira par se former ce qu'en Italie on appellera un jour l'alliance clérico-moderée. Mais, en même temps, l'Église prétendait bien être le défenseur du « peuple chrétien », des petites gens, de leurs vrais intérêts contre les erreurs modernes, c'est-à-dire à la fois

contre le libéralisme et contre le socialisme. En passant dans la pratique, cet intransigeantisme découvrira la réalité quotidienne de la vie ouvrière et des quartiers pauvres. Ainsi naîtront toutes ces initiatives où la jeunesse catholique et le clergé se donneront d'enthousiasme à l'action sociale, à la démocratie chrétienne. [XV] C'est de cette contradiction qu'éclatera la querelle de l'intégrisme et que prendra corps le mouvement qui, à Vatican II, donnera le célèbre Schéma XIII et la Constitution *Lumen Gentium*. Bien des intégristes sous Pie X avaient été à la pointe sociale sous Léon XIII ; étaient-ils donc des « transfuges », comme on le leur en fera grief ? En aucune façon ; simplement, on n'imaginait pas alors qu'il pût y avoir deux manières divergentes et incompatibles de concevoir l'instauration d'un ordre social chrétien. L'idéologie n'avait pas encore affronté l'expérience.

De cette idéologie, Léon XIII a tenté une restauration à froid. Le succès a-t-il répondu à ses espérances ? Le travail de P. Thibault nous aide au moins à comprendre que la question peut et doit être examinée en plusieurs sens bien différents.

Il y a d'abord, au niveau académique et universitaire, ce qu'on peut nommer le thomisme des professeurs. Vaste domaine de recherches, où l'on observera de nombreuses résistances au nom d'autres courants de pensée plus modernes ou de traditions scolastiques autres (comme le scotisme des franciscains et même le suarézisme des jésuites), ou l'apparition d'écoles différentes dans l'interprétation de ce thomisme, ou l'exploration de directions neuves (comme les préoccupations scientifiques de Mgr Mercier à Louvain, ou historiques du P. Mandonnet à Fribourg). Dans l'ensemble, cependant, ces professeurs, certains éminents et très savants, ne donnent guère l'impression d'avoir saisi l'intention pontificale ; ce sont avant tout des philosophes préoccupés de réfuter des philosophes, ou des théologiens soucieux d'édifier un système dont le dogme et la morale sont les deux piliers. Des apologistes de la foi catholique. Il est significatif que les manuels de théologie en usage dans les séminaires mettront longtemps à s'ouvrir aux questions traitées par les grandes encycliques de Léon XIII.

Mais on aurait tort de limiter l'enquête à ce niveau. On aurait aussi tort d'en sous-estimer l'importance ; même si cette formation philosophico-théologique ne débouchait guère sur les larges perspectives de la pensée pontificale et les problèmes majeurs de la société contemporaine, même si elle manquait de souffle et demeurait étriquée, d'une part elle contribuait à former une structure mentale, à préparer des cadres de pensée en harmonie et de plain-pied avec ces perspectives, d'autre part elle impliquait une attitude sans équivoque à l'égard des productions intellectuelles de cette société. À Rome, la Congrégation des séminaires et universités en eut toujours une claire conscience ; elle ne cessa jamais de rappeler, particulièrement au moment de la crise moderniste, la valeur pédagogique et la nécessité prophylactique de la méthode scolastique, opposée aux méthodes, positives.

[XVI]

Il est vrai qu'en l'occurrence l'essentiel ne s'est pas joué en France ou en Allemagne, mais en Italie, qui ne passait pas, en ce siècle, pour tenir le flambeau européen de la culture. C'est donc là qu'il faudrait commencer par regarder, et ne pas oublier que des clercs du monde entier étaient envoyés à Rome par leurs évêques pour y recevoir ce qu'on appelait l'esprit romain.

De ces remarques on trouvera une illustration québécoise chez l'abbé Stanislas-Alfred Lortie (1859-1912), dont les Presses de l'université Laval ont récemment réédité l'enquête sociologique sur le Compositeur typographe de Québec (1904). Il avait passé deux années d'études à Rome en 1891-1893, à la Propagande, où Satolli et Lépiciér (deux futurs cardinaux) l'avaient initié à un thomisme de stricte observance. Il y avait confirmé un goût indissociable pour la philosophie scolastique et pour les problèmes sociaux. Il enseignera la première au Séminaire de Québec et, en 1909, publiera un manuel qui connaîtra trente ans de succès, ses *Elementa philosophiae christianae*, où chose à remarquer - il fait aux problèmes sociaux une place appréciable. Et en 1905 il fonde à l'université Laval une « Société d'économie sociale

et politique », un an après avoir publié sa monographie selon la méthode de Le Play.

Lortie était arrivé à Rome quelques mois après la publication de l'encyclique *Rerum novarum*. Il appartient à cette génération de jeunes prêtres qui ont été marqués profondément par cette atmosphère et ces préoccupations. Mais que l'on y prenne garde ; ces « catholiques sociaux » sont, jusqu'à la moelle, des intransigeants. Me sera-t-il permis d'associer ici au prêtre canadien son confrère français, l'abbé Charles Calippe, d'Amiens, dont j'ai moi-même réédité l'étonnant *Journal d'un prêtre d'après-demain* (1903) ; catholique social, lui aussi, mais auquel on ne comprend rien si l'on ne replace ses idées avancées (réellement) sur leur soubassement intransigeant. Lui aussi avait séjourné à Rome, au Séminaire français, les mêmes deux années qu'y avait passées Lortie. S'y connurent-ils ? C'est peu probable ; mais, ensemble, ils reçurent le même enseignement et connurent la même espérance.

Cas semblables tous les deux, et combien éclairants. Apparemment, cette espérance ne doit guère à cet enseignement ; la source en est ailleurs, plus haut. Il est significatif que Léon XIII n'ait pas commencé par créer une École normale pontificale, comme Pie X fondera un Institut biblique ; il n'a pas choisi de former d'abord des professeurs pour que, par eux, sa pensée descende jusqu'en bas, mais de s'adresser directement à tous, proposant lui-même dans ses encycliques un enseignement fondamental relié aux principes thomistes, qui débordait tous les programmes des universités catholiques. [XVII] Voulant susciter un mouvement, il a ainsi encouragé une pédagogie collective fondée sur la mise en oeuvre de cet enseignement et la réalisation de son plan de société. Les historiens qui s'interrogent sur le succès d'*Aeterni Patris* n'ont-ils pas trop méconnu ce canal de diffusion et l'étendue des explorations qu'il permet ?

Dans cette perspective, bien d'autres questions se posent, mais une méprise doit d'abord être prévenue. Il est d'autant plus nécessaire de souligner l'importance historique de ce type de catholicisme et son influence sur tout le catholicisme contemporain que, par suite

d'une évolution socio-religieuse inutile à retracer ici, on en est venu très généralement - en Europe du moins - à l'identifier soit avec une de ses formes passées comme l'ultramontanisme, soit avec une forme actuelle savamment marginalisée comme l'intégrisme. De la sorte, on ne sait plus aujourd'hui - ou l'on ne veut plus - reconnaître la présence de ce modèle en bien des secteurs où il exerce son influence et où il devient d'une évidence immédiate à l'historien ou au sociologue familiarisé avec lui.

Et c'est là que se glisse l'équivoque possible. Affirmer la réalité de ce modèle, le détecter où l'on avait perdu l'habitude de le voir et où l'on n'avait plus conscience de sa permanence, tirer des conséquences nombreuses et parfois importantes de cette révision, désarmer les résistances que suscite celle-ci, ce n'est en aucune façon et à aucun moment faire l'apologie de ce modèle de catholicisme et moins encore des catholiques de ce type. L'histoire n'est pas l'hagiographie. Elle n'a pas à prendre parti pour ce modèle contre d'autres, à le valoriser au détriment d'autres orientations ; elle s'en tient à un fait aujourd'hui méconnu et même occulté ; elle réagit contre la déformation de l'histoire qui résulte quand on voile ou néglige ce fait.

Pourtant, si l'esquisse qui précède montre assez la dimension politique de l'entreprise pontificale, on est encore en deçà de la thèse que développe P. Thibault et que, pour ma part, je le félicite d'avoir dégagée avec tant de vigueur.

La critique ultramontaine du libéralisme, en effet, ne nous est plus ou nous devient très vite de moins en moins immédiatement intelligible. Or ce qui nous frappe, quand nous cherchons à en avoir une compréhension historique, c'est d'abord l'actualité qui l'a nourrie, comme si elle s'y épuisait ; critique aplatie, dont nous n'avons même pas conscience qu'elle puisse avoir d'autres niveaux. En réalité, au regard de cette critique, la bourgeoisie n'était pas seulement pionnière d'un ordre nouveau ; elle était aussi héritière d'une société supplantée. Le rejet du libéralisme, ce n'est pas, par-delà la Révolution, le retour à l'Ancien Régime, mais, par-delà l'Ancien Régime lui-même, la redécouverte du Moyen Âge authentique chrétien. Comme [XVIII] l'écrit Mgr

Justin Fèvre, dans l'Histoire générale de l'Église de Rohrbacher, « la France avait été, quant aux institutions, à peu près décatholicisée par l'ancien régime » (tome 43, 1907, p. 11). La Révolution a couvé sous l'absolutisme royal, sous la monarchie de droit divin qu'elle a guillotinée, mais dont les gouvernements postrévolutionnaires entendaient bien conserver les prérogatives.

À cette théorie du droit divin, que soutenaient régaliens et galli-cans, s'opposait la doctrine thomiste du pouvoir indirect ; distinction du spirituel et du temporel, primauté du premier, impliquant une compétence latérale en tout ce qui, dans le domaine du second, peut toucher à la foi et à la morale. En d'autres termes, autorité conditionnelle de la théologie sur la philosophie comme du Saint-Siège sur les gouvernements ; doctrine qui ne pouvait apparaître que comme subversive aux tenants de l'autre, et que les jésuites, ses derniers défenseurs, payèrent de leur suppression.

La Révolution avait proclamé la souveraineté de la Nation ; le pouvoir ne venait plus de Dieu, mais de la société, - du nombre et d'en bas, devaient transcrire les théologiens. Thèse monstrueuse à leurs yeux ; à moins, précisément, qu'ils ne fussent thomistes. Est-ce cette ouverture qui fit passer le futur Léon XIII pour teinté de libéralisme ? Pourtant, la démocratie moderne n'avait pas plus en lui un adepte qu'en saint Thomas un précurseur, et la théorie thomiste de l'origine du pouvoir n'en était en rien l'opportune théologie politique. Il se trouvait seulement que la seconde pouvait agréer la première au prix d'une simple glose (la source de l'autorité distinguée des modalités de désignation de son détenteur ; hier l'hérédité dynastique, maintenant le suffrage populaire), et que les deux, pour des raisons d'ailleurs opposées, refusaient toute base religieuse aux interventions du pouvoir civil en matière d'Église. Celle-ci n'avait rien à perdre et tout à gagner à se montrer accueillante ; un État sécularisé se déboutait lui-même de prétentions séculaires, sans pour autant échapper à l'orbite de la puissance ecclésiastique. Étaient ainsi offertes par la nouvelle société l'occasion et par le thomisme retrouvé la possibilité d'un double bénéfice ; sans renoncer à son intransigeance et en réaffirmant toutes ses

exigences, le Saint-Siège pouvait s'introduire dans le jeu des puissances terrestres et même s'y voir désirer. Comment un pape avisé n'aurait-il pas soutenu ce « grand dessein » de toute son énergie ?

C'est à ce moment clé et à ce niveau théorique que P. Thibault a situé son travail. Du fait de la méthode même qu'il a choisie, le résultat n'en est pas exactement ce que nous appelons en France une « thèse de recherche » (ou doctorat de 3^e cycle), mais bien, avec toute la maturité qu'elle suppose, une thèse d'Université dont l'apport repose plus sur les perspectives ouvertes que [XIX] sur la nouveauté documentaire. J'admire l'aisance avec laquelle il a dominé une bibliographie très étendue, et la clarté avec laquelle il a su exposer un ensemble d'idées qui ne passent guère pour très attrayantes ni faciles.

La situation canadienne-française, qui explique le choix de son sujet, l'a certainement aidé à comprendre un type de religion qui semble s'éloigner désormais à grands pas, après avoir régné si longtemps sans partage, sinon sans contestations. Il a fort bien montré l'enjeu très concret, aux deux plans de la grande politique et de la pratique quotidienne, de ce qui pouvait paraître pures spéculations d'esprits loin de la vie. Certains lui trouveront parfois la plume un peu dure ou batailleuse, mais il s'en faut que cette vivacité nuise à son travail ; elle lui confère, au contraire, une chaleur et une présence qui en soulignent toute l'humanité.

Je ne connais aucun ouvrage analogue ou équivalent. L'hypothèse qu'il a élaborée doit permettre à des recherches spécifiques de s'engager sans s'égarer ni se disperser. C'est pourquoi je lui souhaite de nombreux lecteurs, et, s'il m'est permis de dire toute pensée, plus encore au dehors du Québec. Je n'aurais pas été aussi long si je n'avais cru l'aider à en trouver par mes considérations. Je n'ai fait ainsi que lui rendre ce que sa lecture m'a aidé à mieux pénétrer ; en un temps où la foi se pensait en termes d'opposition et de remède à la situation issue des bouleversements modernes, aucun champ théorique n'a paru à la plus haute autorité de l'Église offrir plus de garanties, de cohérence et de possibilités que le thomisme. Ce ne pouvait être sans

raisons de poids ; un sociologue ne croira jamais qu'elles se réduisent à de simples abstractions.

Émile POULAT

[xxi]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre sur le thomisme est d'abord un règlement de compte. Les Québécois de plus de trente ans ne s'en étonneront pas. Pour les plus jeunes et les éventuels lecteurs étrangers, je me permets d'évoquer ici, pour mémoire, un climat philosophique qu'ils n'ont sans doute jamais connu.

Nos esprits étaient assujettis au moule dès l'entrée à l'école. Des années durant, un catéchisme péripatéticien y façonnait à tel point nos catégories que, plus tard, en classe de philosophie, nous avons l'impression du « déjà vu » en abordant le thomisme.

L'enseignement secondaire des petits séminaires et des collèges était couronné par deux années de philosophie où l'on consacrait une dizaine d'heures par semaine à l'exégèse d'un manuel thomiste. Nous y apprenions, ce que nous étions déjà tout disposés à accueillir comme une évidence, que les philosophes non thomistes n'avaient pu être que débiles ou pervers. Les manuels, « rationalistes », s'en tenaient en général au premier diagnostic. L'Index se chargeait d'accréditer le second ; à compter de Descartes, peu de philosophes y avaient échappé.

Inébranlablement assis sur le sens commun et le catéchisme, consacré par la triple infaillibilité magistrale, sacerdotale et pontificale, l'univers aristotélo-thomiste a été pour de nombreuses générations de Québécois l'univers « naturel et évident ».

Il y avait bien quelques failles qui pouvaient faire douter, à l'occasion, de la solidité de cet édifice. Ainsi, dans leurs efforts pour se donner un aspect plus moderne, les manuels accusaient parfois des divergences importantes, en particulier au chapitre de la connaissance.

D'autre part, le véritable traumatisme que constituait pour nous le contact avec Bergson, dont les livres nous étaient parfois accessibles, avait des effets profonds et contagieux ; le « clos », le « figé », le « sédimenté » et le « pétrifié » avaient pour nous un sens parfaitement univoque.

[XXII]

Enfin, nous soupçonnions qu'il existait en France des catholiques non thomistes. Cela ne laissait pas de nous étonner, faisait naître en nous de secrets espoirs, et passait au compte d'une certaine bonhomie de l'Église à l'égard de sa frondeuse fille aînée.

Dans les facultés de philosophie, on commentait Aristote et saint Thomas, on réfutait Descartes et Kant. Le positivisme ne faisait pas peur ; il était à la fois étranger et familier. Le contexte anglo-saxon lui assurait une sorte d'apprivoisement et, surtout, sa problématique empiriste et historiciste s'enracinait en terrain connu.

Pour la même raison, on faisait une bouchée du marxisme, ramené pratiquement à l'opuscule de Staline sur le Matérialisme dialectique. Les plus raffinés s'intéressaient timidement à l'entreprise de récupération théologique des nouvelles ontologies ; existentialisme, phénoménologie et, à travers elles, hégélianisme perçu comme un marxisme noble. Les plus ingénus flirtaient avec Bergson, puis Teilhard.

Au fond, entre un Thomas d'Aquin hiératique et un Teilhard de Chardin chatoyant, il n'y avait rien. Les quelques philosophies qu'on

acceptait de considérer dans ce long intervalle étaient abordées en contresens, dans un esprit sereinement précartésien.

Ce n'était donc pas seulement la philosophie critique qui était ainsi escamotée, c'était toute la philosophie réflexive, donc toute la philosophie classique et, partant, tout ce qui s'était par la suite défini par rapport à elle. Cela s'appliquait a fortiori au marxisme.

Une anecdote fera peut-être mieux voir la nature paradoxale de ce blocage.

Vers 1964, dans la foulée de l'oecuménisme conciliaire, monsieur Paul Ricoeur faisait la tournée de nos Facultés de philosophie. Il donnait ce jour-là une conférence sur le procès intenté à la conscience par Nietzsche, Marx et Freud. Son exposé ne suscita que des applaudissements protocolaires, sans commentaires ni questions.

Dès que la séance fut levée, des conversations animées mais discrètes se mirent à fuser parmi les auditeurs. Elles avaient toutes le même sens ; on était consterné que personne n'ait jamais appris au conférencier ce qui était évident pour tout le monde ici, à savoir que la voie du cogito en philosophie était sans issue, qu'il ne valait pas la peine de s'en occuper. On l'avait appris, non pas des Nietzsche, Marx et Freud, mais dans le père Gredt et chez Jacques Maritain. L'explication de l'innocence à cet égard d'un maître aussi éminent parut finalement toute simple ; il était protestant.

[XXIII]

La philosophie réflexive n'avait jamais eu d'existence, ici, même à titre d'objet historique. Le « réalisme catholique » occupait le terrain, et lui niait a priori toute légitimité. Il s'ensuivait que non seulement ses diverses formes historiques, mais toutes les démarches postérieures qui s'étaient définies contre elle, apparaissaient futiles et surfaites.

La principale conséquence de ce régime était de nous rendre l'histoire de la philosophie parfaitement inintelligible. À partir de Descartes, tout effort pour lui trouver un sens se heurtait au troublant mys-

tère de l'invincible aveuglement de la philosophie moderne, véritable « pathologie de la raison humaine ».

De cet aveuglement, nous étions providentiellement préservés, à notre insu, depuis le 9 septembre 1879. Ce jour-là, un mois après la promulgation de l'encyclique *Aeterni Patris* par Léon XIII, l'Université Laval avait décidé - elle allait bientôt le prescrire à toutes les maisons d'enseignement qui lui étaient affiliées - de se conformer rigoureusement aux directives du pape, et de n'utiliser dorénavant comme manuel que celui du dominicain Zigliara, sur lequel on allait calquer le programme.

Les temps changent. Ne suffirait-il pas maintenant de dire que, comme Dieu chez Auguste Comte, le thomisme est « parti sans laisser de question » ?

On ne règle son compte au passé qu'en en rendant compte. Cela peut aller jusqu'à l'obsession. Je crois bien que ce fut mon cas. Et l'origine de ce livre.



Parmi les nombreux lieux communs qui avaient cours sur la restauration du thomisme, il en est trois, principalement, dont mes toutes premières recherches devaient me révéler la fragilité. Le premier impliquait la représentation d'un thomisme permanent, identifié à la *philosophia perennis* dans le catholicisme. Saint Thomas aurait opéré la synthèse des Pères et de la scolastique, et sa pensée aurait dorénavant été adoptée à l'unanimité dans l'Église. Elle aurait seulement souffert d'une certaine désaffection au début du XIXe siècle, à la faveur du relâchement post-révolutionnaire et d'un engouement passager pour les philosophies à la mode. Léon XIII n'aurait fait que la relancer par un acte officiel.

Aussi mon propos initial était-il seulement d'examiner comment l'encyclique *Aeterni Patris*, par laquelle le pape Léon XIII avait ordonné en 1879 le retour au thomisme, avait pu avoir tant d'efficacité dans les milieux catholiques.

[XXIV]

La découverte qu'à l'aube du siècle dernier le thomisme était complètement disparu de la scène depuis un demi-siècle, qu'il était positivement proscrit, ici et là, depuis deux siècles, et qu'en 1830, à Rome, les autorités ecclésiastiques jugeaient encore prudent de juguler toute tentative de le ressusciter, renversait complètement cette hypothèse.

De point de départ qu'elle devait être pour ma démarche, l'encyclique de Léon XIII se présentait dorénavant comme le point d'arrivée d'une enquête qui allait devoir porter sur l'origine et la signification d'une opération dont je commençais à entrevoir l'ampleur.

Le deuxième lieu commun que j'ai dû bientôt rectifier était une conséquence du précédent. J'avais prévu, s'agissant du thomisme, devoir m'occuper surtout de dominicains et, par une sorte de chauvinisme culturel, de dominicains de langue française. En décidant d'aller aux sources de la renaissance thomiste, je m'aperçus que je changeais non seulement d'époque, mais aussi d'ordre et de langue. Non seulement Léon XIII n'avait fait qu'officialiser un mouvement né un demi-siècle auparavant, mais c'était en Italie et non en France que l'essentiel s'était joué et, non pas chez les dominicains, mais au sein d'une poignée de jésuites politisés et longtemps marginaux.

Enfin, il est un troisième lieu commun auquel son caractère obvie en même temps que des intérêts évidents avaient toujours assuré une adhésion unanime ; la question du thomisme relevait essentiellement de l'apologétique et concernait le langage de la théologie dogmatique. À l'encontre de cette opinion, il m'est vite apparu que, dans la fortune ou l'infortune du thomisme, ses implications politiques avaient eu plus de poids que ses incidences dogmatiques. Autrement dit, que ses seules incidences dogmatiques ne permettaient pas de comprendre son histoire.

D'abord, les dates importantes de la renaissance du thomisme étaient à elles seules éloquents ; 1815, 1830, 1848, 1859, 1870. Les rapprochements avec le traditionalisme et le positivisme, inévitables,

allaient dans le même sens, y compris le ralliement de la plupart des thomistes français autour de Maurras au début de notre siècle.

Par ailleurs, la répression des premières velléités thomistes par les autorités romaines au début du XIXe siècle semblait bien tenir à des raisons d'opportunité politique, qui n'étaient pas sans rapport avec la proscription sporadique de cette école depuis deux siècles. Seule, enfin, cette dimension politique permettait de comprendre l'intérêt extraordinaire qu'allait porter à cette doctrine le pape Léon XIII, à la vérité si peu philosophe.

[XXV]

C'est seulement dans l'absolu que le sens commun a toujours tort. Contre des préjugés plus sophistiqués ou régionaux, il a souvent raison.

De même que j'hésiterais à croire qu'un individu puisse embrasser le martyre au nom d'une version de la procession des personnes divines par simple paresse mentale, de même, je n'arrivais pas à concevoir qu'un appareil aussi raffiné que l'Église romaine ait pu miser sa respectabilité intellectuelle pendant des siècles, et jusqu'en pleine époque contemporaine, sur l'hylémorphisme aristotélicien par simple inertie bureaucratique.

Étant donné l'énergie qu'il avait mobilisée pendant près d'un millénaire, le péripatétisme catholique devait bien avoir une signification et une fonction essentielles, au-delà de son discours explicite.

Il fallait donc trouver la structure significative de la doctrine ; recouper entre eux les indices fournis par la polémique, surtout entre proches, qui pousse les protagonistes dans leurs derniers retranchements et permet d'entrevoir les noyaux essentiels de leur discours ; puis, recouper ces indices avec ceux que fournissait l'histoire politique et sociale. Dégager en même temps genèse et structure, signification et fonction.

Cette démarche m'a laissé aux prises avec de nouvelles questions. Elle m'a néanmoins fourni l'amorce d'une réponse à celles que je me posais initialement.

La réapparition du thomisme en plein XIXe siècle constituait un exemple rare de la restauration, pour ainsi dire à froid, de ce que les sociologues depuis Marx appellent une idéologie. Le thomisme offrait une conception du monde génialement formalisée dont la vocation était de maximiser le pouvoir sacerdotal en désarmant subtilement les instances intellectuelles et politiques qui pouvaient prétendre rivaliser avec lui. Son discours se situait quelque part entre une vision du monde implicite et synchrétique, et un discours programmatique explicitement politique.

Ce type d'objet - la philosophie comme savoir idéologique - relevait d'un concept de l'idéologie, tributaire du marxisme, dont les articulations internes, aujourd'hui encore, ne sont guère fixées. Il renvoyait à une problématique qui cherche toujours sa formulation adéquate.



L'Église romaine constitue sans doute une expérience historiquement unique d'institutionnalisation à la fois économique et proprement politique d'un « pouvoir spirituel ». Cette singularité justifie à la fois, de notre part, beaucoup d'intérêt et une grande prudence, quant aux hypothèses que son étude pourrait servir à éprouver.

[XXVI]

Sous l'Ancien Régime, son clergé formait un « ordre » tendu vers le maintien ou la restauration de son hégémonie. Au-delà de la tourmente révolutionnaire, il s'est reconstitué comme quasi-classe en cherchant à se redonner une stratégie propre, à la faveur d'alliances d'abord tactiques et conjoncturelles, hésitant quant au mode d'insertion de son ambition hégémonique dans la nouvelle structure sociale. Les plus perspicaces parmi ses membres, ceux qui avaient le sens de l'histoire, virent dans l'effritement de l'Ancien Régime davantage une occasion à saisir qu'une alerte à parer.

Le rapport interne, de structure, que l'épisode du néo-thomisme rend manifeste entre les gnoséologies théologiques et l'aspiration cléricale à l'hégémonie et, surtout, dans le détail et à l'intérieur de l'uni-

vers clérical, entre les théories de la connaissance et les stratégies diverses, proclame son essence idéologique ; le savoir y est discours de légitimation.

La restauration du thomisme en plein XIX^e siècle offre l'avantage de mettre à nu le mécanisme idéologique qui est à l'œuvre derrière l'identité de structure entre théories de la connaissance et stratégies socio-politiques, ; l'élaboration (production-sélection) d'un univers symbolique (conception du monde, formalisée en philosophie) en fonction d'une stratégie qui y trouve sa « théorie » et moins un masque, dont elle n'a cure, qu'un costume.

Ce processus a pu affleurer à la conscience sacerdotale parce qu'il se déroulait dans une institution culturelle ayant sa propre base économique, formellement politisée depuis un millénaire, et dont le caractère sacré de ses intérêts protégeait l'innocence.

Au sein d'une intelligentsia fiduciaire du pouvoir symbolique et, à ce titre, sociologiquement apatride et vouée à traduire le politique en éthique, la typologie des philosophies, dont les théories de la connaissance forment le noyau critique, coïncide avec l'éventail des stratégies du « pouvoir spirituel ». Les théories de la connaissance sont des théories du pouvoir.

Il me semble qu'il y a là une hypothèse de travail pour l'étude des idéologies, abordées par leur noyau philosophique ; ce qu'on pourrait appeler leur statut excentrique. S'agissant du rapport entre idéologies et classes, ce rapport ne s'établirait pas d'abord entre stratégies de classe et idéologies, mais entre stratégies de classe et stratégies d'intellectuels, entre stratégies des fractions des unes et des autres.

La pratique à laquelle renverrait immédiatement un système idéologique relèverait d'une stratégie d'intellectuels qui est toujours, virtuellement, [XXVII] une stratégie du « pouvoir spirituel ». Le rapport des idéologies aux classes n'aurait pas à être (ou ne pas être) spontané ou transparent.

C'est l'existence de telle ou telle constellation de groupes d'intérêts intellectuels, la place qui leur est faite, institutionnelle ou pas, comportant plus ou moins d'autonomie apparente ou réelle, et permettant de rendre compte des possibilités stratégiques qui s'offrent à eux ; c'est l'existence de telle ou telle fonction intellectuelle et la structure des pratiques intellectuelles possibles qui en découle, qui relèveraient de l'analyse des stratégies de classe et, au-delà, de celle de la formation sociale.

La résurrection du thomisme au XIXe siècle est un cas extrême et, à ce titre, méthodologiquement ambivalent, qui montre qu'un discours idéologique peut surgir et se faire une place tout en n'ayant, à la limite, aucun sens par rapport aux impératifs idéologiques des classes dominantes, et être perçu par elles comme une énigme troublante et une aberration.

Il ne prend son sens que lorsqu'on emprunte la voie indirecte qui consiste à mettre en rapport les grandes stratégies proprement politiques de classe et celles, toujours plus ou moins corporatives, des groupes d'intellectuels. Ce n'est pas d'abord l'idéologie mais la stratégie des idéologues qui s'articule à celle d'une classe. C'est le statut des idéologues qui relève de la structure sociale.

Ainsi, le néo-thomisme, proscrit sous l'Ancien Régime, a été tout au plus une idéologie d'appoint, à peine tolérée, dans la société bourgeoise. L'alliance politique a été tardive, tactique et fragile entre l'Église et les pouvoirs bourgeois. Les stratégies étaient virtuellement conflictuelles ; les idéologies l'étaient d'emblée.

À l'opposé se situerait le cas du couple humanisme-positivisme dans l'université bourgeoise, où les stratégies corporatives sont homologues à celles de la classe dominante (« reproduction élargie » des élites par promotion charismatique ou technocratique), de sorte que l'idéologie peut paraître surgir immédiatement d'une stratégie de classe, alors qu'elle exprime d'abord et immédiatement celle de deux fractions de l'intelligentsia dont l'alliance est historiquement liée à celle de deux fractions de la classe dominante ; dont les pratiques,

bien rodées, servent simultanément leurs intérêts propres et ceux de la classe dominante.

Les idéologies philosophiques expriment directement - masquent directement - les stratégies des intellectuels. Le rapport de ces idéologies aux classes, primordial, est un rapport second ; à la limite, un rapport de récupération. Le fait que ces philosophies se présentent toujours comme la source - la légitimation dernière - des idéologies socio-politiques avec lesquelles les classes dominantes ont un rapport plus manifestement [XXVIII] instrumental, joue un rôle analogue à celui des gnoséologies théologiques dans l'Ancien Régime. La légitimité d'une classe dominante passe par la légitimité de ses intellectuels, dont la théorie de la connaissance est l'idéologie propre.

L'émergence d'une classe suscite des idéologues dont la fonction et les intérêts sont tels que, par une sorte d'harmonie préétablie, leur discours de légitimation propre (leurs intérêts) génère les idéologies socio-politiques qui conviennent (leur fonction).



Dans l'immédiat, j'espère que ces pages pourront apporter une contribution indirecte à l'effort actuel de l'historiographie québécoise portant sur le siècle dernier. Au-delà de notre histoire religieuse et philosophique, elles pourraient éclairer notre histoire politique.

L'Église canadienne a joué un rôle essentiel dans ce que nous appelions naguère notre « survivance ». Ce rôle comportait un délicat jeu de balance ; assurer la soumission au pouvoir établi, bien qu'il fût étranger et hérétique, en exigeant de lui en retour qu'il tolère la survie de « la langue, gardienne de la foi ». Gardienne, surtout, du monopole culturel sur les masses qui permettait justement aux clercs de tenir le pouvoir civil en respect.

La puissance de l'Église canadienne tenait à un subtil dosage dans la poursuite de ces deux objectifs, à première vue contradictoires. On comprend qu'elle ait embrassé éperdument le thomisme pontifical. Il avait pour vocation séculaire, non seulement de les concilier, mais de les conjuguer.

Mai 1972.

[1]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

INTRODUCTION

I. - LE XIXe SIÈCLE ET LE MOYEN ÂGE

[Retour à la table des matières](#)

La réapparition du thomisme au XIXe siècle n'est pas un phénomène isolé. Elle se rattache à un mouvement plus vaste qui porte les esprits vers la scolastique en général dès la première moitié du siècle, dans des milieux apparemment très divers. Ce mouvement lui-même n'est qu'une des manifestations de l'attrait universel qu'exerce alors tout ce qui est médiéval ¹.

De même, le courant de réaction religieuse dont le Concordat de 1801 et le *Génie du christianisme* ont marqué la naissance est lié à un mouvement beaucoup plus large, essentiellement politique et social, dont Joseph de Maistre et Louis de Bonald, puis le jeune Félicité de La Mennais, sont les hérauts, et dont les aspirations paraissent se réali-

¹ Voir AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontifical de Léon XIII*, p. 133 ; L FLON, *l'Église et la Révolution*, p. 359-360. FOUCHER, dans *la Philosophie catholique en France au XIXe siècle*, estime que le néo-thomisme coïncidait avec l'esprit du traditionalisme et du premier romantisme, « de droite ». Le médiévalisme, comme le thomisme, est ambivalent. On retrouve l'un et l'autre liés parfois au « second » romantisme, à un certain libéralisme populiste.

ser dans la Restauration, le Traité de Vienne et la Sainte Alliance. Le besoin angoissé qu'éprouvent alors les classes dirigeantes de l'Europe de renouer avec les sources de l'ordre qui a été ébranlé s'exprime dans le culte romantique du passé médiéval. La hantise d'une restauration nécessaire des symboles de l'unité spirituelle entraîne aussi une remontée de l'ultramontanisme qui, freinée temporairement par la Restauration, s'accélère après 1830 et, surtout, 1848.

Le médiévalisme romantique

L'esthétique, le paysage même du XIXe siècle vont s'en ressentir. Chateaubriand « rouvre la cathédrale gothique ». L'architecture européenne va illustrer de façon permanente la force de ce courant. En Allemagne, on décide de parachever la cathédrale de Cologne. En Angleterre, [2] non seulement on restaure les édifices gothiques, mais on érige de nouveaux monuments, tant civils que religieux, qui en miment le style². Cette vogue est aussi répandue chez les protestants que chez les catholiques, aussi générale en Amérique qu'en Europe³. En France, on rencontre partout les résultats de la grande politique de restauration et de reconstitution de l'architecture médiévale menée par le Second Empire, à laquelle reste attaché le nom de Viollet-le-Duc.

Ce médiévalisme romantique se fait aussi sentir dans d'autres domaines. La philosophie retrouve le goût des grandes synthèses. La nostalgie du système intégrant tout le savoir pousse la pensée religieuse elle-même à rechercher l'unité d'une « philosophie chrétienne⁴ ». On

² Par exemple, l'abbaye de Westminster et Westminster Hall. Il s'agit souvent de véritables reconstitutions, dont l'identité de style est significative.

³ Cathédrale St. Patrick de New York, encore en chantier. Parlement d'Ottawa, hôtels des Chemins de fer nationaux du Canada. L'inspiration gothique est encore plus pure dans les temples protestants.

⁴ Nous verrons que ce souci est commun aux traditionalistes, aux ontologistes, aux « rationalistes » allemands et, finalement, aux thomistes.

va se passionner pour les romans médiévalistes de Walter Scott en Angleterre, de Victor Hugo en France. Même l'Italie, qui n'a guère de monuments gothiques à restaurer, se plaira à évoquer sa gloire médiévale servie par la puissance pontificale, ressuscitera Dante, et aura son chantre romantique de ce moyen âge mythique dans la personne de Manzoni, poète du néoguelfisme ⁵.

Le positivisme et la nostalgie de l'unanimité

Le rêve de restaurer une unanimité spirituelle perdue depuis le moyen âge débordait largement les milieux catholiques et religieux en général. On se rappellera l'inspiration médiévaliste de Saint-Simon, tendant à instituer une sorte de nouveau sacerdoce laïque. Il voit dans la science le nouveau lieu de l'unanimité spirituelle, et préconise la mise au point d'un nouveau catéchisme reposant sur une nouvelle Somme. Il s'agit de remplacer, pour restaurer l'ordre social, un clergé qui n'est plus habilité, depuis la fin du moyen âge, à jouer son rôle pourtant indispensable ; « La religion est la collection des applications de la science générale au moyen desquelles les hommes éclairés gouvernent les hommes ignorants ⁶. »

[3]

Il songera même à tenir une réunion de savants à Rome en 1813 pour procéder à l'élection d'un nouveau pape. « Dans la religion de Saint-Simon comme dans toutes celles qui seront dites positives, la question du pouvoir spirituel occupe la première place pour l'excellente raison qu'il n'y en a point d'autres ⁷. »

⁵ Voir AUBERT, - Ibid., p. 133, et LEFLON, loc. cit., p. 491. Le thomisme italien s'appuiera à sa façon sur ce nationalisme passéiste.

⁶ Cité par H. GOUHIER, *la Jeunesse d'Auguste Comte*, T. II, Ch. v, p. 303.

⁷ Ibid., p. 306. Voir aussi T. III, Ch v, par. 4, p. 273. ; *le Problème du pouvoir spirituel*. On peut en dire autant de la philosophie ecclésiastique, surtout après 1850. Les apparentements sont déjà bien visibles. Ils le seront encore davan-

Cette préoccupation ne fait que se renforcer chez Comte. Même admiration proclamée pour Maistre et Bonald⁸. Même souci de reconstituer l'unanimité spirituelle d'antan, de restaurer ou de remplacer un clergé détenteur de l'indispensable autorité spirituelle. Et si Saint-Simon songea à faire élire un pape « nouvelle manière », Comte alla jusqu'à faire des propositions d'alliance au général des jésuites, reconnaissant par là la connaturalité de ses objectifs avec ceux que l'on a traditionnellement prêtés à la Compagnie de Jésus⁹.

Les anathèmes prononcés par les philosophes ecclésiastiques contre l'hydre positiviste nous feraient facilement oublier cette parenté d'inspiration entre le positivisme et ce qui deviendra le thomisme ecclésiastique¹⁰. On peut d'ailleurs faire la même remarque en ce qui concerne l'éclectisme universitaire français. L'ignorance même qu'affecteront de plus en plus, au cours du siècle, les milieux cléricaux à l'égard des philosophes laïques, contribuera à voiler rétrospectivement la parenté de l'éclectisme cousinien avec ce qui allait devenir la philosophie officielle de l'Église.

tage au début du siècle suivant lorsque Maurras paraîtra réaliser l'alliance rêvée. Voir J. LACROIX, *le Sens de l'athéisme moderne*, p. 100. Cf. plus bas, p. 178, n° 78.

⁸ Voir GOUHIER, *la Jeunesse d'Auguste Comte*, T. II, Ch. vi, p. 338. COMTE lui-même, dans son *Cours de philosophie positive* (IV, p. 183), a dit l'influence « salutaire » qu'exerça sur lui, après ses premiers enthousiasmes pour les « idéologues », « la philosophie catholique, malgré sa nature évidemment rétrograde... surtout par le célèbre traité Du pape... » Cité par BRUNSCHVICG, *le Progrès de la conscience*, II, p. 514.

⁹ Voir GOUHIER, *Vie d'Auguste Comte*, p. 271-272 et 282-283 ; et DE LUBAC, *le Drame de l'humanisme athée*, p. 159 s., où Comte est dit « anti-chrétien et pro-catholique » (p. 185).

¹⁰ Soulignée par LACROIX, *le Sens de l'athéisme moderne*, p. 100, qui inclut le positivisme jusqu'à Maurras dans le traditionalisme.

L'éclectisme et la pensée médiévale

On sait l'essor nouveau donné par Cousin aux études de philosophie médiévale ¹¹. Ce qu'on est plus étonné de constater, c'est le rôle de promoteur [4] inconscient du thomisme ecclésiastique qu'il a joué non seulement en faisant redécouvrir la pensée médiévale et en orientant ainsi vers elle la pensée catholique française ¹², mais en proclamant son admiration pour le thomisme, en faisant siennes et en répandant certaines conceptions médiévales et même proprement péripatéticiennes en matière de connaissance, qui ont non seulement encouragé mais inspiré les précurseurs italiens de la restauration du thomisme ¹³.

Les « rationalistes » du XVIII^e siècle n'avaient eu que mépris pour la scolastique médiévale, et l'avaient ignorée. Ces sentiments étaient largement partagés dans les milieux catholiques à la fin du XVIII^e siècle ¹⁴. Aussi les premiers restaurateurs romains de la scolastique thomiste furent-ils très conscients de leur dette à l'égard des éclectiques français, qui avaient en quelque sorte pris l'initiative de réhabiliter la philosophie médiévale.

Il n'est, en effet, pas un homme impartial qui ne puisse affirmer que l'éclectisme français a travaillé puissamment et

¹¹ Déclenché par le concours de l'Institut sur Aristote en 1836. L'abbé MICHELET donne une bibliographie des travaux éclectiques et universitaires sur Aristote et la philosophie médiévale dans *la Renaissance de la philosophie chrétienne*, p. 327-329. Voir aussi FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 248.

¹² C'est la position défendue par MICHELET, *la Renaissance*, p. 327, et par FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 248. Cette « appropriation » de la scolastique médiévale par les philosophes universitaires eut en même temps une conséquence inverse, en France ; elle en détourna les traditionalistes, les confirmant dans leur opinion que cette scolastique était « semi-rationaliste ». Cf. plus bas, p. 25.

¹³ Voir le témoignage de Taparelli, cité plus bas, p. 39. Cf. PELZER, *les Initiateurs italiens*, p. 253, et VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 36, 42 et passim.

¹⁴ Voir plus bas, p. 105.

contribué efficacement à retirer la renommée des Docteurs Scolastiques de l'oubli et du mépris dans lesquels elle était tombée, spécialement en France. On ne peut pas non plus mettre en doute, qu'il n'ait par son exemple, excité les autres à méditer sur les ouvrages philosophiques de cette Scolastique abhorrée ou du moins, tombée dans l'oubli. On doit certainement leur en savoir bon gré ¹⁵...

Cet intérêt de l'éclectisme universitaire français pour la philosophie scolastique sera jugé bien ambigu par les thomistes de stricte observance. Talamo juge déjà sévèrement la moindre réticence de leur part à l'égard du thomisme ¹⁶. Les historiens thomistes contemporains sont encore plus intransigeants. « L'antipathie et souvent l'hostilité que les historiens rationalistes du XIXe siècle éprouvent à l'égard de l'Église les empêchent de voir dans la scolastique autre chose qu'une pensée asservie au dogme et [5] enchaînée par l'autorité ecclésiastique, un syncrétisme de croyances religieuses et de constructions rationnelles ¹⁷.

Il n'en reste pas moins que, par exemple, l'étude d'Abélard par Cousin a remis au premier plan la « querelle des universaux » et permis aux penseurs ecclésiastiques de prendre conscience de la permanence des problèmes épistémologiques, et de leur importance fondamentale pour la théologie. De là à constater que le système qui était parvenu par deux fois à résoudre la crise de la pensée ecclésiastique pouvait encore sauver la situation il n'y avait qu'un pas, que l'on franchira avec détermination après 1848. Il est d'ailleurs remarquable que les premières publications des promoteurs du retour au thomisme auront la

¹⁵ TALAMO, *l'Aristotélisme de la scolastique*, p. 35.

¹⁶ Par exemple, cette remarque de JOURDAIN, dans *la Philosophie de saint Thomas* : « Le seul reproche que l'on puisse faire au Docteur Angélique, c'est de s'être montré trop indulgent pour Aristote, et de s'être au contraire comporté avec une sévérité excessive à l'égard des doctrines platoniciennes, croyant qu'elles menaçaient la pureté de la foi. » Cité par TALAMO, *l'Aristotélisme*, p. 44.

¹⁷ VAN STEENBERGHEN, *Maurice de Wulf* p. 424.

forme d'apologies historiques de la philosophie médiévale, se situant dans le courant préexistant des études historiques sur la pensée du moyen âge ¹⁸.

La politique omniprésente

Une des conséquences du climat de réaction, foncièrement politique, dans lequel baigne la philosophie du XIXe siècle, surtout dans sa première moitié, est qu'il devient impossible d'en tenter une histoire dont la dimension politique soit absente. S'il est toujours vrai qu'une histoire de la philosophie conçue comme un développement autonome se déroulant par progression logique est une abstraction inintelligible ou un mythe romantique, cela est particulièrement évident en ce qui concerne le XIXe siècle.

À la suite des bouleversements sociaux de la fin du XVIIIe siècle, l'organisation politique en Europe est marquée par une profonde instabilité. Ces déchirements ont pour effet de politiser très consciemment tous les penseurs alors que, à une époque plus stable, la plupart d'entre eux auraient affiché de bonne foi une neutralité qui aurait simplement exprimé leur satisfaction du statu quo. Après la Révolution, une telle attitude n'a plus de sens. Les enjeux socio-politiques de la philosophie sont présents à tous les esprits. Les pouvoirs vont retrouver l'habitude d'intervenir constamment et explicitement pour contrôler l'orthodoxie philosophique, et singulièrement dans l'enseignement ¹⁹.

Le positivisme à sa naissance, tout comme le traditionalisme catholique, obéit à un souci fondamental de restaurer un ordre moral, intel-

¹⁸ VAN STEENBERGHEN (Ibid., p. 425) mentionne à ce titre les ouvrages de Stôckl, Kleutgen, Sanseverino et Talamo.

¹⁹ Voir, à ce sujet, L. SÈVE, *la Philosophie française contemporaine* (1962) et, surtout, le très beau livre de A. CANIVEZ, *les Professeurs de philosophie d'autrefois* (1965).

lectuel [6] et politique. Ils invoquent d'ailleurs les mêmes ancêtres, et reconnaîtront leurs affinités au siècle suivant, lorsque le traditionalisme sera devenu thomiste ²⁰. Le rapport entre la philosophie et la politique paraît aussi étroit, bien que plus complexe, lorsqu'il s'agit des interventions philosophiques du Saint-Siège et de la hiérarchie en général. La restauration du thomisme n'échappe pas à la règle. Les dates importantes dans l'évolution de son destin au cours du XIXe siècle sont à elles seules éloquentes. Il fait sa première apparition sous l'Empire, est vite étouffé par les autorités ecclésiastiques après 1830, réapparaît résolument après 1848, et triomphe après 1870.

« Allez à Rome et dites au Saint-Père que le Premier Consul veut lui faire cadeau de trente millions de catholiques français », aurait lancé Bonaparte, porté sur les ailes de la victoire, au cardinal Martiniana de Milan ²¹. Le Saint-Siège allait mettre tout un siècle à réaliser la prophétie que contenait cette apostrophe de condottiere. Le thomisme était appelé à servir d'armature à cette entreprise, mais il devrait d'abord vaincre de nombreux obstacles et de puissants adversaires.

II. - L'ÉGLISE ET LA PHILOSOPHIE

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire de la théologie au XIXe siècle se présente avec un caractère frappant d'unité, qui lui donne un caractère particulier. En dehors, un seul adversaire qui compte ; le rationalisme ; au-dedans, un seul problème, peut-on dire, occupe les esprits ; le problème fondamental des rapports de la nature et de la surnature ; sous son aspect théorique, c'est la question des relations entre la foi et la raison ; dans le domaine pratique, la question

²⁰ Voir par exemple MARITAIN, *Une opinion sur Charles Maurras*. Cf. plus bas, p. 178, n° 78.

²¹ Rapporté par DANIEL-ROPS, *L'Église des révolutions*, I, p. 133.

des rapports entre l'Église et l'État, l'Église et le nationalisme ²².

L'historien jésuite n'a aucune peine à nous montrer que l'ecclésiologie est à l'origine de la problématique de la théologie au XIXe siècle. Cela est particulièrement évident pour un siècle auquel convient globalement la remarque que Bréhier formulait en songeant à ses dernières années, « période d'incroyable laisser-aller spirituel où la pensée s'abandonne aux pires aventures politiques ²³... ». Et on comprend l'espèce de pudeur, comme devant une tâche vraiment trop facile, qu'éprouvait récemment un [7] auteur marxiste à faire de certaine production philosophique de ce siècle une critique « externe ²⁴ ».

Car si la problématique ecclésiologique, c'est-à-dire la question du pouvoir dans l'Église et du pouvoir de l'Église, détermine directement le programme des théologiens, il est aussi évident que ce programme des théologiens dicte aux philosophes catholiques celui qu'ils doivent suivre. En effet, « sous la pression du mouvement conquérant du rationalisme, et par suite de la décadence de la théologie, se pose nettement le problème des rapports entre la foi et la raison ; problème qui dominera tout le siècle ²⁵ ».

Les causes de la décadence de la théologie, estime le jésuite Hocedez à la suite de son collègue Bellamy ²⁶, sont la suppression de la Compagnie de Jésus, « champions du Saint-Siège et de l'École », et

²² HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, Avant-propos du T. I, p. 8. Les « erreurs correspondantes » sont le rationalisme et le semi-rationalisme ; le traditionalisme et le fidéisme ; l'ontologisme. Cf. Table des matières du T. II, L. I, Problèmes et erreurs.

²³ BRÉHIER, *Transformation de la philosophie française*, p. 77.

²⁴ SÈVE, *la Philosophie française contemporaine*, Avant-propos, p. 9 S.

²⁵ HOCEDEZ, *Histoire*, I, p. 11.

²⁶ BELLAMY, *la Théologie catholique au XIXe siècle*.

aussi l'abaissement du Saint-Siège par le gallicanisme et le fébronianisme ²⁷.

La suprématie pontificale est contestée par plusieurs tendances. Certes, le jansénisme qui, en tant que « rigorisme moral », avait fait tant de ravages « en détournant les fidèles de l'usage des sacrements et en anémiant ainsi la vie et la piété catholiques », a été vaincu « sans bruit » grâce à la restauration de la Compagnie de Jésus, au « progrès de la théologie liguorienne et aussi au développement de la dévotion au Sacré-Coeur ²⁸ ». Mais son antiromanisme demeure vivace, allié au régalisme, au gallicanisme, au joséphisme et, pire encore, au rationalisme des protestants et des incroyants. À côté des fidèles ultramontains, déplore Hocedez, on trouvera partout, jusqu'en 1870, des catholiques déplorablement « cisalpins ²⁹ ». Dans ce domaine, le XVIII^e siècle avait opéré un « véritable recul sur le Moyen âge en matière d'ecclésiologie ³⁰ ».

La conséquence de cette situation déplorable sera la prédominance de la « théologie fondamentale ou apologétique » qui consistera à « courir sus au rationalisme et démontrer les bases de la foi, revendiquer les droits du Saint-Siège et de la hiérarchie contre ses ennemis du dedans et du dehors ³¹ ». À cause de l'absence d'un instrument philosophique commun [8] et sûr, ces questions donneront naissance à deux erreurs opposées ; le semi-rationalisme et le traditionalisme.

En somme, nous annonce Hocedez, deux problèmes vont occuper toute l'attention des théologiens pendant ce siècle, « les seuls qui les intéressent vraiment » ; avant tout, « la question de la constitution intime de l'Église » ; puis, le problème général posé par le rationalisme,

²⁷ HOCEDEZ, *Histoire*, I, p. 14. Ce diagnostic est plus vrai qu'il ne semble, comme nous le verrons.

²⁸ Ibid., P. 20-21. « Liguorienne » ; de saint Alphonse de Liguori, fondateur des rédemptoristes (1696-1787).

²⁹ Ibid., p. 22.

³⁰ Ibid., p. 20.

³¹ Ibid., p. 22.

celui dit « de la raison et de la foi », qui recouvre la question des rapports du magistère avec les intellectuels (indirectement, celui de la théologie avec la philosophie) et celle des rapports de l'Église avec l'État ³².



Si nous n'avons pas hésité à suivre cette pittoresque description du paysage théologique du XIXe siècle, c'est d'abord que la théologie, et le point de vue romain sur ses problèmes et ses tâches, constituent le champ d'intelligibilité immédiat de la question qui va nous occuper et, en général, de ce qu'on appelle la philosophie catholique au XIXe siècle. C'est aussi parce que l'analyse de la situation présentée par le père Hocedez nous semble foncièrement vraie, au point qu'en ramenant sans peine le double problème dont il fait état à un problème fondamental unique, celui du pouvoir, à la fois spirituel et politique, nous suivrons simplement la voie qu'il nous indique, et qui nous permet par ailleurs de rattacher la philosophie catholique à la préoccupation fondamentale de l'ensemble de la philosophie du XIXe siècle.

Tout en offrant une toile de fond qui permet de confronter les divers courants philosophiques du XIXe siècle, la lutte pour le pouvoir spirituel explique l'étanchéité croissante séparant les multiples univers spirituels qui se constituent. En politique comme en philosophie, il y a plusieurs histoires du XIXe siècle, dont chacune ignore les autres. Au siècle des « lumières » succède celui des « idéologies ». « La philosophie de l'histoire remplace la théologie ³³ » ; ce défi sèmera d'abord la division et fera ressortir les conflits d'intérêt à l'intérieur du camp des théologiens. L'autorité ecclésiastique se chargera de refaire l'unité.

Dans cette étude, nous ne nous intéressons qu'aux courants philosophiques qui ont traversé le catholicisme, et nous devons nous placer

³² HOCEDEZ, *Histoire*, I, p. 24.

³³ GOUHIER, *la Jeunesse d'Auguste Comte*, II, p. 220.

à un point de vue intérieur au monde catholique. Le risque est grand de fausser, à notre tour, les perspectives. De même qu'une certaine histoire de la philosophie peut ne voir dans le cartésianisme que les difficultés qu'il occasionne a propos de l'Eucharistie ³⁴, une histoire de la pensée catholique [9] au XIXe siècle, où l'on est bien forcé de suivre le point de vue des théologiens et du magistère, qui définissent précisément l'orthodoxie catholique, non seulement peut mais doit se contenter de ne voir dans la philosophie allemande que l'« agnosticisme protestant » de Kant et le « panthéisme » de Hegel. Cette disqualification pragmatique a priori s'applique aussi bien à la philosophie post-hégélienne qu'au positivisme français et anglo-saxon, et même au spiritualisme « laïque » qui s'élabore au sein de l'Université française.

Dans l'univers intellectuel du catholicisme orthodoxe, l'idéalisme puis le matérialisme allemands, comme le positivisme, qui forment la substance même de la pensée philosophique de ce siècle pour toute histoire « globale » de la philosophie, ne jouent aucun rôle positif. Ou bien on les ignore, ou bien ils font figure d'épouvantails, rangés a priori dans quelques grandes catégories démoniaques. En raison des exigences qui la définissent, la problématique catholique officielle ne se détermine pas comme une réaction nuancée et adaptée à ces courants contemporains. Les tentatives de cet ordre sont réprimées au nom même de l'orthodoxie philosophique du catholicisme. Et celle-ci va s'affirmer graduellement, non pas tant à l'égard des courants philosophiques dominants à l'extérieur que des pâles reflets qu'ils projettent au sein du monde clérical.

L'enseignement des séminaires - la philosophie de la masse du clergé - va demeurer étranger aux grandes luttes philosophiques qui agitent le catholicisme tout au long du siècle. Le recrutement dans les séminaires avait repris sous l'Empire ; on y observe une véritable « explosion scolaire » sous la Restauration. Les évêques revenaient avec enthousiasme à la doctrine du droit divin des rois ; de même, dans

³⁴ Par exemple, J. SOUILHÉ, *la Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, Vol. 1.

leurs séminaires, s'empressaient-ils de rétablir la philosophie d'antan, celle qui avait exalté la puissance royale, et qui était foncièrement une sorte de scolastique cartésienne ³⁵, se réclamant souvent de Bossuet. Les manuels qui seront en usage presque partout jusqu'en 1880 seront de cette inspiration. Les principaux sont ceux de Valla ³⁶ et de Flotte ³⁷ en France, celui de Storchenau [10] dans les territoires dominés par l'Autriche ³⁸.

Le règne de ce « cartésianisme réactionnaire » ne sera troublé que par l'apparition de quelques manuels d'inspiration ontologiste en France, au milieu du siècle, sur lesquels la répression ne tardera pas à s'abattre ³⁹.

³⁵ Sur l'enseignement catholique au début du siècle, voir MICHELET, *la Renaissance*, p. 315, et LEFLON, *l'Église et la Révolution*, p. 362. Voir aussi MIGNON, *la Philosophie du clergé français au début du XIXe siècle*, et RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*.

³⁶ VALLA, *Institutiones philosophicae*, 1782. Nombreuses éditions et réimpressions, dont la dernière date de 1855 (la Philosophie de Lyon, Lyon-Paris). On y insiste sur l'importance essentielle d' « acquérir la science des déductions rigoureuses » (Avert., p. 10). L'auteur défend les positions cartésiennes sur le doute méthodique (I, p. 90 et 140), l'âme conçue comme esprit « séparé » (II, p. 108), les idées innées, et dénonce le « sensualisme » (II, p. 148). Sa Théologie avait pourtant été mise à l'Index en 1792. Voir BESSE, *Deux centres du mouvement thomiste*, p. 239.

³⁷ FLOTTE, *Leçons élémentaires de philosophie*. Positions franchement éclectiques, plus proches de Cousin que des traditionalistes. Rédigé en français, cet ouvrage s'appuie largement sur les empiristes anglais et sur Condillac. Il comporte en outre de larges développements sur la politique (Tome III), d'inspiration absolutiste et légitimiste, où il reprend la thèse de Maistre. « C'est... la souveraineté qui crée le peuple [lequel] n'existe que par elle. » (III, p. 349.) On peut ajouter le manuel de Bouvier ; cf. MICHELET, *la Renaissance*, p. 315.

³⁸ Sur le manuel de storchenau (Sigismond, S.J. (1731-1797), prof. à l'Univ. de Vienne), Voir JACQUIN, *Taparelli*, p. 292, notes 116 et 118. C'est le manuel que connut Taparelli au scolasticat, et qu'il jugea bien aride. L'un des premiers gestes de Joachim Pecci à son arrivée à Pérouse sera de l'écarter de son séminaire. Cf. plus bas, p. 130, n° 31.

³⁹ BRANCHEREAU, *Praelectiones philosophiae* ; HUGONIN, *Études philosophiques* ; FABRE, *Cours de philosophie*. Voir KLEUTGEN, *l'Ontologisme jugé par le Saint-Siège*, p. 6 ; Cf. plus bas, p. 60 s. On peut ajouter les écarts sans rayon-

C'est précisément le scandale provoqué par cet éclectisme pédagogique dans l'esprit d'un jeune recteur du Collège Romain en 1825 qui est à l'origine du mouvement qui parviendra à réduire l'enseignement catholique dans son ensemble à l'orthodoxie thomiste.



Au début du XIXe siècle, rien ne permettait de prévoir la fortune qui attendait le thomisme au sein du catholicisme. On peut même dire que le mépris et l'ignorance de la scolastique péripatéticienne faisaient exceptionnellement l'unanimité dans tous les milieux. Les manuels cartésiens dont nous venons de parler, tout en conservant beaucoup d'éléments péripatéticiens qui étaient intégrés à la tradition théologique et dogmatique, ne cachaient pas leur mépris pour l'ancienne scolastique.

Valla mettait le « sensualisme » thomiste sur le même pied que celui de Condillac, et voyait dans l'innéisme cartésien la seule position philosophique qui puisse servir à l'apologétique. L'origine divine de nos connaissances lui apparaissait comme la seule voie qui puisse conduire à reconnaître l'origine divine de la religion ⁴⁰.

Flotte était encore plus radical. Non seulement son manuel était-il rédigé en français, ce qui constituait déjà une audace sacrilège, mais il y traitait avec mépris les doctrines scolastiques de « niaiserie ⁴¹ ».

[11]

nement de Roux-Lavergne et ses amis en France (plus bas, p. 40) et de Mgr Pecci à Pérouse (plus bas, p. 129 s.).

⁴⁰ *Institutiones*, II, p. 148.

⁴¹ Leçons, Introduction, p. V. Selon le témoignage de Curci, les professeurs du Collège Romain n'étaient guère mieux disposés à l'égard de l'ancienne scolastique. Cf. plus bas, p. 30, n° 77.

Pour comprendre le déshonneur dans lequel était alors tombée la Scolastique et par conséquent Aristote, écrira Talamo en 1876, il suffit de dire qu'il était absolument impossible de prononcer le nom de l'une ou de l'autre, sans être aussitôt blâmé et traité d'ennemi du progrès, de restaurateur de la barbarie dont Bacon et Descartes avaient heureusement et pour toujours affranchi les ouvrages scolastiques et péripatéticiens ; il devait le faire en secret et comme par contre-bande ; et s'il voulait publier quelque belle et utile théorie, il était obligé de le faire de telle façon que l'on ne pût en deviner l'origine. Ce mépris déshonorant, bien que diminué de beaucoup par l'oeuvre des éclectiques en France dans les commencements de ce siècle, persistait cependant... bien plus tard ⁴².

Si les éclectiques de l'Université étaient les seuls à marquer un certain respect à l'endroit de l'ancienne scolastique, ils ne se privaient pourtant pas de reprocher à ses docteurs leur « servilité aristotélicienne ⁴³ ».

Dans le monde clérical, les « kantiens » Hermes et Bautain allaient bientôt s'acharner contre le péripatétisme, qu'ils considéraient comme le « péché contre l'esprit » de la pensée chrétienne. Günther, qui professait une grande vénération pour Descartes, flétrissait l'aristotélisme catholique dans lequel il voyait une invasion du panthéisme païen ⁴⁴.

Gioberti ne connaissait que « l'Aristote des Sarrazins et des Califes » et déplorait que les théologiens soient « des païens superstitieux », mais ajoutait que « cela ne doit nullement étonner, puisque la philosophie chrétienne toute entière... est fondée sur les païens... ⁴⁵ ».

⁴² TALAMO, *l'Aristotélisme de la scolastique*, p. 24. Cf. JACQUIN, Taparelli, p. 53, qui note que la scolastique était « en fait à peu près prohibée ».

⁴³ TALAMO, *Ibid.*, p. 36. Talamo relève ce reproche chez de nombreux universitaires, dont Cousin, Jourdain et Michelet.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁵ Cité *ibid.*, p. 40-41.

Rosmini était tout aussi excédé par ce qu'il appelait le « culte superstitieux » d'Aristote qu'il trouvait chez les scolastiques, lesquels « accusaient pour ainsi dire de témérité la vérité elle-même qui osait contredire le philosophe par excellence ⁴⁶ ».

Quant aux traditionalistes, nous verrons plus loin la haine qu'ils éprouvaient à l'égard de la scolastique rationaliste ⁴⁷. La Mennais se donnait d'ailleurs comme mission de l'écraser définitivement. A propos de la Défense de l'Essai, il écrivait les lignes suivantes dans une lettre à son frère datée du 17 avril 1820 ; « Ce sera un traité de philosophie, ou, [12] pour mieux dire, un requiem chanté sur celle de l'école. Je suis persuadé que dans quatre ans il sera impossible de l'enseigner nulle part, à moins que ça ne soit aux Lapons ou aux Kamtchadales ⁴⁸. »

Son disciple Bonnetty poursuivra ses attaques contre la scolastique, dont ses *Annales de philosophie chrétienne* se firent une véritable spécialité au milieu du siècle, en dépit des pressantes interventions de Ventura ⁴⁹.

Certains, comme Talamo, attribuent cette extinction de la scolastique à la « manie d'innover ⁵⁰ » qui s'installe en philosophie avec Descartes. Au-delà de Descartes, on fait porter la responsabilité foncière de cette déchéance à Luther ; cette « explication » est une constante de la littérature néo-thomiste, de Cornoldi ⁵¹ à Maritain ⁵².

⁴⁶ Cité ibid., p. 42. Rosmini s'était pourtant intéressé au thomisme. Dans une lettre à Taparelli, il reconnaissait la nécessité de conserver certaines catégories aristotéliennes intégrées dans les définitions dogmatiques. Cf. plus bas, p. 38.

⁴⁷ Cf. plus bas, p. 25-26.

⁴⁸ Cité par DUDON, *Lettres inédites de La Mennais au chanoine Buzzetti*, p. 218. Encore La Mennais ne pouvait-il viser que le péripatétisme comme outil théologique. On imagine ce qu'il aurait pensé de sa restauration comme philosophie catholique officielle !

⁴⁹ Cf. plus bas, p. 56 ; pour Bautain, plus bas, p. 20.

⁵⁰ TALAMO, *l'Aristotélisme*, p. 38.

⁵¹ *Leçons de philosophie scolastique*.

⁵² *Trois réformateurs*, par exemple.

Comme cette éclipse fut particulièrement sensible en France, signalons ici les causes que l'abbé Michelet invoque pour expliquer l'ignorance étonnante dont on fait preuve, dans ce pays, à l'égard de l'ancienne scolastique, alors même qu'y déferle une vague de médiévalisme dans tous les domaines après 1800. Ces causes seraient le discrédit général où serait tombée la scolastique depuis Descartes ; le prestige du XVII^e siècle, identifié au cartésianisme ; la prépondérance des laïques dans l'enseignement philosophique ; la pauvreté intellectuelle du clergé ; la disparition des grands centres d'études ecclésiastiques et la désorganisation des ordres religieux ⁵³.

L'explication déjà mentionnée de Hocedez était plus simple ; suppression des jésuites, abaissement du Saint-Siège. Nous tenterons de montrer qu'elle était aussi plus près des véritables causes ⁵⁴.

⁵³ MICHELET, *la Renaissance*, p. 325.

⁵⁴ Cf. plus haut, p. 7. Les traditionalistes avaient d'autres raisons ; « ces philosophes scolastiques dont le XVII^e et le XVIII^e siècle s'étaient tant moqués et dans lesquels on avait si longtemps personnifié l'esprit d'immobilité et de routine, on en était venu à les redouter comme des libres penseurs et des révolutionnaires ». FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 347.

[13]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Première partie

Les origines

du néo-thomisme

[Retour à la table des matières](#)

[15]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Première partie : Les origines du néo-thomisme

Chapitre I

La philosophie catholique

I. Orientations diverses

Espagne

[Retour à la table des matières](#)

Au début du XIXe siècle, l'Espagne est le seul pays où la scolastique traditionnelle ⁵⁵ conserve une existence un peu officielle. On y perpétuera jusqu'en 1830 les vieilles querelles entre molinistes, d'une part, thomistes et augustiniens, d'autre part. En théologie, l'anti-romanisme ou « cisalpinisme » y est malgré tout vigoureux. Il est même au centre des controverses, puisque « la question dogmatique à l'ordre du jour, en Espagne comme en Angleterre (est) celle de la constitution de l'Église et du primat pontifical ⁵⁶ ».

L'influence des idées libérales, là comme ailleurs, tend à favoriser les « idées schismatiques » qui consistent à vouloir « concilier la liber-

⁵⁵ Par opposition à la scolastique « cartésienne ».

⁵⁶ HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, I, p. 42.

té politique avec la liberté canonique ⁵⁷ ». Ces influences y sont plus tardives qu'ailleurs, puisqu'elles ne se feront vraiment sentir au point d'entraîner un relatif abandon de la scolastique qu'après 1830. Bien relatif, d'ailleurs ; le libéralisme catholique trouvera son expression dans l'éclectisme traditionaliste de Balme, qui se présentera comme un disciple de saint Thomas ⁵⁸.

Italie

« L'Italie, note poliment Hocedez, comme l'Espagne, n'engendre pas d'erreurs, elle se contente d'en importer ⁵⁹. » En 1824, Léon XII confie de [16] nouveau le Collège Romain (future Université Grégorienne) aux jésuites, reconstitués en 1814 par Pie VII. C'est à Léon XII qu'on attribue le mérite d'avoir amorcé ce qui allait devenir une véritable politique théologique et, plus tard, philosophique, du Saint-Siège.

Le rationalisme, bien sûr, n'a aucune existence officielle en Italie. Les menaces théologiques viennent du fébronianisme et du jansénisme, et la lutte contre ces tendances peut fort bien se dispenser d'être philosophique. Le rigorisme janséniste « avait trouvé un adversaire puissant dans saint Alphonse de Liguori, dont la morale, publiée en 1748 et approuvée solennellement par le pape en 1803 », avait opéré « le retour définitif aux idées saines et orthodoxes ⁶⁰ ».

⁵⁷ Ibid., p. 43.

⁵⁸ Et sera considéré comme tel. Cf. plus bas, p. 35.

⁵⁹ HOCEDEZ, *Histoire*, I, p. 49. Les témoignages sont unanimes sur la faiblesse intellectuelle du clergé italien. Les milieux romains, en particulier, afficheront souvent un obscurantisme militant. Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 184-185, pour la période 1845-1865 ; BESSE, *Deux centres du mouvement thomiste*, p. 239, pour 1860 ; p. 356s. pour la période postérieure à l'encyclique *Aeterni Patris*.

⁶⁰ HOCEDEZ, *Histoire*, I, p. 50.

En somme, deux thèmes occupent les théologiens italiens en ce début de siècle ; « l'apologétique et les revendications des droits du Saint-Siège », auxquels on peut ajouter la dévotion au Sacré-Coeur, propagée par les jésuites ⁶¹.

L'Italie va pourtant voir briller, après 1830, deux philosophes catholiques d'envergure, Gioberti (1801-1852) et Rosmini (1797-1855). Si leurs « erreurs » sont « importées », c'est tout au plus dans la mesure où l'un, Gioberti, invoque le patronage de Malebranche et a subi l'influence de Hegel, tandis que Rosmini se situe plutôt dans le sillage du kantisme ⁶². En retour, l'ontologisme ⁶³ fut largement exporté.

Ce courant fut en effet considéré comme le rival du traditionalisme pendant la seconde moitié du siècle, ou encore, pour ses adversaires thomistes, comme l'excès contraire. Il connut au milieu du siècle un succès remarquable en France chez les sulpiciens, les bénédictins, les jésuites et les maîtres de la Sorbonne ⁶⁴. Il était déjà enraciné à Louvain sous l'influence directe de Gioberti, qui s'y exila pendant dix-huit ans ⁶⁵. Mais c'est évidemment en Italie qu'il faut d'abord suivre son histoire.

Le terme même d'ontologisme y fut frappé par Gioberti ⁶⁶, qui voulait l'opposer à ce qu'il estimait être le « psychologisme » de Descartes. Pour assurer une portée ontologique à une philosophie réflexive, plus d'un [17] demi-siècle avant Husserl et Bergson, Gioberti estime

⁶¹ Ibid., p. 53.

⁶² Il ne faut pas sous-estimer l'importance de telles « accusations » reprises par Hocedez à leurs adversaires, puisqu'elles visaient les hérauts du nationalisme italien.

⁶³ Étiquette sous laquelle on les réunit habituellement (HOCEDEZ, Ibid., II, Ch. III ; AUBERT, le Pontificat de Pie IX, p. 191s.), à l'instar des dénonciateurs de Rosmini.

⁶⁴ HOCEDEZ, Ibid., II, p. 113. Cf. plus bas, p. 60s.

⁶⁵ À son retour en 1848, il sera accueilli à Pérouse par Mgr Pecci. Cf. plus bas, p. 133-134.

⁶⁶ HOCEDEZ, Ibid., II, p. 113, qui attribue par ailleurs le terme ontologie à Hugonin (Ibid., p. 131).

que l'idée innée cartésienne de l'être infini doit être reconnue identique à l'Être absolu présent directement et immédiatement à l'âme. Cette variante de la « vision en Dieu » sait ce qu'elle doit à la pensée de Malebranche, dont Gioberti a subi l'influence à travers ses maîtres oratoriens. Ses oeuvres posthumes ont révélé qu'il avait poussé jusqu'au bout les conséquences de ce point de départ, pour aboutir à un panthéisme rationaliste de style hégélien, et Giovanni Gentile lui en savait gré, voyant en lui un précurseur ⁶⁷.

Dans l'esprit de Gioberti, l'échec métaphysique et théologique du cartésianisme, puis celui du kantisme, ne laissent d'autre issue que cet « ontologisme ». Il constituait la seule hypothèse permettant « d'admettre la correspondance de l'ordre logique et de l'ordre ontologique ⁶⁸ ». Dans ses débuts, pourtant, la pensée de Gioberti se présentait comme une variante du traditionalisme. Certes, ce qu'il cherchait, c'était un « premier philosophique » qui soit à la fois « premier psychologique » et « premier ontologique ». Mais cette présence de l'infini divin en nous, à laquelle il faisait appel, pouvait être considérée comme une Révélation, la « Révélation primordiale ». Le langage lui-même, qui était la « révélation réflexe de l'idée », constituait une « seconde révélation, la Révélation primordiale revêtue d'une forme par le Révélateur lui-même ⁶⁹ ».

En un sens, donc, chez Gioberti, tout est révélation, y compris cette « surintelligence », sorte de faculté des essences qui s'explique par une révélation primordiale, et qui engendre un désir de béatitude ne pouvant déboucher que sur un désir vague du surnaturel, que vient précisément combler la Révélation historique ⁷⁰. Il s'efforçait ainsi de maintenir le secteur réservé de la Révélation historique des mystères, relevant d'une apologétique extrinsèque et pierre angulaire de la tra-

⁶⁷ Ibid., II, p. 115.

⁶⁸ Ibid., II, p. 116.

⁶⁹ GIOBERTI par HOCEDEZ, Ibid., p. 117. Cette thèse est analogue à celle de Bonald (plus bas, p. 23-24) et Ventura (plus bas, p. 54-55).

⁷⁰ Cette fonction est remplie en thomisme par l'intellect agent qui opère l'abstraction.

dition romaine, en ramenant tout le reste à une sorte de révélation immanente ou naturelle du langage, des vérités morales et, à la base de tout, du « surintelligible ⁷¹ ».

[18]

Gioberti et Rosmini avaient beaucoup en commun, à commencer par leur nationalisme libéral ⁷² jusqu'à leur opposition au « sensualisme » scolastique ⁷³ et à l'agnosticisme traditionaliste ⁷⁴. Il est vrai que Gioberti se révéla plus extrême, et suivit jusqu'au bout, jusqu'à la rupture avec Rome, ses idées philosophiques et politiques. Mais on ne peut expliquer l'âpreté de la polémique qu'ils se livrèrent, sans faire intervenir la rivalité de ces deux hommes d'Église au titre de penseur d'un catholicisme italien moderne et libéral.

Alors que Gioberti s'inspirait résolument d'une pensée philosophique moderne, Rosmini fut attiré pendant un certain temps par l'idée d'une restauration de la scolastique ; il rêvait, comme bien d'autres catholiques de toutes tendances, de reconstituer une philosophie chrétienne, où foi et raison seraient réconciliées. Ainsi, c'est à lui que Taparelli s'adressait, dans les années 1820, pour se faire expliquer l'hylémorphisme aristotélécien ⁷⁵.

⁷¹ HOCEDEZ, *Ibid.*, II, p. 119. Taparelli, à une époque où il se considérait comme péripatéticien et scolastique, fut attiré par l'ontologisme de Gioberti, à partir de l'éclectisme de Cousin qu'il admirait, prit la défense de son compatriote dans un périodique sicilien, et en fit l'éloge dans la première édition de son *Essai*. Il ne l'abandonnera qu'à la parution du *Jésuite moderne*. en gardant d'ailleurs le sentiment très pénible d'un malentendu. Voir JACQUIN, *Taparelli*, p. 245 s. Cf. plus bas, p. 38.

⁷² Tous deux furent mêlés activement au *Risorgimento*. Gioberti animait le parti néo-guelphe avec Cesare Balbo, Massimo d'Azeglio (frère de Taparelli) et Raphaël Lambruschini (neveu du cardinal).

⁷³ Cf. plus haut, p. 11- 12.

⁷⁴ Gioberti publia un ouvrage polémique contre La Mennais.

⁷⁵ Voir plus bas, p. 38, un extrait de la réponse de Rosmini.

Si Rosmini fut assimilé par ses adversaires aux ontologistes, et voué dans leur esprit au même sort qu'eux ⁷⁶, il avait entrepris sa carrière en combattant l'ontologisme. Très tôt, il dénonçait l'ontologisme de Gioberti et, à travers lui, celui de Malebranche, alors que Gioberti lui reprochait justement de ne pas être ontologiste, et donc de demeurer au niveau du psychologisme cartésien et kantien. Ce que proposait en fait Rosmini, c'était une sorte « d'ontologisme idéaliste ⁷⁷ », impliquant une vision directe de l'être idéal, et non de Dieu lui-même. Cet être idéal était le Verbe divin, mais à l'état abstrait qu'exigeait la nature de notre intelligence, et donc différent du Verbe-personne. Il s'agissait bien de la pensée divine, mais cette pensée, perçue idéalement à la mesure de notre intelligence, était autre chose que la réalité de Dieu ;

Selon Gioberti, dans *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini (1841-1843)*, le point de départ de Rosmini le plaçait devant un dilemme. Il ne pouvait échapper au scepticisme qu'en optant pour le « panthéisme subjectif ». Rosmini lui rendit la politesse de le vouer lui-même au « panthéisme objectif » dans *Vincenzo Gioberti e il panteismo (1846)*. En fait, [19] estime le père Hocedez, reprenant la thèse des adversaires de Rosmini et donnant ainsi raison à Gioberti, Rosmini ne pouvait échapper au scepticisme que par l'ontologisme ⁷⁸. Quoi qu'il en soit, en le condamnant, l'Église « a rejeté la doctrine selon laquelle nous aurions dans l'idée d'être une perception directe et immédiate de quelque chose de proprement divin ⁷⁹ ».

⁷⁶ Cf. plus bas, p. 60 s. et 90 s. Ses disciples ne l'entendaient pas ainsi, et Léon XIII eut du mal à écraser le rosminianisme. Cf. plus bas, p. 156, n° 81.

⁷⁷ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 141.

⁷⁸ HOCEDEZ, *Histoire*. Sur les variantes du panthéisme, cf. plus bas, p. 92.

⁷⁹ Ibid. Le grief essentiel était évidemment cette perception directe et immédiate du divin, qui menaçait le rôle du magistère, parce qu'elle « risquait de fournir un point d'appui à des thèses illuministes ou panthéistes ». SOUILHÉ, *la Philosophie chrétienne*, II, p. 36.

Après 1850, l'histoire de l'ontologisme va se confondre avec celle de son écrasement par les thomistes romains, principalement par les jésuites.

Allemagne

C'est en Allemagne que la théologie et la philosophie catholiques, comme la philosophie tout court, manifestent la plus grande vitalité tout au long du XIXe siècle ⁸⁰. Déjà dans les premières décennies du siècle, Hermes († 1831) tentait d'assimiler à la pensée catholique le criticisme kantien. Il soutenait, dans cet esprit, que l'acte de foi est une exigence de la raison pratique. Si la foi ne relève pas de l'assentiment nécessaire de la raison théorique, elle procède cependant du consentement nécessaire de la raison pratique, la grâce n'intervenant que pour la réalisation pratique de ce consentement.

Hermes fut accusé de nier la liberté de l'acte de foi, et condamné par Grégoire XVI pour avoir soutenu que l'autorité du Dieu révélant n'est pas l'unique motif de l'acte de foi. Autrement, chaque dogme devrait être soumis au doute positif, ce qui revenait à proclamer, « pratiquement, que la raison est la principale et l'unique règle de foi ⁸¹ ». Ses disciples furent accusés, entre autres, de « pélagianisme ⁸² » et de « socinianisme ⁸³ ». L'opposition à Hermes était inspirée par un vague sentiment qu'il accordait trop à la raison, mais elle ne débouchait pas sur une doctrine précise, sinon un vague piétisme.

La condamnation de Hermes par Grégoire XVI, prononcée en 1835, visait le doute positif et la raison conçue comme règle de la foi (donc des positions cartésiennes autant et plus que kantiennes). Celle, récen-

⁸⁰ Malgré la répression obscurantiste qui s'y abat après 1850. Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 199-200.

⁸¹ HOCEDEZ, *Ibid.*, I, p. 194.

⁸² Négation de la grâce et du péché originel.

⁸³ Négation de la Trinité. Hocedez écrit socianisme.

te, de [20] Bautain par l'évêque de Strasbourg approuvé par le pape visait son « fidéisme ». Or, Bautain était kantien dans un esprit assez proche de celui de Hermes ⁸⁴.

Ce fidéisme kantien de Hermes et de son émule strasbourgeois était à la fois pas assez et trop rationaliste aux yeux des autorités romaines. Pas assez, parce que la raison pratique n'était plus une « raison », et que l'apologétique perdait ainsi tout caractère de nécessité objective. Trop, car cette raison pratique prétendait donner accès directement aux mystères de la foi, et réduisait à peu de chose le rôle de la Révélation historique et de la Tradition ecclésiastique. Si, donc, la condamnation de Hermes s'en prenait principalement à son « rationalisme », on fit le reproche inverse à Bautain, dont les positions étaient pourtant voisines.

Les propositions auxquelles ce dernier fut sommé de donner son adhésion officielle en 1840 montrent bien qu'on voyait dans son système un danger analogue à celui que présentait le traditionalisme. Il s'agissait d'admettre que les assertions suivantes étaient accessibles à la raison seule ; (1°) l'existence de Dieu et son infinie perfection ; (2°) la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; (3°) les grandes « vérités » métaphysiques ; (4°) les « motifs de crédibilité » de la Révélation historique ; miracles et prophéties. Le nouveau nominalisme s'appelait ainsi « piétisme » lorsqu'il s'agissait de la « raison pratique » individuelle, et « traditionalisme » là où on faisait appel à une sorte de « raison historique » collective ⁸⁵.

La vogue de Hermes dans les milieux catholiques allemands fut d'assez courte durée. Cette philosophie catholique inspirée par le rationalisme du siècle des Lumières était trop « bourgeoise » pour connaître un succès durable au siècle du romantisme. Ce fut un « hégé-

⁸⁴ Les hermésiens invoquaient la condamnation du *fidéisme* de Bautain pour défendre le rationalisme de Hermes. Voir HOCEDEZ, *Histoire*, I, p. 198. Cf. plus bas, p. 26, n° 58. Bautain fut la cible d'interventions romaines en 1835, 1840 et 1844.

⁸⁵ Voir FOUCHER, *la Philosophie catholique au XIXe siècle*, Ch. IV, surtout p. 96 s.

lien de droite », Günther (1783-1871), qui donna à la pensée catholique allemande le type de rationalisme que l'époque cherchait. Son propos était de « construire la science de la foi », ce qui était bien dans l'esprit du « Vendredi-Saint spéculatif » de Hegel. Alors que Hermes avait abouti à faire de la foi le terme d'un raisonnement philosophique, Günther en faisait l'objet même de la raison philosophique, faisant pâlir considérablement la notion traditionnelle de mystère.

Une telle tendance impliquait évidemment un dualisme radical, une opposition absolue entre la matière et l'esprit dans l'homme. Günther utilisait à fond la distinction kantienne et hégélienne de l'Idée et du [21] Concept, celui-ci étant considéré comme une représentation synthétique de rapports communs à un certain groupe de phénomènes. Après une lecture de Descartes, il tendit à identifier de plus en plus l'Idée à la conscience de soi, considérée comme première et fondamentement de toutes les autres. Il considérait le dualisme anthropologique comme essentiel, l'hylémorphisme comme l'hylozoïsme conduisant, selon lui, au panthéisme ⁸⁶.

Günther allait se heurter principalement au néo-scolastique Kleutgen, et sa pensée ne contribua pas peu à préciser la problématique de l'apologétique thomiste en gestation ⁸⁷. Les principaux motifs invoqués lors de sa condamnation en 1857 furent son rationalisme et son dualisme humain.

Si la pensée de Hermes correspond à un certain agnosticisme métaphysique dont les virtualités protestantes ne lui permettent guère de se développer en milieux catholiques, le romantisme rationaliste de Günther procède d'une inspiration analogue à celle de l'ontologisme de Gioberti. Quant à la notion de « philosophie chrétienne » proposée par Frohschammer et désignée sous le nom de « rationalisme modéré »

⁸⁶ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 51.

⁸⁷ Cf. plus bas, p. 64 s. L'ontologisme sera cependant beaucoup plus « présent » parce qu'il est italien, tandis que ce qui est allemand est a priori suspect d'esprit protestant et facilement ignoré à Rome.

dans le Syllabus ⁸⁸, elle est assez proche du traditionalisme français du milieu du siècle. Selon Frohschammer, en effet, ce n'est pas la « raison pure » qui peut scruter les mystères de la foi, mais la raison historique christianisée pendant vingt siècles au point d'être « naturellement » chrétienne.

Pie IX allait se porter à la défense du domaine réservé du magistère ecclésiastique en proclamant l'impénétrabilité absolue des mystères, même aux anges ⁸⁹.

France

Parmi les courants de pensée qui se développent dans le catholicisme pendant la première moitié du XIXe siècle, il en est un qui ressemble davantage à une vague de fond, à tel point qu'il déborde largement les frontières du catholicisme ⁹⁰ et que, par ailleurs, « ses thèses sont diffusées dans presque toute la pensée catholique, et on a pu les déceler jusque [22] dans les mouvements qui lui paraissent le plus opposés, comme le catholicisme social et la démocratie chrétienne ⁹¹ ». Étroitement lié au romantisme réactionnaire qui marque le début du siècle, le traditionalisme était destiné à avoir la plus grande et la plus durable répercussion dans le monde catholique.

On pourrait lui contester, certes, la qualité d'école philosophique pour au moins deux raisons ; le traditionalisme se caractérisait par la négation de tout droit à l'existence pour la philosophie ; et il débordait largement le cadre de ce qu'on désigne habituellement par « phi-

⁸⁸ *Syllabus*, 9.

⁸⁹ HOCEDEZ, *Ibid.*, II, p. 67.

⁹⁰ Cf. plus haut, p. 1-5. On trouve la même angoisse réactionnaire et ultramontaine à l'origine du mouvement d'Oxford. Voir HOCEDEZ, *Ibid.*, II, p. 214.

⁹¹ LACROIX, *le Sens de l'athéisme moderne*, p. 100. Cf. plus bas, p. 26 et 114-116, sur le « libéralisme » traditionaliste. Le traditionalisme est ambivalent, comme le romantisme.

losophie ». « Essentiellement théologique dans sa source, (il) est en même temps politique par ses motivations profondes et ses conséquences ⁹². »

C'est d'ailleurs négativement que le traditionalisme s'est constitué, à un double point de vue. Contre l'individualisme et le libéralisme sociopolitique, il préconise l'autoritarisme et le corporatisme. Contre le rationalisme philosophique et le libéralisme religieux ⁹³, il réclame la soumission à la tradition sociale et religieuse. La soumission à l'autorité est même son thème fondamental ; soumission à l'autorité des faits, c'est-à-dire aux institutions établies, aux traditions, au statu quo ; soumission à l'autorité des pouvoirs établis, soumission, enfin et surtout - c'est elle qui juge les « faits » comme les pouvoirs - soumission à l'autorité de l'Église, au Souverain Pontife ⁹⁴. Comme le courant traditionaliste est l'ancêtre direct du thomisme ecclésiastique, nous aurons à nous en occuper tout au long de ce travail. Nous n'examinerons ici, au passage, que ses origines et les premières étapes de son élaboration.

L'ancêtre unanimement invoqué est Joseph de Maistre ⁹⁵. Ses écrits, au début du siècle, ont un grand retentissement. En politique, il préconise, non seulement la restauration de l'Ancien Régime, mais du régime qui existait avant que le Protestantisme n'exerce ses ravages, et en vertu duquel la soumission des principes au pape était garante de la stabilité de leur trône. Il est légitimiste et, parce qu'il est légitimiste, il est ultramontain et partisan du « pouvoir indirect ⁹⁶ ». Pour lui, « aucune souveraineté n'est assez forte pour gouverner plusieurs millions d'hommes, à [23] moins qu'elle ne soit aidée par la religion ou

⁹² Ibid., p. 99.

⁹³ L'indifférent, c'est-à-dire « le latitudinaire, le « tolérant », voilà l'ennemi, y compris le protestant ». FOUCHER, *la Philosophie*, p. 38, à propos de *l'Essai sur l'indifférence*.

⁹⁴ LACROIX, Ibid., p. 106.

⁹⁵ 1753-1821. Bonald (1754-1840) est souvent invoqué conjointement, par les traditionalistes comme par les positivistes.

⁹⁶ La Mennais sera, à l'inverse, anti-légitimiste par ultramontanisme.

par l'esclavage, ou par l'un et l'autre ⁹⁷ », de sorte que « l'infailibilité dans l'ordre spirituel, et la souveraineté dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes ⁹⁸ ». En se soumettant à la tutelle infailible des papes, « les rois abdiquent le pouvoir de juger par eux-mêmes, et les peuples, en retour, déclarent les rois infailibles et inviolables ⁹⁹ ».

Joseph de Maistre estime qu'il faut défendre même la superstition « comme un ouvrage avancé de la religion ¹⁰⁰ » et réclame à grands cris, pour les prêtres, la direction spirituelle et morale des hommes que les savants ont usurpée ¹⁰¹. Pourtant, il n'est pas traditionaliste au sens proprement épistémologique que ce terme va bientôt prendre. Il a lucidement perçu la nécessité, à la base de l'édifice théocratique qu'il préconise, d'une apologétique qui puisse se prétendre rationnelle.

Il est essentiel d'observer que l'Écriture Sainte ne révèle nulle part l'existence de Dieu, elle la suppose comme une vérité connue antérieurement... Comment l'homme recevra-t-il une vérité nouvelle s'il ne porte pas en lui-même une vérité antérieure par laquelle il jugera l'autre ?... Dès que vous séparez la raison de la foi, la révélation, ne pouvant plus être prouvée, ne prouve plus rien ¹⁰².

En conséquence, Joseph de Maistre demeure cartésien, et partisan des idées innées.

Si Maistre a donné au traditionalisme son inspiration fondamentale et, pour ainsi dire, son génie, Bonald a jeté les bases de la théorie de la connaissance qui va faire du traditionalisme un courant vraiment

⁹⁷ DE MAISTRE, *Quatre chapitres sur la Russie*, Oeuvres, T. VIII.

⁹⁸ *Du pape*, L. I, Ch. 1er

⁹⁹ Ibid., L. III, Ch. IV. Ce type d'argumentation reviendra constamment chez Léon XIII, mais adressé à tous les pouvoirs, indépendamment de leur « légitimité ».

¹⁰⁰ *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, 10e entretien.

¹⁰¹ Le positivisme prendra le contre-pied de cette thèse. Cf. plus haut, p. 2-3.

¹⁰² *Examen de la doctrine de Bacon*, II, Ch. 1er

spécifique dans l'histoire de la philosophie. Maistre fustigeait le rationalisme individualiste et flétrissait les hommes de science, mais il restait attaché à la théorie cartésienne des idées innées de sorte que, en droit, chez lui, la raison individuelle demeurait le siège de la vérité, la conscience individuelle demeurait le seul juge de l'évidence.

Bonald est ici plus radical. À son sujet, on a pu parler d'un « innéisme social ¹⁰³ ». Chez lui, l'origine et la fonction de la parole sont à la base [24] de la doctrine ; c'est le Verbe divin qui a suscité le verbe humain ; celui-ci est donc reçu. La parole, dont l'origine est nécessairement extérieure à l'homme, à l'espèce comme à l'individu, est une sorte de catalyseur de la pensée ; « nouveau nominalisme où la pensée explicite vient après la parole ¹⁰⁴ ». La pensée est innée, mais elle ne s'exerce que sur la parole, en elle et par elle. Or, la parole est acquise, révélée à l'origine. Dieu est le seul auteur possible de la parole, qui est transmise naturellement par la société.

C'était substituer à l'autorité cartésienne de l'évidence l'autorité de la tradition. On voit comment une telle conception de la connaissance était prédestinée à constituer la pierre d'assise théorique de l'école traditionaliste, dont Maistre demeurait néanmoins le violent et brillant prophète. En 1818, ce dernier écrivait à l'auteur de la *Législation primitive* ; « Est-il possible, Monsieur, que la nature se soit amusée à tendre deux cordes aussi parfaitement d'accord que votre esprit et le mien ! C'est l'unisson le plus rigoureux, c'est un phénomène unique ¹⁰⁵. »

¹⁰³ HOCEDEZ, *Histoire*, I, p. 109. Dans une polémique avec Ventura, consécutive à ses conférences parisiennes, le fils de Bonald soutiendra que son père était innéiste et cartésien. Voir VENTURA, *De la vraie et de la fausse philosophie et Essai sur l'origine des idées*.

¹⁰⁴ FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 24.

¹⁰⁵ Cité par E. M. CIORAN, dans la Préface à *Du pape* (Pauvert), p. 34. La même année (1896), de Maistre publie ses *Considérations sur la France* et Bonald, sa *Théorie du pouvoir politique et religieux*. En 1801 paraît *la Législation primitive ou Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, de Bonald. *Du pape* ne sera publié qu'en 1819, deux ans après le premier tome de l'Essai de La Mennais.

C'est pourtant La Mennais (1782-1854), par le retentissement de ses œuvres et l'emprise qu'il exerça sur ses nombreux disciples, qu'on considère comme le véritable fondateur du traditionalisme philosophique catholique. De Joseph de Maistre, il a l'ampleur, la fougue et le romantisme mystique. De Louis de Bonald, il retient et développe l'intuition originale d'un fondement social de la connaissance, et consacre le naturalisme sociologique. Il proclame l'absolue supériorité de la « certitude de fait », c'est-à-dire culturelle, sur la démonstration. À la base de tout, il place la certitude infaillible de l'existence de Dieu, fondée sur le consentement universel. Il faut « rejeter la raison de l'homme séparée de la raison humaine et de la raison de Dieu ¹⁰⁶ ». En effet, « la connaissance des vérités essentielles n'est ni innée dans l'individu, ni acquise par l'exercice de sa pensée séparée, mais innée dans la société parce qu'autrement, il n'y aurait pas de société ¹⁰⁷ ».

D'une façon absolue et générale, pour La Mennais, il n'y a de vérité que révélée. Les vérités dites naturelles sont simplement celles qui ont été révélées à l'homme par Dieu au moment de la création, et que l'humanité [25] se transmet depuis lors de génération en génération. Toute vérité vient de l'une ou l'autre révélation ; la révélation originelle et naturelle, qui s'exprime dans la tradition unanime de l'humanité ; et la Révélation historique, qui est contenue dans la Tradition dont l'Église a la garde, principalement en la personne de son chef. « Il n'y a de vraiment naturel et de conforme à la nature que la révélation sans laquelle l'homme abandonné à l'incertitude de la raison et privé même de toute raison, n'aurait jamais rien su de ce qui lui était nécessaire pour se conserver comme être moral et intelligent, et même comme être physique, ainsi qu'Origène en fait la remarque ¹⁰⁸... »

Les disciples de La Mennais mettront une sourdine à cette doctrine de la révélation généralisée s'exprimant par le « sens commun », à la

¹⁰⁶ Introduction du Tome II de l'Essai, cité par FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 38.

¹⁰⁷ FOUCHER, *Ibid.*, p. 39. Les italiques sont de nous.

¹⁰⁸ Lettre à Buzzetti, décembre 1821. *Lettres inédites de La Mennais au chanoine Buzzelli*, publiées par Paul DUDON dans *Études*, janvier 1910, p. 214.

suite de sa condamnation par Grégoire XVI dans l'encyclique *Singulari vos* de 1836. Lacordaire, comme Roux-Lavergne et quelques autres, se tourneront déjà vers un certain thomisme ¹⁰⁹. Ventura reviendra, dans les années 1850, à des positions assez proches de celles de Bonald, en invoquant lui aussi, mais à la manière italienne, le patronage de saint Thomas. Tôt ou tard, les traditionalistes déboucheront tous sur un thomisme dont le leitmotiv consistera en un hommage verbal à « la raison naturelle ».

Pourtant, cette même école traditionaliste, qui préparait déjà le lit du thomisme restauré, se signala pendant longtemps par la profonde aversion de ses principaux représentants à l'égard du péripatétisme. C'est un des nombreux paradoxes que révèle son histoire. Les disciples de La Mennais, restés fidèles à l'Église après sa condamnation, n'en restèrent pas moins fidèles à l'esprit de leur maître ¹¹⁰. Aussi faisaient-ils la guerre, bien sûr, au rationalisme des Lumières. Ils la faisaient également à ceux qui étaient leurs alliés de première ligne dans cette lutte, les universitaires éclectiques, à qui ils reprochaient d'accorder encore une certaine autonomie à la raison, en prétendant restaurer, par exemple, la théodicée ou théologie rationnelle ¹¹¹. Ils étaient également en guerre contre l'éclectisme cartésien qui faisait le fond de l'enseignement clérical d'alors, tout en s'accordant avec lui pour proclamer leur haine de l'aristotélisme et de l'ancienne scolastique péripatéticienne.

Si Maistre proclame son admiration pour saint Thomas, à l'opposé, Bonald, La Mennais, Gerbet et Bonnetty, de même que Bautain, fustigent [26] ce qu'ils considèrent comme la prostitution de la théologie au rationalisme païen d'Aristote ¹¹².

¹⁰⁹ Cf. plus bas, p. 39-40.

¹¹⁰ Voir DE LADOUE, *Mgr Gerbet et l'école mennaisienne*.

¹¹¹ Voir FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 67-68, et LACROIX, *le Sens*, p. 120-121.

¹¹² Voir FOUCHER, loc. cit., p. 53 (Gerbet), p. 67 (Bonnetty) et p. 238 (en général). Bautain est souvent rangé parmi les traditionalistes. LEFLON souligne op-

Un courant d'esprit traditionaliste se développait aussi en Italie. Il se situait dans le sillage de Maistre, mais ses protagonistes étaient trop conscients des impératifs de l'apologétique pour accepter l'irrationalisme absolu des Bonald et La Mennais. L'histoire de cette branche italienne du traditionalisme s'identifie à celle des débuts du thomisme. Le lien entre les deux écoles, la française et l'italienne, fut établi par Ventura (1792-1861), introducteur du traditionalisme « thomiste » à Paris. C'est d'ailleurs en volant au secours de cet ami de La Mennais que la *Civiltà cattolica* va amorcer sa grande campagne visant à la restauration définitive du thomisme dans l'enseignement ecclésiastique, restauration dans laquelle le traditionalisme va « s'accomplir ».

Il est un second paradoxe de l'école traditionaliste qu'il faut souligner ici. En 1834, l'encyclique *Mirari vos* condamnait les « idées libérales » de La Mennais. On sait, d'autre part, l'engouement d'un large éventail de traditionalistes pour la Révolution de février, pour laquelle se passionnèrent des hommes aussi peu « libéraux » que Louis Veillot et, en Allemagne, les théologiens ultramontains de l'école de Mayence ¹¹³. Il est facile de s'en étonner, quand on connaît l'origine et l'esprit du traditionalisme, et d'autant plus que ce libéralisme d'une teinte tout à fait particulière va être une constante, dorénavant, dans tout un secteur du catholicisme le plus conservateur.

L'origine de ce virage libéral du traditionalisme remonte, chez La Mennais, à la décennie 1820-1830 ¹¹⁴. La Mennais a salué la Restauration comme la réalisation de ses vœux les plus chers. Puis, devant la remontée en flèche du gallicanisme ¹¹⁵, il déchanté. Et c'est par ul-

portunément la distance qui le sépare d'eux. Alors que La Mennais est autodidacte et évolue de l'ultramontanisme au socialisme chrétien, Bautain, élève de Cousin et lecteur de Kant, Hermes et Günther, est fidéiste. *L'Église et la Révolution*, p. 480-481.

¹¹³ Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 197-198.

¹¹⁴ Voir FOUCHER, *Ibid.*, Conclusion du Ch. II.

¹¹⁵ « ... c'était encore une façon d'abolir 1789, que d'être gallican comme au dix-huitième siècle. Les évêques, issus souvent de familles nobles, reprenaient dans

tramontanisme et anti-gallicanisme qu'il devient démocrate et libéral ; ce « libéralisme » profondément ambivalent va être une constante d'un certain catholicisme ultra-conservateur. C'est un « libéralisme » où l'autoritarisme demeure l'exigence fondamentale. Pour grandir l'autorité pontificale, il pourra se [27] faire « social », il ne sera jamais vraiment libéral ¹¹⁶. En fait, le véritable libéralisme catholique, qui continuera à se développer après 1848, sera antiromain, et augustinien d'inspiration ¹¹⁷.

Le traditionalisme, tout comme l'ontologisme ou le criticisme des théologiens allemands, est un courant qui est né spontanément dans une région du catholicisme, pour répondre à des préoccupations intellectuelles ou politiques partagées par un large secteur de l'opinion catholique. Il n'en est pas de même du thomisme. Il renaît et se développe en Italie, dans un milieu très sensible aux préoccupations romaines d'apologétique et d' « appareil ». Il sera réprimé et encouragé, tour à tour, en fonction de considérations également très « romaines ». Dès le début, il manque de cette liberté d'esprit qui anime habituellement l'histoire des idées. Chez ses protagonistes, il répond à des préoccupations en quelque sorte bureaucratiques - apologétiques, disciplinaires et politiques - plutôt qu'intellectuelles ou mystiques. C'est ce que nous allons examiner maintenant.

leurs mandements la doctrine fort peu romaine du droit divin des rois. »
GOYAU, *Histoire religieuse*, p. 556.

¹¹⁶ LACROIX, *le Sens*, p. 116.

¹¹⁷ Cf. plus bas, p. 114 s. Signalons au passage cet autre paradoxe qu'est l'ouverture des traditionalistes, par ailleurs si résolument antiscientifiques, aux premiers balbutiements de l'anthropologie. Leur position épistémologique les amène à s'intéresser au problème des sourds-muets, et à celui des enfants sauvages. Le mémoire de Itard sur Victor de l'Aveyron leur est familier. Bonnetty, dans ses *Annales*, se fait une spécialité de suivre l'évolution de ces recherches, et les ouvrages de Ventura, Chastel et Ramière en font grand cas. Cf. plus bas, p. 83 s.

II. La réapparition du thomisme en Italie

Plaisance

La réintroduction de la doctrine thomiste dans le monde catholique peut être datée avec précision ¹¹⁸. La chronique de ces modestes débuts, et des premières tentatives d'implantation clandestine qui mobilisèrent une poignée de jésuites italiens, ne manque pas de piquant. Les multiples monographies auxquelles cette geste pittoresque a donné lieu depuis les débuts de notre siècle, et dont la liste s'allonge toujours, a souvent pris [28] une tournure polémique du fait des rivalités de clocher. Ce qui est certain et admis par tous, c'est que vers 1810, un certain chanoine Buzzetti (1778-1824), professeur de théologie au Séminaire de Plaisance, commentait la Somme dans son enseignement.

Parmi ses auditeurs, deux frères, Séraphin et Dominique Sordi, apprenaient à partager son enthousiasme pour la pensée de l'Aquinate. Devenus jésuites après la reconstitution de la Compagnie en 1814, ils allaient se faire les propagandistes du thomisme à l'intérieur de l'ordre. Ils furent ainsi à l'origine d'un mouvement qui détermina la fondation et l'orientation philosophique de la *Civiltà cattolica* après les événements de 1848-1849 et, par là, de cette école thomiste romaine qui influença Léon XIII et le pressa d'émettre une encyclique impo-

¹¹⁸ Le thomisme avait pratiquement cessé d'exister. Tout au plus subsistait-il chez les dominicains espagnols. Sans rayonnement, il s'agissait d'une « vie latente, entretenue presque exclusivement dans le silence des monastères (et qui) avait toutes les apparences de la mort. À juger les choses dans l'ensemble, on peut dire que la scolastique était à peu près tombée dans l'oubli et l'abandon ; ceux qui la connaissaient, d'ailleurs très mal, affectaient de l'ignorer ou de ne lui trouver qu'un intérêt rétrospectif ; c'était une curiosité de plus à classer dans le musée des doctrines ». JACQUIN, Taparelli, p. 52. Voir aussi AUBERT, *Aspects divers*, p. 134. Cf. la remarque citée plus haut, p. 11.

sant le thomisme. Plus directement encore, c'est sous l'influence d'un des frères Sordi que le jeune Joachim Pecci connut son premier enthousiasme thomiste à l'âge de seize ans, alors qu'il fréquentait le Collège Romain.

Mgr Amatore Masnovo, pionnier des recherches sur cette période ¹¹⁹, fut le premier à mettre en lumière le rôle important d'initiateur joué par le chanoine Buzzetti ¹²⁰. Depuis lors, on a vu paraître un très grand nombre d'articles réclamant la gloire de la paternité du thomisme plaisantin, qui pour le Collège Alberoni des lazaristes, qui pour le Séminaire de [29] Plaisance, qui pour les jésuites du Collège

¹¹⁹ Masnovo se rattache à l'école thomiste de Milan, fondée à la fin du XIXe siècle. Cette école publie la *Rivista filosofica neo-scolastica* dans laquelle ont d'abord paru ses travaux. Son premier article, paru en novembre 1908 dans la RFNS, portait sur *Liberatore* et contenait le souhait de voir se multiplier les monographies sur cette question des origines italiennes du néo-thomisme. Son vœu a été exaucé.

¹²⁰ Il s'appuyait essentiellement sur les *Mémoires* de Curci, parus en 1891. Voici la bibliographie actuelle sur cette question.

A. MASNOVO, *Il Neo-Tomismo in Italia*, Milano, 1923. (Recueil d'articles publiés dans la RFNS depuis 1908.) *Il significato storico del neo-tomismo*, RFNS, 32 (1940), p. 17-30.

P. PIRRI, *Il padre Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della scolastica al Collegio Romano*, in *Civiltà cattolica*, 15.1.27 ; 7.3.27 ; 3.11.28 ; 1. 12.28.

P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Milano, 1940. *I neotomisti italiani del XIX secolo*, 2 vol., Milano, 1942-1944.

P. NADDEO, *Le origini del neotomismo*, Salerno, 1940.

R. JACQUIN, *Taparelli*, Paris, 1943. (S'appuie principalement sur Pirri.) *Taparelli et le néothomisme*, in *Aquinas* 5 (1962), p. 427-430.

P. A. WALTZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879*, in *Angelicum* (Rome), 20 (1943), p. 300-326.

G. F. Rossi, *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo*, Piacenza, 1959. (Articles parus dans *Divus Thomas* en 1957-1959.)

A. FERMI, *Origine del tomismo piacentino*, Piacenza, 1959.

E. I. NARCISO, *La summa philosophica di Salvatore Roselli et la renascita del Tomismo*, Roma, 1966. (Collection « Studi e Ricerche sulla Rinascita del Tomismo », Università Lateranense. Fondée en 1965, elle comporte déjà plusieurs titres.)

San Pietro, qui pour les dominicains du XVIII^e siècle ¹²¹. Selon le chanoine Aubert ¹²², voici ce qui semble assuré.

Buzzetti fut élève chez les lazaristes de l'Alberoni jusqu'en 1798. L'enseignement qu'on y dispensait était certainement scolastique, mais on ne peut pas dire qu'il ait été systématiquement thomiste, même s'il est établi que le manuel thomiste du dominicain Roselli, publié en 1777, y était en usage ¹²³.

À sa sortie de l'Alberoni, il s'inscrivit au Collège San Pietro des ex-jésuites, où il semble qu'il ait subi l'influence de deux frères, Joseph et Balthazar Masdeu, jésuites espagnols en exil, qui étaient thomistes... suaréziens, a précisé le dominicain Dezza ¹²⁴.

Les jésuites ayant été définitivement chassés du duché de Parme par Bonaparte en 1806, Buzzetti devint professeur de théologie au Séminaire de Plaisance, qui fut alors fondé. Ce serait surtout à compter de ce moment et, graduellement, par suite de ses recherches personnelles, qu'il aurait trouvé dans le thomisme la doctrine qu'il cherchait pour accomplir les deux grandes tâches apologétiques qu'il assignait à la théologie et à la philosophie, d'accord en cela avec tout son siècle ; la défense de la foi contre les incroyants, et la défense du Saint-Siège contre le joséphisme ¹²⁵.

¹²¹ Dans l'ordre ; Rossi, lazariste ; Fermi, séculier ; Fabro (Préface du recueil de Rossi) et Pirri, jésuites ; Waltz et Dezza, dominicains. Un confrère de ces derniers, NARCISO, a repris récemment la thèse « dominicaine » dans *Sapienza* 16 (1963), n° 4 et n° 5.

¹²² « Chronique » (1963).

¹²³ NARCISO, *La summa filosofica di Salvatore Roselli*. Voir aussi DEZZA, *Alle origini*, p. 24-25, qui constate aussi la présence du manuel de Goudin. Sur ce dernier, voir FOUCHER, *la Philosophie catholique en France*, p. 257.

¹²⁴ Ibid. Cette polémique un peu folklorique se poursuit depuis 1965 dans la collection « Studi e Ricerche sulla Rinascita del Tomismo », Roma.

¹²⁵ HOCEDEZ, *Histoire*, I. p. 55.

Buzzetti fut en rapport avec Ventura et La Mennais mais son thomisme n'eut pas de rayonnement officie ¹²⁶. Son influence se fit surtout sentir chez les jésuites, grâce à la véritable croisade menée par ses disciples Dominique et Séraphin Sordi.

Rome

Le second acte de cette « petite histoire » du thomisme au XIX^e siècle se déroule au Collège Romain, rouvert en 1824 et confié de nouveau aux [30] jésuites. La direction en est donnée au père Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), qui se passionne à ce moment-là pour la renaissance de la philosophie scolastique, « idéal auquel il resta fidèle toute sa vie et pour la réalisation duquel il commença alors une action efficace et ininterrompue ¹²⁷ ».

Taparelli a été en rapport avec Séraphin Sordi dès son noviciat à Gênes en 1816-1817, puis à Novare, en 1820. Selon son propre témoignage, il est gagné au thomisme dès 1825. Il rédige d'ailleurs à cette époque un opuscule manuscrit sur la nécessité de réformer les études, s'inquiétant, en particulier, du scepticisme philosophique que ne pouvaient manquer d'engendrer les contradictions entre professeurs. Il n'est pas bon, estime-t-il, que, selon les caprices de l'horaire, « les idées acquises deviennent innées pour une demi-heure ¹²⁸ ».

¹²⁶ Cf. plus bas, p. 37-38. JACQUIN, à la suite de Pirri, exclut l'hypothèse d'une influence de S. Sordi sur Taparelli, en se fondant sur le témoignage de celui-ci qui n'invoque, à l'origine de sa conversion au thomisme, que ses propres réflexions. *Taparelli*, p. 54. Faire commencer le mouvement à Taparelli en assurerait la paternité exclusive aux jésuites.

¹²⁷ JACQUIN, *Taparelli*, p. 51.

¹²⁸ Ibid., p. 53. CURCI, *Memorie*, p. 64, signale que, *post restitutam societatem*, les jésuites se trouvaient sans tradition intellectuelle et autodidactes. Cette absence de discipline expliquerait paradoxalement que Taparelli ait pu s'intéresser au thomisme.

Sa préoccupation dominante est alors manifestement pédagogique et, indirectement, apologétique ; il estime indispensable de faire l'unité philosophique dans l'enseignement ecclésiastique, dans l'enseignement catholique en général ¹²⁹. En préconisant le retour à la doctrine de saint Thomas, il entend tout simplement se conformer aux constitutions de la Compagnie.

À cette époque, si ses supérieurs ne semblent pas avoir été absolument opposés à une certaine réhabilitation du thomisme, leur attitude est dominée par une grande prudence ¹³⁰. Ainsi, en 1827, il est question de nommer Séraphin Sordi au Collège Romain, mais ce projet est finalement écarté, tant on craint que son thomisme, qu'il brandit avec un certain fanatisme, ne suscite une *gran rumore* ¹³¹. En fait, le thomisme ne se développe au Collège Romain que dans une sorte de clandestinité. Les *peripatos*, comme on a tât fait d'appeler ses partisans par dérision, se [31] réunissent dans les chambres, hors les heures de cours, avec la bénédiction tacite du recteur. Des opuscules manuscrits circulent sous le manteau, dont au moins un est de la main de S. Sordi ¹³². Étant donné la « persécution furieuse ¹³³ » que ces agis-

¹²⁹ Le père Ramière affichera les mêmes préoccupations quarante ans plus tard. Cf. plus bas, p. 59.

¹³⁰ Selon JACQUIN, ses supérieurs étaient favorables dès 1823, à condition qu'on y mette beaucoup de prudence. *Taparelli*, p. 54 et note 134.

¹³¹ L'expression est de CURCI, qui a décrit avec humour le climat qui régnait au Collège Romain. L'un de ses professeurs, le père Pianciani, « agneau de douceur, colombe de simplicité », était si allergique au « soporifique jargon péripatéticien » que des vocables comme intellect agent, matière première, forme substantielle, déclenchaient chez lui pâleur et tremblements, de sorte qu'on évitait ce sujet en sa présence. *Memorie*, p. 62. On notera l'apparition précoce du « style » thomiste chez Sordi. « Il l'avait reçu tout fait », remarque JACQUIN de son thomisme. *Taparelli*, p. 55.

¹³² On s'y préoccupait de l'accord science-philosophie, sur la base de l'hylémorphisme. JACQUIN, *Taparelli*, p. 55. Curci raconte que ce manuscrit avait été remis par S. Sordi au Recteur, qui l'avait fait circuler après l'avoir développé. En le confiant à Marchetti et Curci, il les incita à prier Dieu pour que s'effectuât un retour à la tradition scolastique. *Memorie*, p. 64.

¹³³ JACQUIN, *Ibid.*, p. 55.

sements suscitent, un autre opuscule préconise au moins une étude approfondie des Anciens en logique et en métaphysique, afin de voir si l'on ne retrouverait pas chez eux les remèdes aux problèmes actuels.

En 1828, Taparelli est présenté par son père à Rosmini, qui se trouve à Rome. Rosmini est alors lui-même entiché de saint Thomas. Taparelli en profite pour lui demander des éclaircissements et une bibliographie sur la question de la forme comme principe « hyper-mécanique » en physique. Rosmini lui adressera une lettre là-dessus peu après ¹³⁴.

Naples

En 1829, la nomination d'un provincial antiaristotélicien à Rome détermine le départ de Taparelli du Collège Romain ; il est nommé provincial à Naples. Dès lors, « ce qui à Rome aurait paru unanimement impossible devenait, à Naples, non seulement possible, mais facile et, pour ainsi dire, tout à fait naturel ¹³⁵ ». Tout en déplorant les affrontements qui se produisent, depuis son départ, au Collège Romain, où l'absence de ses talents de diplomate se fait cruellement sentir, Taparelli réorganise complètement le scolasticat de Naples, et y attire plusieurs « convertis » thomistes du Collège Romain, dont le jeune père Curci.

Les Mémoires de ce dernier nous fournissent une relation très vivante de la vie au scolasticat de Naples à cette époque. Dès son arrivée en 1829, il est « mobilisé » par Marchetti et devient très actif dans le groupe des peripatos. Les opuscules de Séraphin Sordi circulent plus que jamais.

Le grand événement sera cependant l'arrivée de Dominique Sordi en 1831. Il a fallu attendre deux ans pour le faire muter, parce qu'on

¹³⁴ Le 24 juillet 1829. Ibid., p. 56 et p. 295, n° 149. Cf. plus bas, p. 38.

¹³⁵ CURCI, Ibid., p. 65,

n'enseignait qu'en troisième année l'éthique et le droit naturel ¹³⁶. Dominique Sordi, qui est encore plus enflammé que son frère pour la « cause » et, [32] semble-t-il, moins brillant que lui, devient immédiatement le prophète vénéré de la maison. Il est consulté par le provincial et par les professeurs. Les élèves peuvent s'adresser à lui librement, sans crainte de le déranger. Il se forme rapidement autour de lui une sorte d'Académie officieuse. Curci reconnaît que c'est là qu'il reçut sa véritable formation philosophique.

Les questions de politique et de droit naturel semblent avoir dominé, dans le cercle formé autour de D. Sordi. Et, sur ces questions de « droit public naturel », le maître n'affichait pas son thomisme ¹³⁷. Il eût été étonnant, reconnaît Curci, que, arrivant de Modène, Plaisance et Turin, il ne fût pas marqué par le légitimisme rigide qui y régnait, et « éclaboussé de droit divin ». Il s'inspire des oeuvres de Haller ¹³⁸, mais tempère à tel point ces doctrines d'esprit chrétien qu'il est en fait un modéré. Il trouve grâce aux yeux de Curci qui est pourtant, par caractère et parce qu'il considère ces doctrines comme anachroniques, « juives sans la révélation juive », tout à fait opposé à l'absolutisme de droit divin qu'il conteste au nom du droit naturel thomiste ¹³⁹.

Cette modération est suspecte, à Naples, en ces années de Restauration, et le cercle formé autour de D. Sordi « avait quelque chose de la contrebande ¹⁴⁰ ». Dénonciations, mission d'enquête ont tôt fait d'intervenir. Dès 1833, Taparelli est relevé de ses fonctions et « exilé » en Sicile. Dominique Sordi sera muté à la fin de l'année scolaire ¹⁴¹. Selon Curci, c'est le péripatétisme qui était en cause, et Tapa-

¹³⁶ Ibid., p. 67.

¹³⁷ CURCI, *Memorie*, p. 68. Cet enseignement, comme celui que donnera Taparelli à Palerme, défendait l'absolutisme légitimiste « en raison des circonstances de temps et de lieu, qui en un certain sens l'imposaient ».

¹³⁸ Taparelli fera de même. Cf. plus bas, note 92. C'est la position classique.

¹³⁹ CURCI, Ibid., p. 68,

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Il avait été « l'instrument dernier dans le temps, mais premier en efficacité » de toute cette affaire. Ibid., p. 74. « Il fut retiré de l'enseignement à cause

relli payait pour les autres ¹⁴². Il attribue cette « purge » au sentiment anti-péripatéticien qui prédominait alors à Rome, et reconnaît que les airs de conspirateurs que se donnaient les *peripatos* de Naples, et leur intransigeance dans les discussions, ont eu l'effet d'une provocation.

Certes, ces tensions idéologiques ont joué un rôle essentiel dans le déclenchement des interventions de l'autorité ¹⁴³, même si la gestion matérielle [33] de la province napolitaine paraît aussi avoir été gravement déficiente. De toute façon, l'élan du thomisme n'est pas arrêté. Taparelli, dans son exil de Palerme, va élaborer un cours de droit naturel qui fera la substance de son célèbre Essai, lequel constitue un jalon important dans la voie de la restauration du « naturalisme » thomiste. Son censeur et successeur à Naples va se laisser gagner graduellement aux idées péripatéticiennes ¹⁴⁴. Et celui qui est désigné pour succéder à D. Sordi n'est autre que le père Matteo Liberatore, dont l'influence en faveur du thomisme sera capitale quelques années plus tard.

Après 1833

La période qui va de la « purge » de Naples (1833) à la fondation de la *Civiltà cattolica* (1848) - le thomisme ne sera même préconisé officiellement par cette dernière qu'en 1853 ¹⁴⁵ - voit le thomisme quitter la scène, en Italie. Plus personne n'en parle, même dans la clandestinité des chambres de séminaire ou de scolasticat. Il semble que le thomisme fasse l'objet d'un renforcement des interdits dont il était frappé au début du siècle. Ceux qui ont déjà déployé des efforts en sa faveur, et d'autres qui le propageront avec ferveur après 1850, affec-

de la façon imprudente dont il défendait la scolastique et de son ingérence excessive dans les affaires de gouvernement. » DEZZA, *Alle origini*, p. 68.

¹⁴² Ibid., p. 68. Il allait aussi récupérer providentiellement l'oeuvre commencée.

¹⁴³ JACQUIN le reconnaît, même s'il l'estime secondaire. Taparelli, p. 59.

¹⁴⁴ JACQUIN, *Taparelli*, p. 60 ; CURCI, *Memorie*, p. 68.

¹⁴⁵ Cf. plus bas, p. 44.

tent de l'ignorer ou, au moins, de ne lui attribuer aucune importance particulière.

Taparelli, dans son cours de Palerme, cite aussi volontiers Maistre et Cousin que Thomas d'Aquin ¹⁴⁶. Liberatore fait de même à Naples ; il est d'ailleurs exempt de tout soupçon de sympathies péripatéticiennes puisqu'il a été nommé à la chaire dont D. Sordi vient d'être écarté. Dans ses *Institutiones philosophicae* complétées en 1847, il se présente comme éclectique, citant largement Victor Cousin ¹⁴⁷. Taparelli et Liberatore sont-ils aussi éclectiques qu'ils veulent bien le paraître, ou, simplement, « thomistes honteux ¹⁴⁸ » ?

[34]

À la même époque, et à Naples également, le chanoine Sanseverino poursuit des recherches importantes sur la pensée médiévale, qui auront plus tard un grand retentissement ¹⁴⁹. Les *Institutiones* auxquelles il travaille, et qu'il abandonnera au début des années cinquante en faveur d'un projet franchement thomiste, préconisent d'une façon générale la remise en valeur de la scolastique médiévale, pour combat-

¹⁴⁶ Il était éclectique dans un esprit traditionaliste, selon VAN RIET, l'Épistémologie thomiste, p. 36. JACQUIN a soutenu que Taparelli n'était pas traditionaliste, puisque le sens commun qu'il invoque est différent du consentement universel. Il reconnaît cependant que Cousin et les traditionalistes ont attiré son attention « sur un point dont l'importance épistémologique lui aurait peut-être échappé (:) chez saint Thomas, ce fréquent recours à la raison de tous ». Taparelli, p. 170. Jacquin ajoute ; « je dirais qu'il a ainsi pris l'habitude de consulter le français moyen, l'homme de la rue, pour établir la base de ses spéculations ». En politique, Taparelli suit Maistre et Haller. Ibid., p. 196-225.

¹⁴⁷ Voir PELZER, *les Initiateurs*, p. 239.

¹⁴⁸ VAN RIET estime qu'ils sont traditionalistes. L'Épistémologie, p. 36. PELZER adopte le jugement de Masnovo, selon lequel, après la répression de 1833-1834 à Naples, ils se sont tournés en toute bonne foi vers l'éclectisme, et c'est Cousin qui, paradoxalement, les a ramenés au thomisme. *Les Initiateurs*, p. 253. L'hypothèse du repli tactique est retenue par HOCEDEZ (*Histoire*, I, p. 60). Il estime qu'ils n'ont fait que voiler temporairement leurs positions. Dezza, en s'appuyant sur l'analyse des écrits de cette époque, opine que Liberatore était secrètement thomiste dès 1840. Voir VAN RIET, Ibid., p. 62.

¹⁴⁹ On le répétera servilement après 1880. Voir BESSE, *Deux centres*, p. 364.

tre la croyance au progrès inspirée par le rationalisme et le panthéisme, et relèvent d'un éclectisme analogue à celui de Liberatore ¹⁵⁰.

Sanseverino est d'ailleurs en rapport avec Liberatore à Naples, et leur évolution suit la même courbe. Tous deux le sont avec Taparelli qui publie un article dans la revue *Scienza e Fede* de Sanseverino dès 1841 ¹⁵¹. C'est cette revue qui inspira son style à la *Civiltà cattolica*. Le thomisme ultérieur de Liberatore et de Sanseverino procède, selon van Riet, de l'influence de Taparelli et, à travers lui, de Dominique Sordi ; c'est remonter à l'époque du provinciale de Taparelli à Naples, et reposer la question de savoir si leur thomisme était, dans les années quarante, en gestation, ou seulement voilé par prudence ¹⁵².

Il est un autre personnage dont le militantisme thomiste cesse de se manifester entre 1834 et 1848 ; c'est Séraphin Sordi ¹⁵³. Masnovo affirme qu'il a influencé directement Liberatore ¹⁵⁴ et Joseph Pecci, le frère du futur Léon XIII, devenu jésuite jusqu'en 1848, qui enseigne à Faenza, à Parme, puis au Collège Romain ¹⁵⁵. Il est significatif, en tout cas, que la nomination de S. Sordi comme provincial à Rome en 1853 coïncide avec l'engagement de la *Civiltà cattolica* dans la voie d'une restauration globale et franche du thomisme ¹⁵⁶.

[35]

Durant cette période, en dehors du groupe italien dont le thomisme est plus ou moins en veilleuse, deux autres personnages poursuivent

¹⁵⁰ VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 57.

¹⁵¹ Ibid., p. 61. HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 366 ; « Il avoue avoir été encouragé à poursuivre ses études scolastiques par l'exemple et les exhortations de Liberatore et Taparelli. »

¹⁵² Quoi qu'il en soit, il n'a pu s'agir que d'un thomisme d'intention puisque, en fait, selon VAN RIET, tous furent éclectiques jusqu'en 1848 (Ibid., p. 58), et traditionalistes par la suite. Aubert, pour sa part, estime qu'ils furent éclectiques jusqu'au Concile. Voir le Pontificat de Pie IX, p. 134.

¹⁵³ Il était à Turin. Voir SOUILHÉ, *la Philosophie chrétienne*, II, p. 112.

¹⁵⁴ Voir VAN RIET, Ibid., p. 39.

¹⁵⁵ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 351.

¹⁵⁶ VAN RIET, Ibid., p. 182. Cf. plus bas, p. 44.

des recherches favorables au néo-thomisme, et exerceront une grande influence à Rome après 1850. En Espagne, le dominicain Jacques Balmes entreprend une oeuvre apologétique, elle aussi largement éclectique ¹⁵⁷ et d'inspiration foncièrement traditionaliste, mais où il préconise un retour à la pensée médiévale et se proclame néo-thomiste. Il a lu saint Thomas et, aussi, Bellarmin, Suarez et Cajetan. Sa Philosophie fondamentale, publiée en 1846, soit deux ans avant sa mort, pose qu'il faut avant tout résoudre le problème de la certitude et que, pour y parvenir, il faut avoir recours à la doctrine thomiste de l'abstraction. Cet ouvrage aura un grand retentissement à Rome, où il sera connu en 1853 et traduit par Curci en 1859 ¹⁵⁸.

À Rome même, où il réside à compter de 1843, le jésuite allemand Joseph Kieutgen ¹⁵⁹ prépare les importants ouvrages polémiques qu'il publiera après 1850 et qui deviendront des instruments efficaces dans la restauration du thomisme. De cette restauration, il sera lui-même l'un des ouvriers les plus zélés jusque sous Léon XIII. Dans la lutte qu'il entreprend contre la philosophie catholique allemande des Hermes et Günther dont le vice essentiel, à ses yeux, est l'inspiration foncièrement protestante ¹⁶⁰, il préconise un retour à la Théologie d'autrefois (1853) et à la Philosophie d'autrefois (1863), tout en ignorant apparemment les recherches parallèles de Balmes, Liberatore et Sanseverino.

Signalons enfin, pour compléter le tableau, l'activité prothomiste du baron napolitain Vincenzo De Grazia qui fut, selon le témoignage de

¹⁵⁷ Il cite volontiers Descartes, Leibnitz, Reid. VAN RIET, Ibid., p. 3.

¹⁵⁸ VAN RIET, Ibid., p. 51, n° 44. Il est traduit en France dès 1852, précédé d'une lettre de Mgr Dupanloup.

¹⁵⁹ 1811-1883. Il était professeur d'éloquence sacrée au Collège Romain.

¹⁶⁰ VAN RIET, Ibid., p. 71. L'erreur fondamentale consistait, selon lui, à suivre Descartes et les protestants ; il fallait défendre la tradition, et la prolonger en ne méprisant pas les nouveautés sur des points accessoires.

Taparelli, le premier à se proclamer thomiste, en 1850 ¹⁶¹. Mathématicien et ingénieur, aussi opposé à Gioberti et à Rosmini qu'il l'était à Malebranche et à Hegel, il fut incité à lire la Somme par les citations qu'en donnait Rosmini. Son *Aperçu de la Philosophie orthodoxe* (1851) fut chaudement acclamé par Taparelli et Sanseverino.

Selon son biographe Fiorentino, son premier souci aurait été de sauver la « méthode expérimentale ¹⁶² ». Il serait ainsi le premier à avoir utilisé [36] l'un des thèmes les plus ambigus du néo-thomisme : sa prétendue valeur heuristique pour les sciences physiques. Ce thème se confondra souvent avec le positivisme sociologique caractéristique de la mentalité traditionaliste. Il sera répandu par Cornoldi et Travigliani en Italie ¹⁶³, par Frédault en France ¹⁶⁴.

En somme, depuis la répression de 1833 à Naples, Taparelli et ses protégés étaient avertis « de n'avoir pas à recommencer une propagande et un enseignement que des motifs de prudence et des considérations d'ordre général faisaient regarder comme inopportuns et dangereux ¹⁶⁵... ». Quels étaient ces « motifs » et ces « considérations », et pourquoi, surtout, cesseront-ils d'être agissants après les événements de 1848-1849 ¹⁶⁶ ? Au virage qui s'opère alors en faveur du thomisme « auront concouru le souvenir des gloires nationales, la faveur grandissante de Dante, les aspirations toujours plus fortes vers une philosophie à la fois nationale et traditionnelle, l'influence de l'éclectisme français, des souvenirs de la formation philosophique et théologique (...), mais surtout l'examen critique des systèmes moder-

¹⁶¹ Vincenzo DE GRAZIA, *Prospetto della filosofia ortodossa*, Napoli, 1851. Cf. article de Taparelli dans la *Civiltà cattolica* (1852) cité par PELZER, *les Initiateurs*, p. 237.

¹⁶² PELZER, *Ibid.*, p. 239.

¹⁶³ Cf. plus bas, p. 71.

¹⁶⁴ Cf. plus bas, p. 148, n° 44.

¹⁶⁵ PELZER, *les Initiateurs*, p. 241.

¹⁶⁶ « Les temps sont bien changés », aurait dit à Taparelli le père Roothaan, en 1849, à propos de l'opportunité de traiter des questions de philosophie dans la *Civiltà cattolica*. JACQUIN, *Taparelli*, p. 113. Cf. plus bas, p. 41 s.

nes de philosophie, notamment au chapitre de la connaissance ¹⁶⁷ »... À quoi il faut ajouter - mais on le fait discrètement et comme à regret -- « les leçons de la Révolution de 1848 et des événements de l'année suivante ¹⁶⁸ ».

III. Le thomisme dans la pensée catholique avant 1850

Les dénonciations unanimes de l'École par la plupart des représentants de la pensée catholique au cours de la première moitié du XIXe siècle pourraient nous faire croire que le thomisme naissant fut d'emblée un mouvement isolé, étranger aux préoccupations de l'époque et en situation d'antagonisme à l'égard de toute la pensée vivante de son temps. L'image du thomiste « fin-de-siècle », « véritable Alceste d'Église ¹⁶⁹ », ne convient cependant pas sans nuances aux initiateurs du mouvement.

[37] Le fait que les thomistes romains se soient acharnés, à partir de 1850, contre les divers courants de « philosophie chrétienne » - rationalisme allemand, ontologisme et traditionalisme - ne doit pas faire perdre de vue la véritable parenté d'inspiration qui les unissait au départ. Il s'agissait de restaurer la primauté et l'omniprésence de la religion, et de dépasser l'état de séparation et d'isolement mutuel où se trouvaient la philosophie et la théologie dans l'enseignement, les pouvoirs civils et le pouvoir pontifical dans la société ¹⁷⁰.

¹⁶⁷ PELZER, *Ibid.*, p. 240.

¹⁶⁸ Nous tenterons d'éclairer davantage ces motifs extra-philosophiques au Ch. IV.

¹⁶⁹ BESSE, *Deux centres*, p. 367.

¹⁷⁰ Besse souligne que l'ontologisme voulait précisément reconstituer une philosophie orientée vers la théologie, mais sous l'égide de saint Augustin. *Ibid.*, p. 243.

C'est ainsi, à un autre point de vue, que l' « indifférentisme politique » thomiste pouvait se reconnaître dans le « libéralisme » traditionaliste des disciples de La Mennais, tous deux procédant d'un cléricanisme foncier. Entre eux et le libéralisme plus authentique et intellectuel des rationalistes allemands et des ontologistes, le décanage ne s'amorcera qu'après 1848 ¹⁷¹. Aussi les premiers rapports entre les thomistes et les autres intellectuels catholiques furent-ils souvent meilleurs qu'on pourrait le croire.

Buzzetti et La Mennais

Il est intéressant de constater, par exemple, que dès 1820 Buzzetti, à qui on attribue la paternité du thomisme italien, était lié avec Ventura, traditionaliste « libéral » et ami de La Mennais ¹⁷², et qu'il correspondit avec La Mennais lui-même, grâce à l'intervention de l'archevêque de Gênes, Louis Lambruschini ¹⁷³. Dans ses lettres, La Mennais se montre extrêmement prudent et conciliant, conscient, sans doute, de l'intérêt qu'il y a à ne pas effaroucher leur puissant entre-

¹⁷¹ Cf. plus haut, p. 26 et plus bas, p. 114 s. Voici, à titre d'exemple, les propositions que son « libéralisme » inspirait au traditionaliste Ventura, dans l'Avant-propos de sa Philosophie chrétienne, p. XXVI ; « Tout ce qui est nouveau en religion est hérétique. Tout ce qui est nouveau en philosophie est absurde. Tout ce qui est nouveau en politique est révolutionnaire. » HOCEDEZ rappelle (*Histoire*, II, p. 159) que, dès 1824, Léon XII avait déterminé le seuil de tolérance du catholicisme à l'égard du libéralisme, en condamnant l'« indifférentisme ». Le libéralisme ne sera jamais catholique, « selon qu'il touche à la morale, au droit canonique et au dogme ».

¹⁷² Ventura prétendit être l'initiateur du thomisme en Italie. Cf. plus bas, p. 53.

¹⁷³ D'abord protecteur de La Mennais lorsqu'il sera nonce à Paris sous Charles X, il prendra ses distances dès 1828, et le dénoncera après son rétablissement à Rome. Secrétaire d'État de Grégoire XVI en 1837, il fera figure de candidat « ultra » défait lors de l'élection de Pie IX. Voir DANIEL-ROPS, *l'Église des révolutions*, I, p. 318-319.

metteur ¹⁷⁴. Cherchant à 38] se couvrir, lui aussi, de saint Augustin et de saint Thomas, que Buzzetti a largement cités, il reconnaît l'opportunité de s'en tenir le plus possible au « langage théologique » ordinaire ¹⁷⁵.

Taparelli et Rosmini

On trouve une idée analogue dans une lettre que Rosmini écrivait quelques années après à Taparelli. On sait que Rosmini songeait lui-même, à cette époque, à restaurer la scolastique, et qu'il projetait de rédiger un important ouvrage en ce sens. Taparelli lui ayant demandé une bibliographie sur l'hylémorphisme et ce qu'il appelait « le principe hypermécanique en physique », Rosmini lui répondit par une lettre.

Je crois qu'il est tout à fait impossible de ne pas admettre en philosophie les idées que les anciens philosophes et les Pères de l'Église, particulièrement Saint Augustin, dans les trois derniers livres des Confessions, attachaient aux mots de matière et de forme. Je dis que si l'on faisait cela, on anéantirait la métaphysique, et, par conséquent, la philosophie. (Bien plus,) je crois aussi impossible et aussi incommode d'omettre ces termes même pour en employer d'autres... du moment que l'on voit ces termes déjà adoptés et consacrés par l'Église. Les Pères et les Conciles les emploient ; dans les catéchismes, on parle de la matière et de la forme des sacrements ¹⁷⁶...

¹⁷⁴ C'est l'hypothèse retenue par l'éditeur de ces lettres, dont les copies furent trouvées parmi les papiers de Ventura. Voir DUDON, *Lettres inédites de La Mennais au chanoine Buzzetti*, p. 215.

¹⁷⁵ Il est vrai qu'au même moment il entend écraser définitivement « l'école ». Cf. plus haut, p. 11.

¹⁷⁶ Mentionnée par Masnovo et Jacquin, cette lettre de 1829 a été publiée dans CORNOLDI (*Leçons de philosophie scolastique*, p. 198), incorrectement datée de 1824. Cf. plus haut, p. 18 et 31.

Taparelli et Gioberti

Taparelli afficha toujours une profonde admiration pour Gioberti, avec lequel il était en relation grâce à son frère Massimo, qui militait avec Gioberti dans le mouvement néo-guelfe. Il lui fit soumettre son Essai sur le droit naturel ¹⁷⁷ et fut bien attristé de l'accueil peu enthousiaste que lui réserva Gioberti. Il avait tenté d'y réhabiliter le droit naturel de nationalité - estimant donner ainsi satisfaction aux nationalistes italiens - tout en soumettant son exercice à l'obligation de négocier la suppression des droits positifs antérieurement acquis. Gioberti publia peu après son *Jésuite moderne* ¹⁷⁸. Même alors, Taparelli ne désespérait pas de se réconcilier avec Gioberti et ses amis, ne s'identifiant guère à la politique de la Compagnie, contre laquelle il protestait d'ailleurs officiellement au [39] même moment ¹⁷⁹. On retrouve la même solidarité nationaliste, contre ce qu'il estimait être les erreurs étrangères et « ultramontaines », avec Gioberti et Rosmini, chez le chanoine Sanseverino ¹⁸⁰.

Taparelli et Cousin

Encore plus étonnant, peut-être, pour nous ; l'admiration et la reconnaissance que Taparelli et Liberatore éprouvent à l'endroit de Cousin et de l'éclectisme français. Là encore, le langage outré que les thomistes adopteront plus tard pour le fustiger nous donne une fausse

¹⁷⁷ Voir JACQUIN, *Taparelli*, p. 80 s. et 246, et HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 120.

¹⁷⁸ *Il Gesuita moderno*, Losanna, 1847.

¹⁷⁹ Voir *lettre à Roothaan*, citée par JACQUIN (Taparelli, p. 89), dans laquelle il proposait déjà un « ralliement ». Voir aussi AUBERT, le *Pontificat*, p. 25.

¹⁸⁰ PELZER, *les Initiateurs*, p. 246. Nous verrons que l'italianité de saint Thomas fut un facteur important de sa vogue jusque chez Léon XIII. Cf. plus bas, p. 133.

idée de la considération qu'avaient les premiers thomistes pour les universitaires français.

Depuis longtemps déjà, les philosophes vraiment dignes de ce nom gémissaient de voir la vérité asservie, et comme écrasée sous le joug avilissant du sensualisme, quand un cri de salut partit soudain des écoles de France (et) le spiritualisme se ranima tout à coup au sein de l'Europe... Cependant, on s'aperçut bientôt que cette réaction était plutôt un changement de joug ¹⁸¹...

Taparelli songe ici à l'importation de la philosophie du sens commun de Reid (Écosse) et à l'idéalisme transcendantal (Allemagne). Heureusement, constate-t-il, « l'esprit éminemment clair et positif des Français, ne put jamais se familiariser avec les vagues et nuageuses doctrines où se complaît le génie allemand... ». C'est dans ces circonstances, selon lui, que s'élabora l'éclectisme français, qui n'était malheureusement qu'un syncrétisme comportant des « germes funestes ». Il eut pourtant le mérite de faire voir à l'évidence qu'« il fallait renouer le fil rompu des vieilles traditions de l'école catholique (qui) depuis dix-huit siècles » enseignait que les vérités surnaturelles révélées devaient servir de guides au philosophe ¹⁸².

Quelques années plus tard, Talamo soulignait, lui aussi, le rôle capital que joua l'éclectisme français pour tirer la philosophie médiévale de l'oubli et du mépris auxquels elle était condamnée ¹⁸³.

Le groupe de Buchez

Il faut enfin signaler l'intérêt permanent que souleva le thomisme au sein du groupe qui se constitua dans les années 1830 autour de Bu-

¹⁸¹ TAPARELLI, *Essai théorique de droit naturel basé sur les faits*, Introd., p. IX-X.

¹⁸² Ibid., p. X-XI.

¹⁸³ Voir citation plus haut, p. 4.

chez, [40] saint-simonien converti au catholicisme, qui préconisait une forme de socialisme catholique. Plusieurs anciens disciples de La Menais, dont Lacordaire, en firent partie ¹⁸⁴.

L'un deux, Roux-Lavergne, qui avait été secrétaire de Buchez et sera plus tard membre de l'équipe de l'Univers, manifesta après 1840, comme Lacordaire, d'ailleurs, un intérêt positif pour le thomisme. Il publia en 1850 une traduction du manuel thomiste de Goudin, qu'il venait de découvrir, et poursuivit ensuite ses efforts pour réintroduire le thomisme dans l'enseignement catholique. Il s'agissait encore d'un thomisme foncièrement traditionaliste, et qui n'eut guère de rayonnement ¹⁸⁵.

Buchez lui-même s'intéressa constamment au thomisme, mais d'une manière plus critique. Dans son *Traité complet de philosophie* (1838), il en donnait une interprétation originale préfigurant l'analyse qu'en ferait au siècle suivant l'oratorien Laberthonnière ¹⁸⁶. Ses plus grandes sévérités allaient à « la philosophie éclectique ou protestante » de l'enseignement officiel, mais il reprochait à saint Thomas sa méthode. Inspirée par la logique statique qui, chez les Grecs, correspondait à leur image du monde, cette méthode était condamnée à ne s'intéresser qu'à des questions « déjà posées », sans jamais permettre d'inventer de nouvelles ¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Voir BUCHEZ, *Traité de politique*, A.-P., p. XXVII à XXXIII.

¹⁸⁵ Voir NEYRON, Roux-Lavergne. Après avoir édité le manuel de Goudin en 1850, il donne en 1853 une édition de la *Somme contre les Gentils*, en collaboration avec ses collègues du Collège des Assomptionistes de Nîmes, et publie un *Compendium thomiste* en 1856. Devenu membre de la rédaction de l'Univers, il se sentira atteint par la sévérité du concile du Vatican à l'égard du traditionalisme. Cf. plus bas, p. 80.

¹⁸⁶ LABERTHONNIÈRE, *le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904.

¹⁸⁷ BUCHEZ, *Essai d'un traité complet de philosophie*, p. 64 s. À ces questions du milieu, saint Thomas était inévitablement conduit à proposer des réponses également du milieu, par le truchement du syllogisme, essentiellement inapte à l'inventivité (Ibid.). La logique syllogistique des Grecs étant une adaptation de la logique orientale de la chute, comportant une rédemption conçue comme un retour réalisé grâce à une purification individuelle par soumission à une loi na-

[41]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Première partie : Les origines du néo-thomisme

Chapitre II

La restauration du thomisme

I. «La Civiltà Cattolica»

Fondation

[Retour à la table des matières](#)

Le regain d'audience que Pie IX commence à accorder aux jésuites après les événements de 1848 va favoriser indirectement la réinstallation à Rome de la scolastique péripatéticienne. Le jeune abbé Mastai a subi l'influence de la spiritualité jésuite et a même songé un moment à

turelle. Cette logique était essentiellement inadaptée au christianisme, lequel comportait une conception active et progressiste de la rédemption. Le seul « criterium de certitude » qui puisse convenir au christianisme est la loi morale, révélée à l'homme dès sa création (Ibid., I, p. 86 s. et II). On trouve ce thème à la même époque chez Balme. Voir aussi SOUILHÉ, la Philosophie chrétienne, II, p. 108-109. Ce problème est au cœur des ouvrages récents de Tresmontant. Cf. plus bas, p. 93, n° 89. Dans son Traité de politique, BUCHEZ est partisan de la « séparation » assortie d'un « pouvoir indirect ». « Le pouvoir spirituel ne doit prétendre gouverner que par l'intermédiaire de l'opinion publique » (p. 331), celle-ci devant être guidée par la persuasion.

entrer dans la Compagnie ¹⁸⁸. Par la suite, cependant, il s'est posé en adversaire déclaré de la politique et de l'influence des jésuites, qui était devenue rapidement très considérable sous le pontificat de Grégoire XVI ¹⁸⁹. L'esprit et les attitudes des jésuites étaient aux antipodes des idées qu'on prêtait à Pie IX au moment de son élection en 1846, et qui en avaient fait le favori de Ventura lors du conclave ¹⁹⁰.

Le rapprochement s'est amorcé pendant l'exil du nouveau pape à Gaète, en 1848, après l'assassinat de son ministre Pellegrino Rossi. Beaucoup de conseillers ont alors profité de sa déconfiture ¹⁹¹ pour lui reprocher ses tolérances passées. Parmi eux, un jésuite, alors âgé d'une quarantaine d'années, lui rappelait ironiquement son refus de condamner le violent [42] pamphlet que Gioberti avait lancé en 1847 contre la Compagnie ¹⁹², et auquel Ventura avait trouvé « un certain souffle divin ¹⁹³ ».

À l'époque - c'était l'année précédente - Pie IX avait peut-être été sensible à cette qualité. Maintenant, il était humilié, s'estimait trahi, était déchiré par le doute et les hésitations. Certes, il avait refusé d'approuver une guerre nationale contre l'Autriche et avait fui Rome échappée à son autorité, s'aliénant du coup un large secteur de

¹⁸⁸ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 14. Joachim Pecci aura une velléité semblable. Cf. plus bas, p. 125.

¹⁸⁹ Le père Roothaan, qui fut général de 1829 à 1853, serait à l'origine du thème du « pape noir ». Voir DOMINIQUE, *les Jésuites*, p. 225. Leur influence allait finalement s'accroître encore sous Pie IX. Cf. plus bas, p. 116.

¹⁹⁰ AUBERT, *Ibid.*, p. 13 et 19. Le cardinal Mastai Ferretti était l'ami de Ventura, mais par ailleurs obscur. Au conclave, il ne pouvait offrir aux libéraux que cette caution. Le candidat des *politicanti* était le cardinal Gizzi, giobertien appuyé par Bernetti contre Lambruschini. Dès qu'il fut élu, cependant, Pie IX devint l'idole des libéraux.

¹⁹¹ La nomination de ce ministre laïc avait été à ses yeux le suprême gage de sa bonne volonté.

¹⁹² Il s'agit de Curci. Voir SAITTA, *Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX*, p. 214 ; le pamphlet dont il s'agit est *Il Gesuita moderno*, qui comportait 7 volumes, dont l'un fut publié simultanément en français ; La Suisse, Pie IX et les Jésuites. Lausanne, 1847.

¹⁹³ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 25.

l'opinion libérale et nationaliste. Pourtant, il maintenait ses faveurs à Rosmini, qui tentait encore à Gaète de l'arracher à l'influence réactionnaire d'Antonelli et de le persuader de rentrer à Rome ¹⁹⁴

Le 20 avril 1849, les dés étaient jetés. De Gaète tombaient des condamnations visant Gioberti, Rosmini, et même Ventura ¹⁹⁵. C'était la rupture avec le nationalisme libéral italien, et le désaveu des sympathies que Pie IX avait pu entretenir à l'égard du Risorgimento. Du coup, Curci avait gagné le pape à un projet qu'il caressait dès avant 1848 avec quelques collègues ; la fondation d'une revue doctrinale qui serait l'antidote aux idées révolutionnaires. Dans l'équipe de fondation figuraient des noms qui nous sont maintenant connus ; Taparelli, enfin rappelé de Palerme, et Liberatore, toujours professeur à Naples ¹⁹⁶.

La revue s'installa d'abord sur place, à Naples ¹⁹⁷. Le pape assumait les frais du premier numéro, et passa outre aux objections du général, le père Roothaan ¹⁹⁸. La *Civiltà cattolica* allait orienter et propager l'inspiration profonde de la politique romaine dans la seconde moitié du siècle ; au-delà de l'Ancien Régime dont la restauration se révélait fragile, et qui avait contribué à diminuer considérablement au cours des siècles les prérogatives du Saint-Siège, remonter à sa source médiévale et restaurer dans le monde moderne le rôle que l'Église jouait alors dans la Chrétienté. Elle était, dans [43] cet esprit, « destinée à défendre les saines doctrines et en particulier la philosophie de l'Éco-

¹⁹⁴ Ibid., p. 34 ; DANIEL-ROPS, *l'Église des révolutions*, p. 461 s.

¹⁹⁵ Gioberti, pour son *Gesuita moderno* ; Rosmini, pour ses *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* ; Ventura, « pour un discours où il avait exalté les révolutionnaires de Vienne ». DANIEL-ROPS, *l'Église des révolutions*, I, p. 468. Voir aussi AUBERT, le Pontificat de Pie IX, p. 37.

¹⁹⁶ JACQUIN, Taparelli, p. 107 ; AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 39 ; HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 350.

¹⁹⁷ Gaète est voisine de Naples.

¹⁹⁸ Le P. Roothaan « craignait d'attirer sur la Compagnie les foudres des pouvoirs publics, surtout si la revue abordait les questions politiques, (et rappelait) que les Constitutions de saint Ignace interdisaient aux jésuites de traiter d'affaires politiques... ». AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 39. Voir aussi JACQUIN, Taparelli, p. 108. Cf. plus bas, p. 119.

le 199 »... Aussi, dès ses débuts, engageait-elle le combat sur deux fronts ; contre ceux qui refusent l'autorité et ceux qui ne conçoivent l'Église que domestiquée 200.

Les rédacteurs de la revue ne déployèrent pas immédiatement l'étendard de la scolastique thomiste. Ils avaient tous ostensiblement abandonné le péripatétisme depuis la répression de 1833-1834. Ferdinand II de Naples n'en fut pas moins rapidement exaspéré par « l'indifférentisme politique et la théocratie de la Civiltà 201 », dont l'épigraphe était *Beatus populus cujus dominus deus ejus*, et imposa de telles difficultés à sa diffusion qu'on décida bientôt d'en transférer le siège à Rome.

À l'arrivée à Rome, le général annonce aux rédacteurs qu'il va falloir traiter des questions philosophiques. À Taparelli, qui proteste en invoquant les ennuis que ses activités philosophiques lui ont jadis valus, Roothaan réplique que « les temps sont bien changés 202 ». L'occasion ne va pas tarder à se présenter.

Manzoni ayant publié un dialogue rosminien intitulé *Dell' Invenzione*, Taparelli décide de lui opposer la gnoséologie thomiste dans un écrit de même forme qu'il publie sous le titre de *Dov'è l'idea* dans la *Civiltà* de juillet 1850. Il faudra cependant attendre 1853 pour que la revue comme telle se proclame ouvertement dévouée au thomisme 203. Au cours de l'année 1852, le Conseil de rédaction décide d'oeuvrer de façon concertée en faveur de la restauration de la philosophie « orthodoxe ». En 1853, la répartition des tâches se précise ; Taparelli se

199 HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 350.

200 JACQUIN (Taparelli, p. 109), paraphrasant un rédacteur de la revue. On y était franchement absolutiste, violemment opposé au suffrage universel, mais également adversaire du légitimisme de droit divin. Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 226-227. Cf. plus bas, p. 106 s.

201 JACQUIN, Taparelli, p. 110. *Sur la répression de 1833-1834*, cf. plus haut, p. 32 s.

202 Ibid., p. 113.

203 Le premier à proclamer son adhésion au thomisme, de l'avis même de la *Civiltà*, fut Vincenzo De Grazia. Cf. plus haut, p.

charge des exposés généraux, Liberatore se spécialisant plutôt dans la critique des opinions adverses. On attend le moment opportun pour frapper un grand coup ²⁰⁴.

Engagement thomiste

Dans la Revue des Deux Mondes du 1er novembre 1852, le comte Albert de Broglie avait critiqué les conférences faites par le P. Ventura, à Paris ²⁰⁵ (...) [44] pour promouvoir la philosophie médiévale contre le rationalisme. Taparelli saisit cette occasion et réclame de ses lecteurs une attention toute particulière, car, dit-il, ce sujet est peut-être le plus important de tous ceux que la Civiltà cattolica a traités jusqu'alors. La philosophie des scolastiques, en tant que « dimostrativa », s'oppose à la philosophie moderne, qui est « inquisitiva », sur quatre points :

1. Celle-là partait de ce qui est certain, celle-ci part du doute ;
2. Le but propre de la première était l'évidence, celui de la seconde est la certitude ;
3. L'une, pour justifier ses affirmations, fait appel à tout élément raisonnable, tandis que l'autre n'accepte que le seul raisonnement ;

²⁰⁴ JACQUIN, Taparelli, p. 114.

²⁰⁵ Publiciste de La Mennais en Italie, traducteur du Pape et de la *Législation primitive*, figure importante du libéralisme catholique dans son pays. Refusant de quitter Rome pour Gaète en 1848, Ventura avait collaboré avec le gouvernement de la *Jeune Italie*. Pie IX ayant été réinstallé par les troupes françaises, Ventura, disgracié, s'exila à Paris. C'est alors qu'il donna ses célèbres conférences en l'église de l'Assomption, rivalisant ainsi avec Lacordaire à Notre-Dame. Publiées en trois tomes sous le titre *la Raison philosophique et la Raison catholique*, de 1851 à 1855. Tome I, 1851 ; *la Philosophie chrétienne*. Voir plus bas, p. 53 s. Il y propose un traditionalisme s'appuyant sur saint Thomas, et y introduit l'opposition entre raison *inquisitive* et raison *démonstrative*.

4. La philosophie scolastique produit dans l'âme une disposition catholique, sociale, pratique ; la philosophie moderne donne naissance à un état d'esprit hétérodoxe, antisocial, peu apte à l'action ²⁰⁶...

Est-ce à dire que les jésuites de la *Civiltà*, oeuvrant sous le patronage immédiat du pape, adoptaient les positions philosophiques foncièrement traditionalistes de Ventura ? Bonnetty ayant voulu voir dans l'intervention solennelle de Taparelli une approbation des thèses traditionalistes, la *Civiltà* s'empressa de le détromper, et n'eut pas de mal à le faire en invoquant une lettre écrite par Taparelli en 1848, dans laquelle il répliquait aux accusations de rationalisme que Bonnetty adressait à la scolastique ²⁰⁷.

Au cours de la même année, un autre collaborateur de la revue vient prêter main-forte à Taparelli. Dans un article intitulé *Del progresso scientifico possibile nel tempo presente*, le père Joseph Calvetti proclame la nécessité pour la doctrine catholique de partir de saint Thomas, en introduisant dans son enseignement les adaptations requises par la science moderne. Le temps est propice à un tel retour, selon lui, étant donné la grande vogue de la pensée médiévale qui a suivi les premières explorations de Cousin ²⁰⁸.

[45] La prise de position de la *Civiltà cattolica* en faveur du retour au thomisme en 1853 aura des répercussions considérables. Elle va rapidement susciter de nouvelles adhésions, raviver des querelles qui seront de plus en plus retentissantes jusqu'au concile du Vatican, et rendre possible l'imposition de cette doctrine comme orthodoxie officielle par Léon XIII en 1879. Cette « conversion » philosophique est à

²⁰⁶ JACQUIN, *Taparelli*, p. 114-115.

²⁰⁷ Une telle défense ne dépasse pas les propos que Ventura lui-même tenait à Bonnetty jusqu'en 1855. Cf. plus haut, p. 12. Mais Taparelli, en homme d'Église, a déjà senti la nuance qui fait le fond du problème. Cf. plus bas, p. 82.

²⁰⁸ PELZER, *les Initiateurs*, p. 243.

l'origine, par ailleurs, de la période la plus féconde de la production thomiste au XIXe siècle.

Certes, pour Taparelli au moins, il ne s'agit sans doute pas d'une véritable conversion. En est-il de même pour Liberatore et Sanseverino, qui sont d'ailleurs liés depuis longtemps à Naples ? Il est certain, en tout cas, qu'il s'agit pour eux d'une « révision déchirante » et d'une réorientation générale de toute leur oeuvre, qui est déjà considérable. Converti au thomisme pour des raisons surtout socio-politiques ²⁰⁹, Liberatore entreprend de remanier de fond en comble ses *Institutiones philosophicae* ²¹⁰, dont la première parution remonte à 1847. Quant à Sanseverino, il abandonne tout simplement un projet qui devait porter le même titre et auquel il travaille depuis plus de dix ans. Repartant à zéro, il donnera, en 1862, sa *Philosophia christiana* ²¹¹ dont le succès et le prestige seront tels qu'on se contentera souvent, pendant tout le reste du siècle, de la répéter ²¹².

Les « manifestes » thomistes de la Civiltà contribuent également à faire un sort à la *Theologie der Vorzeit* du jésuite allemand Kleutgen ²¹³, qui paraît précisément en 1853. Il en est de même pour l'ouvrage clé de Balmes, *Filosofia fundamental*, qu'on diffuse à Rome. en 1853 et pour lequel on se passionne ²¹⁴.

Enfin, l'équipe de la Civiltà juge que les temps sont mûrs pour tenter de vaincre les résistances qui s'opposent au péripatétisme au sein même de la Compagnie de Jésus, résistances dont ses membres ont été jadis victimes. Deux changements importants qui surviennent au

²⁰⁹ VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 37 ; AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 188. Cf. plus haut, p. 32-33.

²¹⁰ PELZER, *les Initiateurs*, p. 242. L'édition remaniée paraît en 1860 ; elle comporte deux nouveaux chapitres de Logique spéciale, sur les Universaux et les Axiomes. VAN RIET, *Ibid.*, p. 50.

²¹¹ VAN RIET, *Ibid.*, p. 58. L'ouvrage comporte alors cinq tomes. Signoriello, son disciple, publiera deux tomes posthumes en 1866 et 1878.

²¹² BESSE, *Deux centres*, p. 246.

²¹³ Cf. plus haut, p. 35. Voir VAN RIET, *Ibid.*, p. 69 s.

²¹⁴ Voir VAN RIET, *Ibid.*, p. 3 s.

cours de 1853 dans la direction de la Compagnie semblent leur donner raison.

D'abord, le père Seraphino Sordi est nommé provincial à Rome. Cet ancien élève de Buzzetti, on s'en souvient, est lié à Taparelli depuis [46] toujours. Il était l'auteur d'un opuscule thomiste que Taparelli faisait circuler au Collège Romain en 1829, au moment de l'arrivée de Curci dans cette maison ²¹⁵. Dès 1850, Taparelli a fait incidemment son éloge dans la *Civiltà*, et en a profité pour vanter les bienfaits de l'ancienne scolastique ²¹⁶.

Aussi un des premiers gestes du nouveau provincial est-il d'annoncer son intention de nommer Liberatore professeur au Collège Romain. Il s'en abstient seulement à la demande de Curci, qui invoque la nécessité de le laisser oeuvrer à la revue. Il désigne finalement les pères Tongiorgi et Palmieri, dont l'orthodoxie thomiste va se révéler peu satisfaisante.

D'autre part, toujours en 1853, s'éteint le père Roothaan, général depuis 1829. Il avait combattu les premières tentatives de retour au péripatétisme, à Rome et à Naples, et sa confiance n'avait jamais été tout à fait acquise aux personnalités regroupées à la *Civiltà cattolica*.

L'« *Ordinatio studiorum* »

En prévision de la Congrégation générale qui doit se tenir peu après pour lui désigner un successeur, Taparelli rédige un *postulatum* où il préconise, pour la Compagnie, le retour au thomisme prescrit par ses Constitutions. L'année suivante, il revient à la charge dans une lettre au nouveau général, le père Beckx, en faisant valoir que la règle doctrinale que la *Civiltà* s'est donnée en décidant de suivre saint Thomas

²¹⁵ Cf. plus haut, p. 28 et 30-31.

²¹⁶ JACQUIN, Taparelli, p. 114.

et de favoriser le retour à sa doctrine, est celle-là même que renferment les Constitutions de la Compagnie.

Ses efforts, et ceux de ses amis, vont porter fruit. « Le nouveau général, le père Beckx, fit paraître, le 4 mai 1858, l'*Ordinatio studiorum*, qui était comme une sorte de prélude à l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII. À ce document avaient travaillé le P. Liberatore et le P. Taparelli, ainsi que les PP, Sordi, Curci et Kleutgen ²¹⁷. » Les ressemblances entre les deux documents n'ont rien pour nous étonner, quand on sait que les pères Liberatore et Kleutgen seront également mêlés à la préparation de l'encyclique de 1879 ²¹⁸.

Polémique entre jésuites

La partie est cependant loin d'être gagnée par cette mesure disciplinaire. L'un des centres les plus vigoureux d'opposition au péripatétisme va [47] se trouver, jusqu'à la véritable purge opérée par Léon XIII au lendemain de l'encyclique, chez les professeurs jésuites du Collège Romain, devenu Université Grégorienne ²¹⁹.

Dès 1861, une polémique éclate entre la Civiltà et les professeurs de la Grégorienne. Elle porte sur l'hylémorphisme, exposé et défendu par Liberatore dans *Del composto umano*, recueil d'articles publiés de 1856 à 1859 dans la Civiltà. Tongiorgi, l'ayant réfuté dans son cours, reçoit une réplique de Liberatore ²²⁰. On décide peu après de tenir

²¹⁷ JACQUIN, *Ibid.*, p. 155.

²¹⁸ Cf. plus bas, p. 143.

²¹⁹ Leur thomisme théologique n'entraînait pas leur adhésion au péripatétisme. Cf. plus bas, p. 85 et 155 s.

²²⁰ Tongiorgi et son collègue Secchi étaient atomistes selon HOCEDEZ (*Histoire*, II, p. 352) et balmésiens selon VAN RIET (*l'Épistémologie*, p. 82). Voir JACQUIN, Taparelli, p. 115 et surtout ; Une polémique romaine sur l'hylémorphisme il y a un siècle, 1958, p. 372-377. Dans ses *Institutiones philosophicae* (Bruxelles, 1862), TONGIORGI écrivait : « S. Thomas, si nunc viveret, profec-

une conférence publique au Gesù, au cours de laquelle Liberatore et Kleutgen doivent affronter Franzelin et Tongiorgi. Le père Beckx intervient, et donne instruction à Taparelli, devenu supérieur de la Civiltà, de mettre un terme à cette polémique. C'est l'occasion, pour Taparelli, de rédiger une lettre à l'adresse de son général. Ce sera sa suprême démarche en faveur de la cause du péripatétisme, pour laquelle il s'est dépensé - en vain, lui semble-t-il alors - durant toute sa vie.

Il est impossible, déclare Taparelli dans cette lettre, de rester indifférent aux questions métaphysiques ou morales. Leur portée dépasse de beaucoup la pure spéculation. Elles entraînent des conséquences pratiques, dont dépendent l'ordre ou le désordre. Le problème dépasse de beaucoup le domaine scolaire, l'organisation de l'enseignement ; il y va de « l'ordre disciplinaire, ... de la pratique de l'observance religieuse, ce qui est l'objet propre des autorités suprêmes ²²¹ ». Aux arguments traditionalistes il mêle encore des préoccupations proprement pédagogiques. Refuser d'imposer une certaine unité de doctrine revient à « laisser juger les maîtres par les élèves ²²² ». Il est essentiel, conclut-il, que la *Civiltà cattolica* puisse continuer à employer son prestige à la restauration de la philosophie qui convient le mieux aux besoins de l'Église et à ceux du monde moderne ²²³.

Les jésuites de la Civiltà se sentent de plus en plus appuyés par les dominicains de la Minerve, qui commencent enfin, après 1860, à s'intéresser [48] à cette remise en valeur d'une doctrine qu'ils ont toujours considérée comme le patrimoine de leur ordre ²²⁴. Cette alliance n'est pas de nature à décharger l'atmosphère à l'intérieur de la Compagnie de Jésus. La Civiltà, malgré tout, se tait, obéissant aux ordres du père Beckx.

to peripateticus non esset. » Cité par JACQUIN, *Une polémique*, p. 375. C'est tout l'esprit de la scolastique éclectique.

²²¹ Cité Par JACQUIN, *Taparelli*, p. 116.

²²² Ibid., p. 115-116. Comparer à ses préoccupations de 1824, plus haut, p. 30.

²²³ Mort en 1863, *Taparelli* n'assistera pas au triomphe de ses idées.

²²⁴ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 189.

C'est le moment que choisit un jeune jésuite, professeur au scolasticat de Venise depuis 1859, et ancien élève de Séraphin Sordi, pour se lancer dans la mêlée. En 1864 paraît un opuscule intitulé *I sistemi meccanico*, qui dénonce le mécanisme professé par Tongiorgi ; son auteur, Cornoldi, prend ainsi la relève de la Civiltà. Loué par celle-ci, honni au Collège Romain, cet ouvrage relance la querelle. Le bouillant Cornoldi poussera d'ailleurs les choses si loin qu'il sera exclu du scolasticat de Venise en 1869, puis, bientôt après, se verra interdire tout enseignement ²²⁵

Appuis divers

S'ils se heurtent à de vives résistances à l'intérieur même de leur ordre, les thomistes de la Civiltà ne sont pas tout à fait isolés par ailleurs. Ils ont l'approbation au moins tacite de Pie IX qui, s'il ne pose jamais aucun geste positif en faveur du péripatétisme, les encourage à poursuivre leur oeuvre et prend solennellement la défense de cette « manière de philosopher » dans le *Syllabus* ²²⁶.

²²⁵ Voir HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, II, p. 352. Devenu prédicateur, Cornoldi va fonder en 1874 à Bologne une Académie Saint-Thomas-d'Aquin qui sera l'émule de celle de Pérouse et deviendra célèbre à l'avènement de Léon XIII. Cf. plus bas, p. 71 et 155.

²²⁶ *Syllabus*, 13 ; « La méthode et les principes d'après lesquels les anciens docteurs scolastiques ont cultivé la théologie ne conviennent plus du tout aux nécessités de notre temps et au progrès des sciences. » Cette proposition est d'ailleurs reprise de la lettre *Tuas libenter* adressée à l'archevêque de Munich l'année précédente, à la suite de la Conférence des Savants catholiques qu'avait réunie Dollinger. Cf. plus bas, p. 67. Déjà, en 1855, la quatrième proposition soumise à Bonnetty avait le même sens. Cf. plus bas, p. 56. Dans un bref adressé à Travaglini, médecin et cofondateur de l'Académie de Bologne avec Cornoldi, Pie IX louera leur voeu de défendre *la doctrine du Concile et du Saint-Siège*, c'est-à-dire les principes du Docteur Angélique sur l'union de l'âme et du corps, de la forme substantielle et de la matière première. Voir ce bref in CORNOLDI, *Leçons de philosophie thomiste*, hors-texte. D'une façon générale, sur la question des rapports de la raison et de la foi, Pie IX avait repris les positions « thomistes » de son prédécesseur dès sa première encycli-

D'autre part, les frères prêcheurs, nous venons de le mentionner, s'intéressent maintenant au mouvement. Ils entreprennent une nouvelle [49] édition des oeuvres de saint Thomas ²²⁷. L'un d'eux, Zigliara, futur cardinal, donnera en 1876 une importante *Summa philosophica* ²²⁸.

Taparelli et ses amis peuvent évidemment toujours compter sur l'appui et la collaboration du chanoine Sanseverino qui, de Naples, est en constante liaison avec la Civiltà. Il travaille à son grand oeuvre, *Philosophia christiana*, dont la parution en 1862 a l'effet d'un véritable coup de gong ²²⁹. Il a déjà opportunément publié, en 1849, un article sur la doctrine de saint Thomas sur l'origine du pouvoir et sur le prétendu droit de résistance qui a contribué à lever les graves objections que les milieux conservateurs entretenaient à l'égard de la politique thomiste ²³⁰. Après sa mort en 1863, son disciple Talamo prend la relève et manifeste les mêmes qualités de sérieux et de probité intellectuelle que son maître. Elles tranchent sur la médiocrité polémique qui règne alors à Rome ²³¹.

que, d'ailleurs confiée à Lambruschini ; Qui pluribus. Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 20.

²²⁷ HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, II, p. 351.

²²⁸ Voir VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 108.

²²⁹ BESSE, *Deux centres*, p. 246. Cf. plus haut, p. 33-34.

²³⁰ Tiré à part en 1853. Voir PELZER, *les Initiateurs*, p. 248 ; VAN RIET, *Ibid.*, p. 58. Sanseverino était particulièrement bien au fait des préventions politiques que le thomisme pouvait susciter, ayant été chargé de préparer une série d'articles devant servir à guider les candidats à l'enseignement pour la préparation de l'examen idéologique qui leur fut imposé par Ferdinand II à compter de 1849. Il publia d'ailleurs ces articles en 1853 dans un livre intitulé *I principali sistemi della filosofia sul criterio*. Cf. plus bas, p. 106. Taparelli s'était déjà fait rappeler ironiquement la doctrine du « contrat social » chez Suarez, Lainez, Bellarmin et Mariana. Voir JACQUIN, *Taparelli*, p. 180. Et 1849 était l'année même où le roi de Naples persécutait la Civiltà cattolica (*Ibid.*, p. 110). Cf. plus haut, p. 43.

²³¹ Voir, par exemple, le témoignage rapporté par AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 184 ; « Ici, les études sont mortes, il n'y a que la pratique qui compte. » Voir aussi p. 281 sur le climat intellectuel de la Curie vers 1860, caractérisé par

À Pérouse, où Joachim Pecci a été nommé évêque en 1847, cet ancien favori de Taparelli au Collège Romain a renoué avec sa passion de jeunesse pour saint Thomas et les disputes scolastiques ²³². Peu après son arrivée, il a été rejoint par son frère Joseph, ex-jésuite et élève de S. Sordi ²³³, qu'il a immédiatement chargé de l'enseignement philosophique dans son séminaire. En 1858, on fonde à Pérouse une Académie Saint-Thomas-d'Aquin. Lorsqu'ils envahirent la cour pontificale en 1878, les « Pérugins » auront l'habitude de la discipline thomiste.

Après l'intervention du général Beckx en 1861 ²³⁴, le père Kleutgen, qui est toujours professeur d'éloquence sacrée à la Grégorienne, s'abstient [50] provisoirement de se mêler des querelles philosophiques romaines. Il apporte à ses collègues de la *Civiltà cattolica* son soutien discret et, surtout, l'appui considérable de ses oeuvres. Mais son rôle principal consiste à animer à distance un courant de retour à la scolastique qui se développe alors en Allemagne.

Hors d'Italie, l'Allemagne est en effet le seul pays où se manifeste dès 1850 un mouvement concerté en faveur de l'ancienne scolastique. Dès la première moitié du siècle, l'intérêt général pour le moyen âge a conduit certains penseurs catholiques à s'intéresser à la pensée médiévale. Ainsi, le père Kleutgen serait redevable à Möhler de son premier contact avec elle ²³⁵.

Le premier centre à s'engager dans la voie de la restauration scolastique est Mayence, dès le milieu du siècle. La scolastique péripatéticienne y aurait même été introduite au début du siècle par Liebermann, initié par les jésuites strasbourgeois qui avaient maintenu la tradition des jésuites français du XVIIIe siècle. Cependant, d'une façon générale, « il est malaisé de déterminer avec précision la part

l'incapacité intellectuelle et la « superstition de ce qui est vieux en tout » (Cochin), « le règne et le triomphe de la calomnie » (Dupanloup).

²³² Cf. plus bas, p. 123 et 130.

²³³ Cf. plus haut, p. 34.

²³⁴ Cf. plus haut, p. 47.

²³⁵ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 324.

d'influence qui revient au mouvement néo-thomiste italien ; en tout cas plusieurs des principaux protagonistes du mouvement néo-scolastique allemand furent élèves ou professeurs à Rome ²³⁶ ». « C'est de Rome que les champions de la « théologie d'autrefois » avaient ramené leur enthousiasme ²³⁷. »

Il suffirait pour s'en convaincre de se rappeler que la principale figure du péripatétisme allemand, le père Kleutgen, est à Rome depuis 1843, et que c'est de là qu'il rédige ses deux grands ouvrages ²³⁸, qui vont être les bibles de ses compatriotes néo-scolastiques. À Munster, Clemens, laïc gagné à la scolastique lors d'un voyage en Italie, a été élève des jésuites. À Fribourg, von Schatzler, converti du protestantisme, est violemment papiste, et cette conviction inspire son thomisme.

En Autriche, c'est pour lutter contre le joséphisme que le cardinal Rauscher a fondé à l'Université de Vienne deux chaires de théologie scolastique, confiées au jésuite Schrader et au dominicain Guidi. Le premier est un ancien professeur de la Grégorienne, infaillibiliste extrême et [51] partisan du « pouvoir indirect ». Le père Guidi est également un ancien professeur romain ²³⁹.

En Allemagne comme en Autriche, on puise son inspiration dans les livres de Kleutgen et on profite, dans les polémiques violentes qui absorbent le meilleur des énergies, de sa présence comme consultant à la Congrégation de l'Index ²⁴⁰.

²³⁶ Ibid. Le paragraphe 3, p. 319 s., est intitulé ; Tendances roma-no-scolastiques ; ce sont les Jésuites et les ultramontains qui se passionnent pour la scolastique (p. 320).

²³⁷ AUBERT, *le Pontifical de Pie IX*, p. 303.

²³⁸ Cf. plus haut, p. 35. Thomiste souvent suarézien, il anime la lutte contre ce qu'il appelle le semi-rationalisme de Hermes et Günther, tout en pourchassant par ailleurs ontologistes et traditionalistes. Cf. plus bas, « Les grandes polémiques », p. 52 s.

²³⁹ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 326.

²⁴⁰ AUBERT, *le Pontifical de Pie IX*, p. 202. Cf. plus bas, p. 66.



Comme le soulignait Van Steenberghen, l'encyclique *Aeterni Patris* comportait un double éloge. Éloge du thomisme proprement dit, de ce qui, à première vue, est spécifique au thomisme ; il s'agit d'une doctrine essentiellement théologique sur les rapports de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, de l'État et de l'Église. Éloge, d'autre part, de l'aristotélisme thomiste, du péripatétisme chrétien ²⁴¹. À partir de 1850 et, surtout, de 1870, tout ce qui est traditionaliste et ultramontain va graduellement accepter de se dire thomiste, de Ventura à Tongiorgi. Ce thomisme est essentiellement théologique, quand il n'est pas seulement nominal. On peut rattacher à ce thomisme « large » celui que la majorité des évêques affichera au concile de 1870.

Cependant, comme nous l'avons vu, la plupart de ces « thomistes » ne manifestent aucun intérêt pour le thomisme philosophique ou « péripatétisme chrétien », quand ils n'y sont pas franchement hostiles, le taxant, qui de rationalisme ²⁴², qui de désuétude ²⁴³, qui de naturalisme ²⁴⁴.

Ces adversaires d'un jour vont se retrouver souvent ensemble, au cours de cette période, unis dans une lutte commune pour le retour à la scolastique et la restauration de la suprématie pontificale, et contre les courants divergents du traditionalisme français ²⁴⁵, de l'ontologisme italien et du rationalisme allemand. La conviction que le thomisme théologique ne peut trouver de fondement solide ailleurs que dans

²⁴¹ VAN STEENBERGHEN, *Maurice de Wulf*, p. 426. Ces deux aspects sont en fait intimement liés dans le thomisme ; c'est là sa force comme système.

²⁴² Les traditionalistes en général.

²⁴³ Les cartésiens comme Tongiorgi, qui accusait le péripatétisme de « sensualisme grossier ». Voir VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 84.

²⁴⁴ Surtout les ontologistes et autres « augustinis ».

²⁴⁵ On le désignera souvent sous l'appellation de « traditionalisme exagéré », tant on se sent malgré tout solidaire de son esprit.

le péripatétisme ne commencera à gagner du terrain qu'après le concile du Vatican.

[52]

II. Les grandes polémiques

Le traditionalisme

[Retour à la table des matières](#)

Le moins qu'on puisse dire est que la renaissance du péripatétisme thomiste au milieu du XIXe siècle s'est faite dans et par la polémique. C'était pour avoir constaté qu'aucun des systèmes modernes n'était compatible avec la tradition de la théologie catholique que le groupe de la *Civiltà cattolica* avait pris la résolution de le restaurer en 1852-1853 ²⁴⁶. C'est en participant à la polémique menée par les théologiens romains, « jésuites » et ultramontains, contre les principaux courants philosophiques qui traversaient alors le catholicisme, qu'ils furent conduits à préciser et à raffermir les principales thèses du thomisme philosophique, en tant qu'il offrait aux positions théologiques en cause leur seul fondement philosophique idoine. Comme il arrive souvent, les premiers coups furent portés contre le courant dont l'esprit était le plus proche de celui des thomistes romains ; le traditionalisme.

Les rapports entre le mouvement de restauration du thomisme et le courant traditionaliste ont été constamment marqués par une profonde ambiguïté. Alors même que les thomistes romains, après 1850, tentent progressivement de retrouver l'authentique doctrine de l'Aquinat, d'ailleurs historiquement mal connue ²⁴⁷, et la définissent,

²⁴⁶ Selon HOCEDEZ (*Histoire*, II, p. 350), ce n'est pas par ignorance des philosophies modernes qu'on revient à la scolastique, mais parce qu'on a constaté leur inadaptation au catholicisme. voir VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 36 et 59.

²⁴⁷ VAN STEENBERGHEN, *Maurice de Wulf*, p. 432 s.

au moins verbalement, comme un rationalisme chrétien, leur épistémologie ne parvient pas à abandonner ses bases objectivement traditionalistes, et ils prennent manifestement la relève, quant à son esprit, du traditionalisme ²⁴⁸.

Nous avons vu quelle était la situation avant 1850. Les traditionalistes, depuis Bonald et La Mennais, dénonçaient violemment le « rationalisme de l'École ²⁴⁹. Celle-ci était alors identifiée à la scolastique cartésienne souvent fort éclectique de l'enseignement clérical ²⁵⁰. Ce ne pouvait être le thomisme philosophique qui était visé, puisqu'il était alors inexistant, mais plutôt un certain thomisme théologique et apologetique qui s'identifiait à la tradition romaine. Essentiellement, il consistait à accorder une place à la raison « naturelle », et à récuser tout fidéisme.

[53]

Ventura avait raison de rétorquer au père Chastel, qui invoquait le patronage de « la grande école péripatéticienne de saint Thomas » en faveur de ses positions rationalistes, que personne ne s'était avisé d'invoquer cette école en quelque sens que ce soit avant que lui, Ventura, ne l'ait remise en vogue en lui imputant la paternité de son traditionalisme ²⁵¹.

Dans le premier ouvrage où, dès 1850, il attaqua « l'école catholique moderne ²⁵² », Chastel ne le faisait pas au nom du thomisme mais au nom des exigences traditionnelles de la théologie apologetique et

²⁴⁸ Cf. plus bas, p. 78 s.

²⁴⁹ Cf. plus haut, p. 11-12 et 25-26.

²⁵⁰ Cf. plus haut, p. 47, notes 32 et 33, et p. 7.

²⁵¹ VENTURA, *la Tradition...* p. 253 ; « ... c'est à nous qu'on a fait l'honneur d'avoir rappelé en France la philosophie thomistique, que nous avons inaugurée en Italie ; et, avant nos travaux sur ce sujet, il n'était pas plus question parmi les traditionalistes que parmi les semi-rationalistes de la grande que de la petite école péripatéticienne de saint Thomas ».

²⁵² *Les Rationalistes et les Traditionalistes ou les Écoles philosophiques depuis vingt ans*. Il s'agit d'un recueil d'articles parus dans le *Correspondant* en 1849.

politique ²⁵³. Il reprochait au traditionalisme d'assurer le triomphe du « rationalisme » en rendant toute apologétique rationnelle impossible. C'était son inefficacité qu'il déplorait, et pas du tout ses intentions. Et, s'il invoquait saint Thomas, c'était conjointement avec saint Augustin, et sur une question de principe tout à fait générale. Tous deux avaient en effet proclamé « que l'espèce humaine connaît la vérité avant tout enseignement extérieur, que l'enseignement est incapable de donner à l'homme les premières vérités », tandis que les traditionalistes enseignaient « la nécessité pour l'esprit humain de commencer par la foi, et pour la philosophie de commencer par la théologie ²⁵⁴ ».

C'est à cette époque et dans ce contexte que se placent les premières conférences parisiennes de Ventura ²⁵⁵, où il entreprend d'identifier systématiquement le traditionalisme au thomisme. Dès le départ ²⁵⁶, il entend [54] montrer que c'est saint Thomas qui a définitivement établi la nécessité de la Révélation pour accéder aux vérités même naturelles. Le Docteur Angélique ne reconnaissait qu'une fonction démonstrative, et jamais inquisitive, à la raison ²⁵⁷. Son rôle

²⁵³ Il était thomiste libre, à la façon suarézienne commune chez les jésuites. Les jésuites français étaient particulièrement attentifs à la question des préambules de la foi, sous l'influence du père Rozaven, Breton devenu assistant à Rome et qui avait joué un grand rôle dans la condamnation de La Mennais. FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 250.

²⁵⁴ CHASTEL, *les Rationalistes*, p. 4-5. Cf. plus bas, p. 84. Cet ouvrage est essentiellement dirigé contre les rationalistes, comme ceux de Liberatore et de Ramière, qui dénoncent aussi le traditionalisme, le sont d'abord contre l'ontologisme. Ce qu'on reproche au traditionalisme, c'est de ne pas constituer une parade efficace au rationalisme. Dans la suite de ce travail, nous désignerons par les expressions « rationalisme » thomiste et « naturalisme » thomiste, à l'instar de beaucoup de thomistes, le rationalisme et le naturalisme apologétiques qui vont être préconisés par eux. Pour Chastel, ces expressions désignent « la suprématie de la raison émancipée » défendue par les Cousin, Saisset et Rémusat.

²⁵⁵ Cf. plus haut, p. 43, note 18. Publiées à partir de 1851 sous le titre de *la Raison philosophique et la Raison chrétienne*. Tome I, 1851. Tome II, 1853. Tome III, 1855.

²⁵⁶ C'est le sujet de la première conférence ; T. I, p. 37 s.

²⁵⁷ Deuxième conférence, *la Raison philosophique*, T. I, p. 114 s.

se borne à démontrer après coup ce qui a d'abord dû être révélé. C'est pourquoi « l'indépendance absolue n'appartient pas plus à l'homme dans l'ordre scientifique qu'elle ne lui appartient dans l'ordre social ²⁵⁸ ». Et ce fut la grande victoire du protestantisme d'avoir obtenu le reniement du thomisme, c'est-à-dire de la scolastique, c'est-à-dire de la philosophie chrétienne ²⁵⁹.

Il va sans dire que Ventura n'abandonne pas à Chastel le monopole de la défense de la tradition dogmatique. C'est en son nom qu'il prend la défense de l'anthropologie aristotélicienne, non pas comme un élément isolé requis par la lettre des définitions conciliaires ²⁶⁰, mais comme base d'une vision du monde qui est essentielle au catholicisme et qu'on ne trouve que dans le thomisme philosophique. Il rappelle que le dualisme de type platonicien - dont l'aristotélisme initial n'était pas exempt - aboutit fatalement au panthéisme et au matérialisme, c'est-à-dire « à l'athéisme en religion, au cynisme en morale et au scepticisme en philosophie ²⁶¹ ».

Cette clairvoyance théologique aboutissait à ressusciter, en théorie de la connaissance, une variante de la thèse bonaldienne de la révélation nécessaire du langage, qui s'appuyait sur saint Thomas ; le langage jouait un rôle analogue à l'objet sensible comme support nécessaire, d'origine extérieure, de la conception des « choses immatériel-

²⁵⁸ Ibid., p. 127.

²⁵⁹ Troisième conférence, dont c'est le sujet.

²⁶⁰ Il ne se prive pas de cet appui. Dans sa polémique avec Bonald fils, il insiste sur l' « importance de la doctrine de l'union substantielle de l'âme et du corps dans l'homme pour expliquer plusieurs dogmes chrétiens et les effets des Sacrements ». De la vraie et de la fausse philosophie, p. 71. Il y voit même la condition de la transmission du péché originel, qui serait « corporelle ». Ibid. Et de citer textuellement l'anathème prononcé par le concile de Vienne ; « Qui obstinate assere presumpserit animam non esse formam essentialem corporis, haereticus consensus est. » Ibid., p. 72. On se rappelle que ce genre de considération ne laissait pas Rosmini indifférent. Cf. plus haut, p. 38.

²⁶¹ *La Raison philosophique*, Tome II, Préface, p. XXIII. « Panthéisme » est une catégorie essentielle dans tous les débats théologiques du siècle. Nous tentons d'en mesurer la portée principalement au Ch. III, p. 92 s.

les ²⁶² ». Ventura rejoignait ainsi les positions que Bonnetty défendait dans les *Annales de philosophie chrétienne*. Mais en même temps, en prétendant s'appuyer sur la philosophie de saint Thomas, il transformait toutes les données du [55] problème ; Bonnetty, lui, ne cessait de dénoncer « le langage si peu chrétien » que l'aristotélisme avait inspiré à la scolastique ²⁶³.

Les réactions suscitées par les conférences de Ventura montrent bien le caractère ambigu de la situation qu'elles créaient. Dans la *Revue des Deux Mondes*, le comte Albert de Broglie s'élevait contre la manœuvre obscurantiste qui consistait à préconiser le retour à la philosophie médiévale ²⁶⁴. C'était l'occasion choisie par Taparelli pour rendre public l'engagement de la *Civiltà cattolica* en faveur de la restauration du thomisme, en prenant la défense de Ventura ²⁶⁵.

Peu après, dans la même *Revue des Deux Mondes*, Ventura était pris à partie dans un tout autre sens par Rémusat ²⁶⁶, qui lui reprochait de reprendre à son compte les positions déjà condamnées de La Mennais. Et Chastel, en publiant en 1854 *De la valeur de la raison humaine*, qui visait directement le traditionalisme, tant chez Ventura que chez Bonnetty, prenait soin de faire contrôler préalablement à Rome la doctrine qu'il exposait et de faire précéder son texte, sous l'en-tête *Approbatoms romaines, de certificats d'orthodoxie signés par les pères Passaglia et... Liberatore* ²⁶⁷.

²⁶² Cf. ce thème chez Bonald, plus haut, p. 23-24, et chez Gioberti, plus haut, p. 17.

²⁶³ AUBERT, *le Pontifical de Pie IX*, p. 190.

²⁶⁴ Livraison du 1er novembre 1852 ; le Moyen-Âge et l'Église catholique.

²⁶⁵ Cf. plus haut, p. 43-44.

²⁶⁶ Dans le numéro du 1er mars 1853 ; Le P. Ventura et la philosophie.

²⁶⁷ Ce rapprochement a des apparences cocasses. Le père Passaglia est, à la Grégorienne, l'un des adversaires du thomisme de la *Civiltà* dont Liberatore est le principal théoricien. À un autre point de vue, après l'éloge que Taparelli a fait des positions de Ventura dans la *Civiltà*, et qui fut à l'origine de l'engagement thomiste de la revue, on s'étonne de voir Liberatore donner sa caution au principal adversaire de Ventura. Hasards de la guerre...

À Ventura, qui avait soutenu l'origine protestante de la thèse de l'autonomie de la raison, Chastel répliquait que le protestantisme était, au contraire, à l'origine de la thèse de la faiblesse de la raison, et montrait que celle-ci aboutissait à estomper les différences entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Grief essentiel contre le traditionalisme ; il « renverse les bases de la polémique chrétienne, de la religion elle-même et de toute certitude ²⁶⁸ ».

Et d'invoquer longuement, au terme d'un texte sereinement apolo-gétique, où il joignait la méthode historique à une dialectique d'une grande finesse, les conclusions du récent concile d'Amiens, où les évêques français s'étaient montrés très conscients du problème apolo-gétique ²⁶⁹. Là encore, la situation était loin d'être claire, puisque les principaux [56] dénonciateurs du traditionalisme en France ²⁷⁰ vi-saient derrière lui le parti ultramontain, et les évêques ultramontains, à ce même concile d'Amiens, s'étaient précisément ralliés sous la ban-nière du traditionalisme.

Dans une conjoncture aussi équivoque, les autorités romaines en étaient réduites à intervenir avec la plus grande prudence. On crut habile de procéder avec Bonnetty de la même manière dont on s'y était pris avec Bautain ²⁷¹. Il fut sommé en 1855 d'endosser et de signer quatre propositions, dont les trois premières reprenaient d'ail-leurs celles qui avaient été soumises à Bautain et concernaient la dé-monstrabilité des vérités métaphysiques fondamentales pour l'apolo-gétique. La quatrième consistait en une défense, d'ailleurs bien mo-deste, de la scolastique, contre les accusations de rationalisme que les traditionalistes en général, et Bonnetty en particulier, avaient fait pleuvoir sur elle ²⁷².

²⁶⁸ *De la valeur*, p. 171.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 397.

²⁷⁰ Par exemple, Mgr Sibour. Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 190.

²⁷¹ Cf. plus haut, p. 19-20.

²⁷² Cf. plus haut, p. 12 et 25.

Cette demi-mesure ne fit que relancer la querelle, en l'envenimant. Ventura, se sentant menacé par cette mesure de l'Index à l'encontre de Bonnetty ²⁷³, passe à l'attaque en taxant de semi-rationalisme tous ceux qui ne sont pas traditionalistes, dans la Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie (1856). Sous-titre ; Le semi-rationalisme dévoilé. Dorénavant, Chastel et les théologiens qui conseillent la Congrégation de l'Index sont parmi les semi-rationalistes au même titre que les Cousin et Jourdain de l'Université Impériale.

On ne peut concevoir, selon lui, de rationalisme spiritualiste qui ne repose finalement sur la théorie des idées innées. Or cette théorie ne peut conduire qu'au dualisme humain, et donc au panthéisme et à l'idéalisme ²⁷⁴. « En refusant à l'âme le pouvoir de connaître le monde spirituel en dehors de l'enseignement, (le traditionalisme) se borne à reconnaître que (...) l'HOMME est l'homme et n'est pas l'ANGE ²⁷⁵. »

En effet, le semi-rationalisme « mène tout droit à l'illuminisme et au protestantisme », puisque quiconque croit jouir d'une révélation individuelle intérieure est conduit à s'identifier à Dieu et à se considérer comme un messie ²⁷⁶.

[57]

La nécessité de l'instruction pour connaître les choses spirituelles n'est d'ailleurs pas plus humiliante pour l'homme que la nécessité où il se trouve de passer par la sensation pour connaître les choses matérielles ²⁷⁷.

Vous aurez beau faire ; ... vous n'obtiendrez jamais d'un homme à qui vous aurez fait croire que sa raison est une révélation aussi divine que l'Écriture (...), qu'il reçoit une révélation

²⁷³ Il était provisoirement « couvert » par son thomisme, et tentait sans succès de réconcilier Bonnetty avec la scolastique.

²⁷⁴ *La Tradition*, p. 64.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 332.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 403.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 332.

intérieure directe et naturelle de Dieu, qu'il y renonce, ou du moins qu'il la soumette à une révélation extérieure, indirecte, surnaturelle ; (de même) vous n'obtiendrez jamais d'un homme à qui vous avez fait croire qu'il est en communication immédiate avec Dieu (qu'il reconnaisse) qu'il est plus sage et plus sûr de communiquer avec Dieu par le moyen de l'Église, ni qu'il accepte l'enseignement de l'Église. Ainsi tous les enthousiastes, les fanatiques, les illuminés, les imposteurs qui, aux différentes époques, ont surgi dans le monde (se prétendaient-ils) « inspirés ²⁷⁸ ».

Cette élucidation magistrale de ce qui était véritablement en jeu, pour le catholicisme romain, dans les querelles philosophiques sur l'origine de nos connaissances, définissait la problématique complexe à laquelle le thomisme romain allait tenter d'apporter une réponse sur mesure. Il va s'agir de fixer une théorie de la connaissance qui, tout en évitant les inconvénients apologétiques de l'irrationalisme proclamé par les traditionalistes, échappe à toute forme de subjectivisme, celui-ci étant générateur d'anarchie et foncièrement anticlérical.

C'est ce qu'entreprend sur-le-champ Liberatore dans deux séries d'articles qu'il publie dans la *Civiltà* et où il redouble de violence contre l'ontologisme et le cartésianisme - principales incarnations, alors, du courant innéiste et illuministe - tout en essayant de prendre clairement ses distances à l'égard du traditionalisme ²⁷⁹. « La pensée pour ainsi dire dominante de notre travail, déclare-t-il en conclusion de *Della conoscenza intellettuale*, a été d'exposer clairement et de fortifier la doctrine de saint Thomas, relative à l'origine des idées, contre l'ontologie et les intuitions innées. » Cette doctrine pose que « la connaissance intellectuelle est comme un enfantement mental, par lequel

²⁷⁸ Ibid., p. 404-405.

²⁷⁹ Recueillis en volumes ; *Della conoscenza intellettuale*, 1857 ; *Del composto umano*, 1862 (*Civ. car.*, 1856-1859). Cette seconde série est à l'origine de la querelle des thomistes de la *Civiltà* avec leurs collègues jésuites de la *Grégorienne*. Cf. plus haut, p. 47.

le principe intelligent reproduit idéalement en lui-même la forme, c'est-à-dire, l'essence des objets qu'il perçoit ²⁸⁰ ».

C'est cette opération d'abstraction qui est à l'origine de nos idées ; elles ne sont pas autre chose que les concepts universels ²⁸¹.

[58]

Pas plus dans ce recueil que dans *Del composto umano*, qui lui est contemporain, le traditionalisme n'est traité en adversaire ; Liberatore le considère plutôt comme un allié maladroit. Dans la préface du second de ces ouvrages, il déclare que toute la philosophie est contenue « dans ces deux questions comme dans un abrégé ²⁸² » ; celle de l'origine des idées, déjà traitée ailleurs, et celle de la composition de l'homme en une âme et un corps, dont il va être question ici. Et l'on retrouve dans son texte les mêmes arguments théologiques en faveur de l'hylémorphisme que Ventura a déjà si brillamment exposés ; rappel du concile de Vienne, sous Clément V ²⁸³, et importance en quelque sorte organique de la doctrine de « la composition substantielle des corps, sans laquelle ni la nature de l'homme, ni la gradation des êtres dans le monde, ne pourraient s'expliquer ²⁸⁴ ».

Non seulement Liberatore se montre extrêmement conciliant à l'égard des positions traditionalistes, mais encore la méthode à laquelle il a recours n'est-elle pas foncièrement différente de la leur. Avec une franchise qui se perdra souvent chez les thomistes ultérieurs, il a recours à une argumentation qu'on pourrait appeler « théologique » pour démontrer une thèse philosophique. Après avoir rappelé la déclaration du concile de Vienne sur l'hylémorphisme ainsi que deux déclarations de Pie IX contre Günther et l'un de ses disciples, où le pape voyait une confirmation de l'hylémorphisme dans son accord avec les mystères révélés, Liberatore conclut ; « De ces trois déclarations dé-

²⁸⁰ *Théorie de la connaissance intellectuelle (Della conoscenza)*, p. 550.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 556.

²⁸² *Du composé humain (Del composto)*, Préf., p. VIII.

²⁸³ *Ibid.*, p. 473.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 524.

coule, par voie de raisonnement, la vérité du système scolastique sur l'essence des corps ²⁸⁵. »

Dans son ouvrage publié en 1865, *Della luce intellettuale e del ontologismo*, Zigliara sera fidèle à la stratégie de Liberatore. Traité avec de tels ménagements, le traditionalisme se perpétuera jusqu'au concile du Vatican ²⁸⁶.

Nous aurons bientôt à parler de l'école de Louvain à propos d'une autre polémique, dans laquelle les néo-scolastiques romains s'engagèrent à fond ²⁸⁷. Il faut pourtant signaler ici qu'un certain traditionalisme se développait aussi du côté de Louvain. L'ontologisme qu'y avait introduit [59] Gioberti pendant le long séjour qu'il fit en Belgique ²⁸⁸ avait pris racine. On y accentuait le rôle déjà important que Gioberti accordait à la tradition et à la révélation primitive, en particulier en ce qui concerne le langage ²⁸⁹. Chez Ubaghs, qui est le principal représentant de cette tendance, les idées métaphysiques étaient innées, mais à l'état virtuel, comme anticipations. Leur explicitation, leur éveil, s'opérait par l'action conjointe de la perception sensible et du commerce social, le rôle de ce dernier consistant principalement dans la transmission du langage, primitivement révélé par Dieu ²⁹⁰.

Aussi les écrits du père jésuite Ramière, qui polémiqua contre Ubaghs au nom de l'orthodoxie thomiste dans les années soixante, renferment-ils une synthèse de tous les arguments thomistes à la fois contre le traditionalisme et contre l'ontologisme, la doctrine de saint Thomas y étant définie comme la voie moyenne qui permettait d'éviter

²⁸⁵ Ibid., p. 473.

²⁸⁶ Après le Concile, le thomisme prendra définitivement sa relève, en conservant tous les éléments essentiels.

²⁸⁷ Plus bas, p. 60.

²⁸⁸ Cf. plus haut, p. 16.

²⁸⁹ Cf. plus haut, p. 17.

²⁹⁰ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 101 s.

les écueils auxquels les deux autres se heurtaient ²⁹¹. Dans un petit livre qui parut en 1862 sous le titre *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie* ²⁹², Ramière s'en prenait avant tout à l'ontologisme qui venait de subir les foudres de Rome, mais il se livrait en même temps à un examen des positions traditionalistes. Il reconnaissait à cette doctrine des probabilités positives inattaquables, tout en montrant qu'elle aboutissait à des conclusions pratiques absurdes ; plus de devoirs, et plus de châtements mérités que seule la Révélation fût en mesure d'éviter. La Révélation, en effet, ne peut être considérée comme un bienfait que si « certaines au moins des erreurs de l'humanité sont des crimes ». Il faut qu'elle lui épargne « de terribles châtements ». Or, « l'homme... ne peut être justement condamné... dans (l') hypothèse » traditionaliste ²⁹³. Il faut donc « sauver la société malade et chancelante de la fascination qu'exerce sur elle une doctrine si douce à ses mauvais instincts ²⁹⁴ »... Finalement, le rôle de l'Église est [60] aussi radicalement menacé par le « relativisme social » prêché par le traditionalisme qu'il ne l'est par le « spiritualisme » panthéiste ²⁹⁵.

²⁹¹ La carrière du père Ramière illustre bien cette union de la scolastique et des « dévotions » qui est fréquente chez les ultramontains. RAMIÈRE a écrit sur la Sainte Ligue des coeurs chrétiens unis au Coeur de Jésus pour obtenir le triomphe de l'Église et le salut des âmes (1861), a polémique pour l'Unité dans l'enseignement de la philosophie (1862) et contre les ontologistes (les Contradictions de Mgr Maret, 1869), a traité des problèmes sociaux (l'École et la Réforme sociale, 1875 ; l'Église catholique et les libertés modernes, 1879), et s'est intéressé aux Autographes de saint Thomas (Études, 1879).

²⁹² Ce titre rappelle les préoccupations du jeune Taparelli. Cf. plus haut, p. 30.

²⁹³ *De l'unité*, p. 88.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 118.

²⁹⁵ *De l'unité*, p. 83, par exemple.

L'ontologisme

Ce spiritualisme suspect, c'est avant tout, pour les théologiens romains, l'ontologisme. Ce platonisme chrétien, cet augustinisme du XIX^e siècle, partage d'abord avec le traditionalisme, dont il est par ailleurs la bête noire, plusieurs torts, aux yeux de leurs censeurs communs, principalement les jésuites. Comme le traditionalisme, il a conduit à des positions libérales en politique ; après 1848, tout ce qui est libéral ou moderne est définitivement discrédité à Rome ²⁹⁶. En fait, il est plus profondément libéral que le traditionalisme ; résolument anti-scolastique et anti-aristotélicien, mais pour des raisons inverses de celles qu'invoque le traditionalisme, il est peu favorable à une extension de l'autorité doctrinale et dogmatique du Saint-Siège. À ces facteurs généraux s'ajoutent, comme l'a signalé Aubert ²⁹⁷, des facteurs particuliers qui sont de nature à expliquer l'antagonisme sans rémission des jésuites à son égard ; en Italie, l'ontologisme est en quelque sorte l'idéologie, au sein du catholicisme, du mouvement national italien, auquel les jésuites sont résolument hostiles. Rosmini, et surtout Gioberti, sont les hérauts du néo-guelfisme, et ils ont tous deux violemment dénoncé la politique des jésuites.

Sous le pontificat de Grégoire XVI, qui avait condamné La Mennais et n'était pas particulièrement sympathique aux idées libérales, Rosmini avait quand même profité de l'amitié du pape dont il faisait figure de protégé, et avait pu se permettre des attaques retentissantes contre le probabilisme jésuite et la morale liguorienne sans qu'il soit possible de le réduire au silence. Le cardinal Mastai-Ferretti comptait parmi ses admirateurs, et il fallut la véritable panique de l'exil de Gaète pour que, devenu Pie IX, il se décidât à condamner en 1849 les Cinq plaies de l'Église et à se séparer de Rosmini, qui tentait encore de

²⁹⁶ AUBERT, *le Pontifical de Pie IX*, p. 191.

²⁹⁷ Ibid. Voir aussi HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 149-150.

le réconcilier avec le nouveau gouvernement romain ²⁹⁸. Du coup, il était livré à ses ennemis. Un certain père Ballerini s'empressa de le taxer à la fois de luthéranisme, de calvinisme, de baïanisme, de jansénisme et de quiétisme ²⁹⁹. Les néo-scolastiques, dans son sillage, allaient manifester un acharnement assez gênant ³⁰⁰.

[61]

Les écrits de Rosmini furent bientôt déférés à la Congrégation de l'Index, mais celle-ci conclut à un non-lieu en 1854. Pie IX, qui n'avait pas renié son amitié mêlée d'admiration pour l'idéologue du néo-guelfisme, s'empressa d'interdire qu'on procède à d'autres dénonciations à ce sujet. Cette déroute apparente des ennemis de Rosmini fut cependant de courte durée. Après une accalmie, devant le succès grandissant que rencontrait sa doctrine, une nouvelle offensive, dirigée par Liberatore et la *Civiltà cattolica*, était lancée en 1858 ³⁰¹. Dans *Della conoscenza intellettuale*, Liberatore faisait le procès de ce qu'il estimait être le kantisme de Rosmini. Selon lui, il tombait dans l'erreur capitale et commune depuis Descartes, qui consistait à placer au début de la démarche philosophique, non pas l'analyse, mais la synthèse ³⁰².

Pie IX, cependant, ne se laissa jamais fléchir et ne revint pas sur sa décision de 1854. Vers la fin de son règne, la *Civiltà* et *l'Osservatore* tentèrent encore une fois de remettre en question le non-lieu prononcé par l'Index en 1854 ; toujours en vain. Il faudra attendre la mort de Pie IX et l'élection d'un pape dont les opinions rigide-ment thomistes et l'acharnement contre l'ontologisme étaient bien connus, pour que le rosminianisme soit de nouveau sérieusement menacé ³⁰³.

²⁹⁸ Sur cet épisode, voir aussi DANIEL-ROPS, *l'Église des révolutions*, I, p. 461 s.

²⁹⁹ HOCEDEZ, Ibid., p. 150.

³⁰⁰ PALHORIÈS cité par HOCEDEZ, Ibid.

³⁰¹ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 192.

³⁰² LIBERATORE, *Théorie*, p. 557.

³⁰³ Cf. plus bas, p. 156, note 81.

Dans son livre précité de 1857, *Liberatore* ne visait pas seulement, ni même principalement, Rosmini ; la cible principale était l'ontologisme en général, en tant qu'il reposait sur une vision de l'essence divine, et débouchait nécessairement sur un panthéisme rationaliste. « subjectif » et « idéaliste ». « La vision en Dieu, la contemplation des idées éternelles, cette théorie, en apparence si élevée, si spirituelle, si conforme aux désirs de l'âme en mal de mysticisme »... présentait les dangers habituels pour l'orthodoxie et la discipline doctrinales ³⁰⁴. L'ontologisme « risquait de fournir un point d'appui à des thèses illuministes ou panthéistes ³⁰⁵ ».

En 1861, le Saint-Office condamnait sept propositions qui, dans l'esprit des adversaires de l'ontologisme qui les avaient soumises, étaient censées contenir l'essentiel de l'ontologisme professé à Louvain, principalement par Ubaghs, et en France, non seulement par des théologiens séculiers comme les abbés Maret et Hugonin, mais par des religieux dont bon nombre de jésuites ³⁰⁶. La condamnation fit long feu, les ontologistes arguant qu'elle ne visait que le panthéisme allemand, et la polémique [62] s'en trouva seulement ravivée ; elle portait dorénavant sur l'interprétation qu'il convenait de donner à la condamnation des sept propositions. Tour à tour, Bonnetty dans ses *Annales*, les jésuites de la Civiltà, et le père Ramière clamèrent que le décret visait manifestement les positions ontologistes. En conclusion de son petit traité *De l'unité de l'enseignement de la philosophie*, le père Ramière les invitait, en guise de consolation, à rallier le camp thomiste ; « Ils n'auront pas à faire le sacrifice des nobles aspirations qui les avaient éloignés de cette école. Ils n'avaient repoussé la doctrine de saint Thomas que parce qu'ils l'avaient crue identique à l'abject sensualisme de Locke et de Condillac ³⁰⁷. »

³⁰⁴ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 126.

³⁰⁵ SOUILHÉ, *la Philosophie chrétienne*, II, p. 36. ...

³⁰⁶ HOCEDEZ, *Ibid.*, II, p. 129.

³⁰⁷ RAMIÈRE, *De l'unité*, p. 187.

La contre-attaque n'allait pas tarder à se produire. L'année suivante, l'abbé Jules Fabre publiait une réplique au père Ramière ; *Défense de l'ontologisme*. Il y oppose au sensualisme aristotélicien, à son avis sans issue, saint Augustin et sa théorie de la vision des idées en Dieu, celle-là-même qui a permis à saint Thomas de « dépasser les horizons étroits de la philosophie de la sensation ³⁰⁸ ». Introduisant une distinction entre la vision extuitive de l'essence extime de Dieu, et la vision intuitive de son essence intime, il affirme « que les péripatéticiens catholiques n'échappent au sensualisme que par bonne intention et illogisme ³⁰⁹ ».

Fabre fut appuyé par dom Gardereau, qui invoquait principalement saint Bonaventure. La contre-attaque de Ubaghs fut encore plus violente ; c'était Ramière lui-même et la position qu'il défendait qui étaient panthéistes. Elle seule était atteinte implicitement par le décret de 1861. Ramière riposta dans la *Revue du monde catholique* en 1862 et 1863, en taxant notamment de verbalisme la distinction introduite par Fabre entre intime et extime ³¹⁰.

C'est alors que le jésuite Kleutgen, qui a combattu au nom du thomisme le rationalisme allemand et qui, installé à Rome, est devenu un des principaux militants du retour au thomisme ³¹¹, publie contre l'ontologisme une série d'articles dans le *Katholic* de Mayence. Ils sont reproduits dans la *Civiltà*, sous le titre *L'ontologisme jugé par le Saint-Siège* ³¹². Le [63] décret de 1861 atteint très certainement l'ontologisme. On peut l'établir sur trois « faits », en montrant que chez Branchereau, Ubaghs et Hugonin, l'ontologisme aboutit nécessai-

³⁰⁸ Cité par HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 133.

³⁰⁹ Ibid., p. 134.

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Cf. plus haut, p. 35 et 46 ; plus bas, p. 66. On a soutenu qu'il avait été le véritable rédacteur d'*Aeterni Patris*. voir VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 70.

³¹² Dans l'introduction de la traduction française, publiée en 1867, p. VI-VII, le père Constant Sierp fait valoir qu'on ne comprendrait rien à cette querelle si l'on ignorait les intrigues romaines qui l'accompagnent, et que le père Kleutgen, expert en la matière, était tout désigné pour écrire un tel ouvrage.

rement aux positions condamnées. Les ontologistes taxent de « psychologisme » le péripatétisme traditionnel ? C'est qu'ils refusent de voir qu'il défend aussi le réalisme des idées ; réalisme, non seulement dans l'intelligence divine, *ante rem*, mais dans les créatures, *in re*, par où il nous faut passer pour les connaître ³¹³. Après avoir rappelé les condamnations ou interdictions qui ont frappé directement Branche-reau en 1862, Ubaghs et Hugonin en 1866, il entreprend d'exposer les « motifs de l'improbation ».

De tout temps, on a vu dans le réalisme exagéré en général une erreur dangereuse, au plus haut degré, pour la pureté de la foi, parce qu'on était persuadé qu'il supprimait la création dans le sens véritable et conduisait à la confusion des êtres créés et de Dieu ³¹⁴. »

Les adversaires de l'ontologisme soutiennent, avec saint Thomas et avec toute l'école, que dans ce système on attribue aux forces naturelles de la raison une connaissance qui appartient à l'ordre surnaturel et, même dans cet ordre, est réservée à la vie future. C'est là l'erreur qui... se montre dans l'ontologisme avec plus de netteté ³¹⁵...

C'est précisément parce que l'essence divine nous reste cachée, comme le montre saint Thomas, que notre raison trouve de ce côté des mystères impénétrables ³¹⁶. Ils seront dévoilés dans la vision béatifique, qu'il faut mériter par une profonde soumission à l'Église. « Aussitôt que nous savons ce que Dieu est en lui-même, le voile du sanctuaire tombe et toute la vérité se révèle avec clarté ³¹⁷. »

Une réplique parut encore. Signe des temps, son auteur se cachait derrière un pseudonyme ; Jean Sans-Fiel. Intitulée *Orthodoxie de*

³¹³ KLEUTGEN, *l'Ontologisme*, p.2,

³¹⁴ Ibid., p. 48.

³¹⁵ Ibid., p. 61.

³¹⁶ Ibid., p. 65.

³¹⁷ Ibid.

l'ontologisme, elle distinguait quatre sortes d'ontologisme ; panthéiste ; rationaliste ; absolu (Malebranche) ; modéré (Bossuet, Fénelon). L'ontologisme modéré ne pouvait pas être visé par le décret de 1861 ³¹⁸.

Au concile du Vatican, il est intéressant de noter que l'adversaire le plus acharné de l'ontologisme fut le cardinal Pecci. Devant l'échec d'un amendement anti-ontologiste, les Pères hésitant et estimant nécessaire d'effectuer une étude approfondie de la question, le futur Léon XIII « présenta un *postulatum* longuement motivé, demandant la condamnation [64] de cette proposition ; *Naturalis est homini cognitio Dei immediata et directa* ³¹⁹ ». Le Concile fut suspendu avant qu'on ait pu prendre le vote.

« L'ontologisme, remarque Hocedez, ne devait mourir que sous la poussée du renouveau thomiste ³²⁰. » En effet, si l'on parvient à oublier la façon autoritaire et arbitraire dont ce « renouveau » a été effectué par Léon XIII, on peut même donner raison à Liberatore, qui déclarait déjà en 1857 que le succès de l'ontologisme n'était dû qu'à l'ignorance de la scolastique. Ce qui est certain, c'est que, après Bonnetty, ses adversaires se recrutèrent chez les thomistes ; Liberatore et Kleutgen, avant le Concile ; Lepidi et Zigliara, après.

En 1874, en effet, le dominicain Lepidi publiait un Examen philosophico-theologicum de Ontologismo dont il tirait la conclusion que les ontologistes rejoignaient les positions des bégards ³²¹. La même année paraissait à Rome un ouvrage de son confrère Zigliara, Della luce intellettuale e dell'ontologismo. Celui dont le thomisme allait lui mériter le chapeau de cardinal ³²² y donnait un exposé de la doctrine de saint Thomas sur l'intellect agent.

³¹⁸ l'HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 136.

³¹⁹ HOCEDEZ, *Histoire*, II, 137.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid., p. 138. Cette appellation évoque les hérétiques du moyen âge que saint Thomas et son ordre avaient pour mission spécifique de combattre.

³²² Cf. plus bas, p. 143.

Tant de magistrales réfutations ne trouveront leur efficacité définitive que grâce aux directives autoritaires données par Léon XIII, et à la véritable « épuration ³²³ » à laquelle il procédera bientôt dans l'enseignement ecclésiastique.

Le rationalisme allemand

La qualité et le prestige de la vie intellectuelle catholique étaient très supérieurs, en Allemagne, à ce qu'on trouvait ailleurs. Sans doute, cela tenait-il d'abord à la vitalité intellectuelle générale de l'Allemagne à cette époque. Cela tenait aussi à l'effet stimulant exercé par la théologie protestante, particulièrement la théologie historique ³²⁴. En outre, l'Allemagne était alors le seul pays où les théologiens catholiques oeuvraient dans des universités publiques ouvertes à tous les courants, de sorte que la pensée catholique n'y souffrait pas de cette asphyxie en vase clos dont elle manifestait ailleurs les symptômes.

[65]

Cette véritable grandeur de la pensée catholique allemande, et la hardiesse de ses oeuvres, expliquent sans doute l'acharnement singulièrement hargneux et sectaire que mit l'école « romano-scolastique » et jésuite ³²⁵ à la dénoncer et à la priver de toute audience, à mesure que s'affichait davantage le mépris des universitaires catholiques pour l'obscurantisme de leurs dénonciateurs.

L'Allemagne connut en 1848 la même union contre nature entre les courants catholiques inconciliables qu'on vit alors se produire en Italie

³²³ Le mot est de HOCEDEZ, *Ibid.*, II, p. 353 ; « L'épuration en faveur du thomisme strict sera l'oeuvre de Léon XIII. »

³²⁴ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 195. Sur le début du siècle, cf. plus haut, p. 19 s.

³²⁵ Cette désignation est de HOCEDEZ, qui traite de cette répression dans son *Histoire*, II, p. 329 s. Voir aussi AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 194 s.

et en France ³²⁶. Le groupe scolastique de Mayence s'unissait à Döllinger (Munich) et à Günther (Autriche) pour « aller au laïc ». Dès le départ, l'équivoque était flagrante. Pour les gens de Mayence, les laïcs, c'était les masses, qu'on ne pouvait gagner que par la discipline et les « dévotions ». Pour les universitaires libéraux qu'étaient Günther et Döllinger, les laïcs, c'était l'élite intellectuelle, dont on gagnerait la confiance et l'adhésion par la liberté et la profondeur de la pensée.

Ces deux tendances n'allaient pas tarder à s'affronter sur une question bien précise ; celle de la formation du clergé. Le groupe de Mayence préconisait la création de séminaires soustraits à l'influence de l'Université et, par ailleurs, la création d'universités « libres » sur le modèle de celle de Louvain. Ces projets ne manquèrent pas de soulever l'indignation de Döllinger et de ses amis universitaires ³²⁷.

Les adversaires de la formation universitaire étaient par ailleurs résolument antimodernistes et préconisaient le « retour à la scolastique » dans un esprit dont l'obscurantisme s'affichait sans vergogne. Le groupe de Mayence reçut bientôt l'appui de Clemens, à Bonn, devenu suarézien à la suite d'un voyage à Rome. En outre, il fut encouragé par certains évêques ultramontains. Trois ans après la parution du premier livre de Kleutgen ³²⁸, soit en 1856, les jésuites d'Innsbruck adhéraient officiellement à la néo-scolastique.

Traditionalistes et antiscientifiques, ces gens partageaient une conception maximaliste de l'autorité doctrinale et disciplinaire du Saint-Siège, et même de son autorité politique. En somme, ils constituaient l'aile allemande de cet intégralisme catholique en qui Lacroix voit le fruit durable du courant traditionaliste ³²⁹. Très sectaires, ils recouraient constamment [66] à la dénonciation. Leur première grande victoire fut la mise à l'Index de Günther, en 1857.

³²⁶ Cf. plus bas, p. 114 s.

³²⁷ VOIR AUBERT, *Ibid.*, p. 197.

³²⁸ *Die Theologie der Vorzeit*, 1853.

³²⁹ LACROIX, *le Sens de l'athéisme moderne*, p. 117.

Le vainqueur du panthéisme de Hegel était devenu suspect dès le premier danger passé. On l'accusait de complaisance à l'égard du panthéisme, de compromission. En outre, surtout après 1848, son libéralisme effrayait les bien-pensants de Vienne ³³⁰. Le succès de cette première campagne de dénonciation contre Günther eut pour effet de redoubler le zèle de la faction romano-scolastique.

Clemens avait publié en 1856 une glose intitulée *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam*. Ce texte devint une sorte de manifeste du « camp romain », lequel préconisait justement un accroissement de l'autorité du magistère ecclésiastique sur les théologiens et philosophes, et dénonçait les tenants d'une théologie libre. Pris à partie par Kuhn, puis par Frohschammer, Clemens allait recevoir un appui officiel sous la forme d'un bref de Pie IX en 1862. Cela ne pouvait que confirmer Döllinger dans son intention de poser le problème dans toute son ampleur à l'occasion de la Conférence des savants catholiques qu'il allait convoquer l'année suivante.

Entre-temps, dans leurs attaques toujours plus âpres, les scolastiques allemands étaient puissamment aidés par le père Kleutgen qui, étant consulteur à la Congrégation de l'Index, était à la fois juge et partie, et contribuait à discréditer les théologiens allemands à Rome par des interventions souvent partiales ³³¹. Les mises à l'Index, après la condamnation de Günther, devenaient de plus en plus simplistes et ignares, et la défiance grandissait sans cesse à Rome. Dans ce contexte, le destin de Döllinger illustre le drame de la pensée catholique dans cette seconde moitié du XIXe siècle, et le rôle qu'y joua la néo-scolastique.

En 1850, Döllinger travaille depuis déjà vingt ans à Munich, où il a été l'ami de Görres. Déjà célèbre, il va bientôt devenir suspect par suite de la déception qu'il manifesta devant la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1854. Il ne cache déjà pas « son hostili-

³³⁰ Un groupe de rédemptoristes et de grandes dames, selon HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 329.

³³¹ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 202.

té contre la double tendance, favorisée par les jésuites, à accroître les prérogatives pontificales et à revendiquer la suprématie de l'Église sur le pouvoir civil ³³²... ». On l'accuse de tendances protestantes et, au cours d'un voyage à Rome en 1857, il s'y sent suspect. Indigné par l'esprit qu'il y trouve et vexé de l'ignorance qu'on manifeste à l'égard de ses travaux, [67] il n'éprouvera plus que mépris pour la vie intellectuelle romaine, particulièrement pour la scolastique qui s'y affiche de plus en plus bruyamment.

Il n'a pas caché le dégoût que lui inspire le climat politique qui règne dans les États pontificaux. Dans une série de conférences prononcées en 1861, il démontre, pour rassurer les catholiques que les événements de 1859-1860 ont profondément inquiétés, que le « pouvoir temporel » n'est pas nécessaire à la survie et à l'épanouissement de l'Église. On fait un scandale de cette affaire, au point qu'il éprouve le besoin de publier un livre pour se justifier. Pie IX l'ayant lu et aimé, ses adversaires marquent le pas.

Devant la Conférence des savants catholiques qu'il réunit à Munich en 1863, tout en opposant à la stagnation latine la supériorité théologique germanique, il défend une conception prophétique du rôle du théologien dans l'Église qui revient, selon Goyau, à ressusciter « le rôle important et légèrement impérieux de la vieille Sorbonne ³³³ ».

C'était aller à l'essentiel ; cette fois, le couperet allait s'abattre. La sanction aura une telle ampleur que la chrétienté en sera traumatisée pour longtemps. Après les hésitations et retournements qui lui sont habituels ³³⁴, Pie IX, non content de désavouer les positions prises pendant la Conférence dans une lettre à l'archevêque de Munich ³³⁵, et de prendre des dispositions réglementaires rendant désormais impossible la tenue de telles réunions, va faire des positions

³³² Ibid., p. 203.

³³³ Cité par Aubert, Ibid., p. 209.

³³⁴ Le jour de la clôture du congrès, le pape adressa aux participants un télégramme chaleureux. Voir AUBERT, Ibid., p. 207.

³³⁵ Lettre Tuas libenter, invoquée comme référence par le Syllabus.

dépendues à Munich la cible principale des anathèmes fulminés dans le Syllabus ³³⁶.

Döllinger reviendra encore à la charge, par la suite, dans des pamphlets anonymes, mais le climat du concile de 1870 et la proclamation de l'infaillibilité pontificale qu'il a tout fait pour empêcher ³³⁷ vont le détacher définitivement de l'Église. L'ordre romain règne désormais en Allemagne.

III. Le concile du Vatican

[Retour à la table des matières](#)

L'encyclique *Quanta cura* et le Syllabus de 1864, dont on ne saurait exagérer le retentissement, eurent pour effet de renforcer les positions de [68] la scolastique à l'intérieur du catholicisme. Vu notre propos, ils ne nous intéressent pourtant qu'indirectement. En condamnant pratiquement tout ce qui n'est pas scolastique, le Syllabus marque une grande victoire pour les tenants du retour à l'École, y compris les thomistes. Celui qui allait rendre ce retour officiel ne pouvait que s'en réjouir ; il avait demandé dès 1849 la publication d'un tel catalogue d'erreurs condamnées, et allait en produire une version à peine modifiée pour ses diocésains de Pérouse en 1865 ³³⁸.

S'il mettait les adversaires de la scolastique sur la défensive, le Syllabus se contentait par ailleurs de la défendre négativement ; c'était bien dans la manière dont Pie IX ne se départirait jamais à cet égard ³³⁹. L'esprit du mouvement néo-scolastique était approuvé officiellement, et tous les mouvements de pensée qui, au sein du catholicisme, pouvaient prétendre rivaliser avec lui étaient écartés ou, au

³³⁶ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 336, donne les articles 9, 10, 12, 13, 14, 22 et 33 comme visant le congrès de Munich.

³³⁷ AUBERT, *Ibid.*, p. 321 ; HOCEDEZ, *Ibid.*, II, p. 336.

³³⁸ Cf. plus bas, p. 135.

³³⁹ *Syllabus*, Art. 13. Cf. ci-haut, p. 48, note 39, et plus bas, p. 71.

moins, frappés de suspicion. À l'intérieur de cette scolastique ainsi lavée des accusations de désuétude ou de rationalisme qui pesaient sur elle, le thomisme ne faisait l'objet d'aucun privilège.

Importance du thomisme

Il en va tout autrement du concile du Vatican dont le Syllabus peut être considéré comme le prologue. Le rôle qu'y jouent les théologiens thomistes, et l'inspiration nettement thomiste de ses principaux canons, constituent la première victoire positive des partisans de sa restauration comme doctrine officielle de l'Église. En outre, la proclamation de l'infailibilité pontificale qui en est l'événement le plus retentissant, non seulement est conforme à l'esprit du thomisme, et donc de nature à favoriser son retour en grâce, mais crée les conditions qui vont rendre concevable et possible sa restauration officielle et autoritaire.

Le résultat théologique essentiel du concile du Vatican tient dans la *Constitutio dogmatica de fide catholica*. Le schéma préparatoire en a été confié aux jésuites Franzelin et Schrader, professeurs au Collège Romain. Ni l'un ni l'autre n'est thomiste de stricte observance ; ils seront tous les deux exclus de la Grégorienne par Léon XIII pour cette raison. Franzelin est partisan d'une théologie positive, d'inspiration traditionaliste. Schrader est un scolastique ultra-conservateur et incarne l'opposition « de droite » au thomisme, qui n'exclut pas un péripatétisme ultra-dogmatique [69] en théologie ³⁴⁰. La commission chargée de la rédaction définitive de la constitution est formée de NN. SS. Dechamps, Pie et Martin ³⁴¹, ainsi que du père Kleutgen, dont le

³⁴⁰ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 327 ; AUBERT, *le Pontifical*, p. 187. Schrader s'était évertué, de 1864 à 1867, à donner une interprétation maximaliste du Syllabus, si bien qu'il se méritera les critiques de Scheeben, lui-même conservateur. AUBERT, *Ibid.*, p. 259.

³⁴¹ Les deux premiers étaient fort sympathiques au thomisme.

prestige est alors très grand, et les convictions thomistes incontestables et connues.

Après avoir proclamé avec insistance la distance infinie qui sépare Dieu de ses créatures, et la liberté de l'acte créateur ³⁴², la constitution en vient à l'affirmation que « la raison peut, par elle-même, connaître avec certitude Dieu et ses principaux attributs, et que néanmoins la révélation divine est nécessaire ; absolument pour atteindre les vérités d'ordre surnaturel, moralement pour que dans les conditions actuelles de l'humanité, l'ensemble des hommes puisse avoir une connaissance suffisante et sans erreur de Dieu et de sa loi morale ³⁴³ ».

Position spécifiquement thomiste, excluant, d'un côté, tous les spiritualismes virtuellement panthéistes et illuministes et, de l'autre, tous les traditionalismes fidéistes. En d'autres termes, « d'après le consentement perpétuel de l'Église, il faut distinguer deux ordres de connaissance ». Quant aux mystères, le texte proclame leur impénétrabilité relative, d'où découle le rôle nécessaire du magistère ecclésiastique dans leur explicitation. La connaissance subjective du dogme peut ainsi progresser, *sed in eodem sensu eademque sententia* ³⁴⁴.

Les évêques, consultés par Pie IX sur les problèmes qu'il serait opportun de soumettre au Concile, avaient placé au premier rang l'élaboration d'une doctrine concernant les rapports de l'Église et de l'État dans la situation qu'avait créée la Révolution, avant même la révision du Droit canon et la répression des erreurs fondamentales. Les thomistes - ici, il s'agit principalement de Liberatore - vont en profiter pour tenter de faire proclamer une fois pour toutes la doctrine thomiste du « pouvoir indirect », en soumettant le pouvoir civil au droit

³⁴² Ch. 1er de la Constitution. Nous suivons ici la transcription qu'en donne HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 396-398. Cette position était éminemment assurée par la distinction thomiste de l'essence et de l'existence.

³⁴³ Ch. 2.

³⁴⁴ Ch. 5. Dorénavant, le traditionalisme est éliminé comme doctrine épistémologique ; en réalité, il va seulement s'affubler du vêtement thomiste. Cf. plus bas, p. 78 s.

naturel et à la règle du bien commun. Il semble que seules les pressions diplomatiques exercées sur Antonelli aient empêché qu'ils y parviennent ³⁴⁵.

[70]

Après le Concile

La proclamation de l'infaillibilité pontificale, vécue comme une victoire décisive par tout ce qui, dans l'Église, n'avait que faire d'une pensée vivante et libre, ne pouvait qu'approfondir le vide intellectuel dont souffrait déjà le catholicisme. En France, dans les années 1870, c'est, plus que jamais, « en philosophie, la stérilité complète ³⁴⁶ ». En théologie, on utilise des manuels écrits en mauvais latin et se proclamant ad mentem sancti Thomae. Le désintérêt pour la philosophie et la théologie est tel, chez les catholiques, que, lorsque naîtra un Enseignement supérieur catholique en 1875, on se préoccupera bien davantage de former des médecins et des avocats catholiques que des prêtres savants ³⁴⁷.

C'est ce vide que tentera bientôt d'occuper le thomisme pontifical. Lorsque l'abbé d'Hulst, dans ses conférences de 1873-1874 à l'École libre des Hautes Études, fait sensation en identifiant la philosophie chrétienne à la scolastique, et la scolastique à l'aristotélisme, la période patristique n'ayant été qu'une « période d'incubation inconsciente pour la philosophie aristotélicienne », l'aristotélisme chrétien, il rencontre bien une certaine opposition. L'abbé Cognat et Mgr Dupanloup lui objectent l'importance de Platon dans l'histoire du christianisme, et s'élèvent contre l'idée qu'il puisse y avoir pour les chrétiens une

³⁴⁵ Cf. plus bas, p. 119.

³⁴⁶ AUBERT, *le Pontificat*, p. 379.

³⁴⁷ Ibid.

vérité philosophique exclusive ³⁴⁸. Le thomisme n'en commence pas moins à s'installer en France.

Au concile provincial de Poitiers, présidé par Mgr Pie, les évêques ont émis le vœu de voir se restaurer l'enseignement de la doctrine de saint Thomas dans les écoles catholiques. Le père Monsabré, dans ses Conférences de Notre-Dame de 1873-1874, expose la théodicée thomiste. Les manuels de Sanseverino et Zigliara pénètrent dans certains séminaires ³⁴⁹.

En Italie, la scolastique occupe de plus en plus tout le terrain dans le monde ecclésiastique, au moment même où s'organise pour la première fois un embryon d'enseignement universitaire ³⁵⁰. Aux effets généraux du Concile s'ajoutent le repliement et l'isolement du monde extérieur qui caractérise le Vatican des dernières années du pontificat de Pie IX, privé [71] de sa souveraineté temporelle. C'est le triomphe de la papolâtrie et des dévotions. Et le thomisme est encore bien minoritaire dans la scolastique réactionnaire et légitimiste qui domine alors.

Il n'est pas dans l'opposition, mais son naturalisme politique le rend suspect et sujet à caution, dans une telle conjoncture, tandis que le travail consciencieux de ses plus valables représentants n'éveille pas encore l'intérêt de théologiens pragmatiques ³⁵¹. En un autre sens, le fanatisme de certains de ses protagonistes n'est pas fait pour rassurer. Lorsque le bruyant Cornoldi fonde en 1874, à Bologne, son *Accademia filisofico-medica*, premier avatar d'un étrange « scientisme » thomiste qui fera carrière, et lance, avec le docteur Travaglini, la revue *Scienza italiana*, où prédomine la question des rapports de la

³⁴⁸ LECANUET, *la Vie de l'Église sous Léon XIII*, p. 463 s. ; MICHELET, *la Renaissance*, p. 330-331.

³⁴⁹ D'après les réponses des évêques à l'encyclique *Aeterni Patris*, on constate que le manuel de Zigliara était déjà en usage au séminaire de Besançon, et celui de Sanseverino, à Rennes, Agen, Rodez, Angers, Laval et Toulouse. MICHELET, *Ibid.*

³⁵⁰ PELZER, *le Néo-thomisme italien depuis 1850*, p. 281.

³⁵¹ Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 184, 213 et 369-370.

science et de la foi qu'il s'agit de résoudre dans un sens thomiste, il suscite plus de réserve que d'enthousiasme ³⁵². L'encouragement que leur donne le pape est bien discret ³⁵³.

À l'évêque de Pérouse, qui a fait de son séminaire un centre de pensée thomiste animé par son frère Joseph, et qui lui a demandé à plusieurs reprises de proclamer Thomas d'Aquin patron des écoles catholiques, Pie IX n'a répondu que par le silence. Et le pape ne donne pas l'impression d'une grande conviction lorsqu'il confie à Mgr Czacki les difficultés qu'il y aurait à tenter d'imposer à ses « athénées » les systèmes de Travaglini et Cornoldi. Il se résigne, en face de la résistance très ferme des universités romaines, excédées par les pressions et les intrigues des péripatéticiens ³⁵⁴.

En Espagne émerge à cette époque un dominicain, Gonzalez, émule de son collègue Zigliara et comme lui destiné au cardinalat sous Léon XIII. Il s'engage dans la lutte en faveur du thomisme en fondant, en 1873, la revue *Ciencia cristiana* ³⁵⁵.

En Allemagne, c'est le triomphe de la scolastique jésuite et romaine sous l'égide de Kleutgen. La disparition de toute pensée catholique libérale et l'ultramontanisme forcené du courant romano-scolastique vont provoquer d'ailleurs une réaction des pouvoirs qui aboutira, là comme en Suisse, au Kulturkampf ³⁵⁶.

D'une façon générale, dans les dernières années du pontificat de Pie IX, et à la veille de l'élection de Léon XIII, le thomisme est encore loin [72] d'occuper une position dominante. Il a profité du mouvement général de réaction doctrinale qui a ramené la pensée catholique à la scolastique. Les thomistes ont favorisé ce mouvement. Les interventions doctrinales fréquentes et précises du magistère ont accru le rôle implicite du thomisme. Mais le raz de marée traditionaliste et ul-

³⁵² Cf. plus haut, p. 48, et plus bas, p. 148. Voir BESSE, *Deux centres*, p. 247.

³⁵³ Cf. ci-haut, p. 48, note 39.

³⁵⁴ BESSE, *Ibid.*, p. 248.

³⁵⁵ Voir AUBERT, *Aspects divers*, p. 135.

³⁵⁶ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 390 s.

tramontain est demeuré pragmatique et éclectique. L'enseignement clérical est plus que jamais dominé par la scolastique cartésienne ³⁵⁷.

On peut constater, à la veille de l'avènement de Léon XIII et de l'érection du thomisme philosophique en doctrine officielle de l'Église, que parmi les divers obstacles qui se sont élevés, depuis le début du siècle, sur la voie de sa restauration comme doctrine commune, beaucoup sont encore agissants. Pour comprendre que cette restauration soit effectuée par un pape qui s'est opposé à la politique de Pie IX au point de passer pour libéral et conciliateur, il faut examiner maintenant quels intérêts favorisait ce néo-thomisme, et quels intérêts il heurtait.

³⁵⁷ Voir MICHELET, *la Renaissance*, p. 317.

[73]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Première partie : Les origines du néo-thomisme

Chapitre III

L'enjeu : une certaine apologétique

I. Orientations diverses

[Retour à la table des matières](#)

Le problème fondamental, pour les tout premiers thomistes du XIXe siècle, est celui qui a toujours dominé dans cette école, aux époques antérieures de son histoire ; c'est le problème dit « de l'origine des idées », résolu par la théorie de l'abstraction ³⁵⁸. Après 1850, ce thomisme italien commence à se manifester dans des écrits ; l'« idéologie », nom qu'on donne alors souvent à la doctrine de l'origine des idées, constitue encore la préoccupation dominante de ses partisans. Lorsqu'on ne traite pas directement des « idées », on s'occupe

³⁵⁸ C'est le jugement porté par Mgr Masnovo lui-même, au terme de trente années de recherches sur les pionniers italiens du néo-thomisme. A. MASNOVO, *Il significato storico del neoto-mismo*, dans *Rivista filosofica neo-scolastica*, 32 (1940), p. 17-30.

de leurs fondements anthropologiques ³⁵⁹. C'est sur cette question de l'origine des idées, comme nous l'avons vu, que se nouent et se dénouent les grandes polémiques philosophiques et théologiques où, tour à tour, le « rationalisme » allemand, le traditionalisme et le fidéisme français, puis l'ontologisme, italien, belge et français, se heurtent à un magistère romain que sa rigueur croissante ramène au thomisme ³⁶⁰.

C'est en effet dans ces polémiques que le thomisme se redécouvre, se précise et se renforce. Même les ouvrages systématiques qu'il va bientôt inspirer demeurent foncièrement polémiques ; on y accorde toujours la première place au problème de la connaissance et à sa solution thomiste ³⁶¹.

[74]

À l'égard du défi majeur posé par la question épistémologique, dont la solution, de l'avis de tous, est primordiale, on ne peut que relever le constat d'échec prononcé par l'historien de l'Épistémologie thomiste. Selon Van Riet, dans leur recherche d'une doctrine de la connaissance, qui exigeait plus que toute autre franchise, indépendance et autonomie, les thomistes du XIXe siècle ont manifesté une étrange pusillani-

³⁵⁹ Dans la préface de son recueil *Del composto umano* (1862), Liberatore invoque ses travaux précédents sur la connaissance - *Della conoscenza intellettuale* (1857-1858) - et note que toute la philosophie est contenue « comme un abrégé dans ces deux questions ». Voir *Du composé humain*, p. VIII. PELZER (*le Néothomisme italien depuis 1850*, p. 278) constate que les premiers écrits thomistes de Liberatore et Sanseverino, de 1851 à 1865, ne s'écartent pas de ces deux questions interdépendantes de l'« idéologie » et de l'anthropologie.

³⁶⁰ Cf. plus haut, *Les grandes polémiques*, p. 52 s.

³⁶¹ Des 3080 pages des *Elementa philosophiae christianae* publiées par Sanseverino, la presque totalité porte sur la Logique, et ne constitue que le tiers environ de ce qui devait être la *Philosophie subjective* ou traité de la connaissance. La Philosophie subjective n'était que le premier volet d'un diptyque qui devait comporter une Philosophie objective. Voir VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 62.

mité et une tendance apparemment irrésistible à écarter les véritables difficultés ³⁶².

Le problème de la connaissance est au coeur des préoccupations des néo-thomistes. Tous lui accordent la première place et voient en lui le préalable inéluctable à toute entreprise de défense ou de restauration de l'édifice doctrinal traditionnel. Or, - et c'est un historien éminemment sympathique au thomisme qui l'affirme - nul n'aborde franchement ce problème fondamental, et personne n'en a encore proposé une solution qui puisse au moins rallier l'assentiment motivé d'une majorité de thomistes. À fortiori, aucune des multiples solutions proposées n'a-t-elle jamais intéressé qui que ce soit en dehors des cercles thomistes ³⁶³.

Dogmatisme d'école, semble déplorer Van Riet ³⁶⁴. Rançon d'un enseignement philosophique confiné presque partout au niveau secondaire et se déroulant dans le vase clos de l'univers ecclésiastique, estime Aubert ³⁶⁵. Sectarisme para-politique, sorte d'esprit de parti philosophique, d'après Gilson ³⁶⁶. Mélange d'esprit primaire et de panique théologique, opinait déjà l'abbé Besse au début du siècle, avec une ironique perspicacité ³⁶⁷.

Sur cette question jugée par eux fondamentale, les néo-thomistes manifestent en général une mauvaise foi philosophique qui n'a d'égale que leur bonne conscience théologique. Il nous semble qu'il y a là autre

³⁶² Ibid., p. 634. Voir aussi l'avant-propos, p. V ; « Aujourd'hui encore, on discute de l'objet de cette discipline et de sa méthode, des problèmes qu'elle comporte et de la place qu'elle doit occuper dans une philosophie systématique... » Van Riet écrit en 1946.

³⁶³ Ce dédain est compréhensible. Cf. plus bas, p. 159 s.

³⁶⁴ « Depuis quarante ans, on a assisté à bien des controverses dites philosophiques dont l'enjeu n'était pas la vérité, mais l'orthodoxie thomiste de la thèse discutée. » (Ibid., p. 634.)

³⁶⁵ AUBERT, *Aspects divers*, p. 171 et 203 s.

³⁶⁶ GILSON, *le Philosophe et la Théologie*, p. 217-218.

³⁶⁷ BESSE, *Deux centres*, p. 356 s.

chose qu'une aberration isolée et fortuite, une manie collective sans signification au-delà d'elle-même.



Nous l'avons vu ; le courant néo-scolastique, au sein duquel le thomisme se consolide, n'est qu'un des avatars du vaste mouvement de réaction [75] philosophique qui traverse tout le XIXe siècle. On y est avant tout préoccupé d'épistémologie ; il s'agit de restaurer la connaissance métaphysique ou d'instaurer un nouveau mode de pensée qui la remplace, afin d'assurer de nouveau à l'éthique une base absolue et inébranlable ³⁶⁸.

Au sein du catholicisme, les tentatives de rétablissement de la métaphysique ont emprunté diverses voies. Les plus hardies ont été les premières réprimées ; critique de Hermes et Bautain, idéalisme plus ou moins hégélien de Gioberti et Günther. Ces tentatives se rapprochaient trop des menaces séculièrement familières à l'Église qu'étaient le nominalisme et l'illuminisme, pour pouvoir espérer une longue carrière. Un magistère doctrinal s'accommode mal d'une philosophie dépourvue d'« idées » objectives et, presque aussi mal, d'une doctrine qui conçoit leur saisie comme directement accessible au sujet individuel.

Les intentions conservatrices, autoritaires et ultramontaines du traditionalisme sont mieux faites pour le rassurer. Ici, les « idées » sont révélées. Une fois éliminé le danger du recours au consentement universel, on a affaire à un nominalisme proprement clérical ³⁶⁹ ; la tradition intellectuelle tend à se confondre avec la tradition religieuse. Aussi cette école se relève-t-elle rapidement des condamnations portées contre La Mennais, et occupe-t-elle bientôt la première place

³⁶⁸ Voir plus haut, p. 1-6. Cette hantise est bien évoquée par VAN RIET, loc. cit., p. 1-2

³⁶⁹ Chastel, en 1852, reprochait à Bonnetty de trahir la révélation immanente et collective de La Mennais en faveur « de la révélation externe enseignée par le pouvoir sacerdotal ». Cité par MICHELET, *la Renaissance*, p. 251.

dans le catholicisme français. Elle connaît même un regain de vitalité après 1848, son esprit devenant de plus en plus obscurantiste et réactionnaire. Le néo-thomisme, qui commence à peine à lever la tête, va se greffer sur ce puissant courant à plus d'un point de vue, et lui apporter les « idées » naturelles et objectives qui lui font défaut.

En face de ce traditionalisme couronné par le dogmatisme thomiste des « essences » abstraites, ne subsistera bientôt plus que la scolastique cartésienne, qui va continuer de régner dans l'enseignement ecclésiastique pendant quelques décennies. C'est précisément de cet éclectisme plus ou moins cartésien que Taparelli, Liberatore et Sanseverino préconisent définitivement l'abandon à compter de 1853, en faveur du péripatétisme ³⁷⁰. À l'autorité d'une tradition naturelle peu commode, ils entendent substituer celle d'un péripatétisme promu au rang de philosophia perennis.



Plus personne ne songerait maintenant à voir, comme Hauréau, dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin, « cette première insurrection de la raison [76] contre l'autorité ³⁷¹ ». Une telle appréciation conviendrait encore moins au néo-thomisme. Au XIX^e siècle comme au XIII^e, il s'est agi exactement du contraire. L'ennemi du thomisme au XIX^e siècle est le même qu'aux époques antérieures ; c'est, bien sûr, le « rationalisme matérialiste », mais c'est surtout, et plus spécifiquement, le « spiritualisme », le « subjectivisme », que les traditionalistes ont été les premiers à dénoncer au début du siècle, et qui persiste dans l'« idéalisme italien » des Gioberti et Rosmini et même, virtuellement, dans le cartésianisme de la scolastique éclectique.

Pas plus pour Thomas d'Aquin que pour ses modernes épigones, il ne s'est agi principalement de sauver la dogmatique catholique en sauvant les éléments d'ontologie aristotélicienne qui s'y trouvaient inté-

³⁷⁰ Voir plus haut, p. 43 s. Cf. VAN RIET, *Ibid.*, p. 37 s.

³⁷¹ *Histoire de la philosophie scolastique*, cité par MICHELET, *la Renaissance*, p. 329.

grés ³⁷². Cela pouvait se faire à moins de frais ; la tradition augustinienne elle-même s'en était toujours chargée et, depuis le XVII^e siècle, le thomisme théologique avait assimilé le cartésianisme et se montrait capable d'un assez large éclectisme ³⁷³. Il s'agissait d'autre chose ; restaurer en philosophie « une disposition catholique, sociale, pratique » pour déloger un subjectivisme omniprésent qui engendrait « un état d'esprit hétérodoxe, antisocial, peu apte à l'action ³⁷⁴ ». Ce qui était en cause, finalement, c'était une certaine conception de l'Église et du pouvoir clérical, dont la chute des monarchies et l'affaiblissement des Églises nationales permettaient d'envisager la restauration ³⁷⁵.

La théologie post-tridentine avait élaboré, sur la base de l'épistémologie aristotélo-thomiste une conception éminemment cléricale de l'Église, dont l'absolutisme pontifical était la clef de voûte. La combinaison du dogmatisme métaphysique d'inspiration aristotélicienne et de la distinction infinie entre la nature et la surnature que le « naturalisme » thomiste fondait sur la distinction « réelle » de l'essence et de l'existence, permettait [77] à cet appareil épistémologique de justifier l'autorité absolue de la hiérarchie et, singulièrement, du Pontife romain, tant au plan doctrinal qu'au plan politique ³⁷⁶.

³⁷² C'est l'hypothèse de Louis ROUGIER (*la Scolastique et le Thomisme*) reprise dans *Histoire d'une faillite philosophique ; la Scolastique*. « Comment le théologien s'y prendra-t-il pour exposer, par exemple, les dogmes de la Trinité ou de l'Incarnation sans se servir de la philosophie ? D'où saura-t-il ce qu'est la substance, l'essence, la subsistance ? ce que dit le concept de personne, de nature, de suppôt, d'individu... ? » TALAMO, *l'Aristotélisme de la scolastique*, p. 61.

³⁷³ Cf. plus haut, p. 9 et 46 s., et plus bas, p. 185. Des francs-tireurs comme La Mennais et Rosmini acceptaient assez facilement de conserver ce que le premier appelait « le langage théologique ordinaire ». Voir plus haut, p. 37-38.

³⁷⁴ Ce sont les expressions de Taparelli. Voir citation plus haut, p. 44.

³⁷⁵ Voir NEYRON, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Article Papauté, III - Rôle historique de la papauté, col. 1416. Voir aussi AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 287 s. Cf. plus bas, p. 93 s.

³⁷⁶ Voir plus bas, p. 214 s. VENTURA terminait en 1857 son *Carême* aux Tuileries en montrant que, pour saint Thomas (*De Reg.*, C. 15), le pouvoir temporel est au

Ce que le puissant et profond courant ultramontain du XIXe siècle cherchait à restaurer, ce n'est pas tant, à travers les déformations communes à toute perception historique, la chrétienté médiévale, mais cette épure bureaucratique de la chrétienté médiévale qu'avait élaborée le catholicisme de la Contre-Réforme, et qui s'était heurtée à l'absolutisme royal, à l'autonomie des Universités et des Églises nationales. Sous le pontificat de Pie IX, cette tendance fut partiellement tenue en échec, surtout au plan politique, en raison de « la question romaine ». Sous Léon XIII, grâce au thomisme érigé en orthodoxie, les dernières résistances philosophiques furent enrayées, et l'ultramontanisme politique, sous la forme du pouvoir indirect, devint une réalité dont les gouvernements non catholiques eurent à subir les effets autant que les autres.

Aussi n'est-il pas indifférent que la scolastique en général, puis le thomisme, aient reçu au XIXe siècle leur principale impulsion de jésuites. L'enjeu était le fondement théologique et philosophique du pouvoir indirect, à l'établissement duquel la Compagnie s'était toujours vouée, tant au plan philosophique qu'au plan politique.

Au sommet de cette crise, qui devait se dénouer avec le triomphe de la « politique » jésuite sous Léon XIII, Döllinger avait proclamé avec franchise l'enjeu essentiel du conflit. Dans le discours inaugural qu'il prononçait devant la Conférence des savants catholiques, à Munich, en 1863 ³⁷⁷, il avait dévoilé le conflit sociologique sans merci que masquaient, à l'intérieur du monde clérical, les luttes philosophiques menées par la scolastique romaine. Il s'agissait pour lui de faire reconnaître la nécessité, dans l'Église, d'une fonction prophétique parallèle à celle de la hiérarchie ; « tout comme chez les Hébreux le prophétisme coexistait avec la hiérarchie sacerdotale, ainsi devait-il y avoir, dans l'Église, à côté des pouvoirs ordinaires, une puissance extraordi-

pouvoir spirituel dans le même rapport que le naturel au surnaturel, qui est celui de l'humain au divin. *Le Pouvoir politique chrétien*, p. 337.

³⁷⁷ Voir plus haut, p. 67.

naire, l'opinion publique ». Et c'était la théologie qui avait pour mission de la former ³⁷⁸.

Contester l'autorité du magistère ecclésiastique sur la recherche théologique conçue comme fonction prophétique, contester la suprématie du cléricalisme romain sur les gouvernements civils en lui contestant tout [78] charisme exclusif dans la direction de l'opinion publique ; c'était prendre exactement le contre-pied des objectifs et des aspirations fondamentales du Saint-Siège, que les jésuites et, singulièrement, les thomistes prétendaient justifier. La suprématie doctrinale du magistère impliquait un naturalisme épistémologique et apologétique à la fois dogmatique et tronqué ; la suprématie pontificale sur les pouvoirs civils impliquait un naturalisme politique également dogmatique et tronqué. L'essentiel était, dans les deux cas, d'assurer le minimum d'objectivité naturelle qui rende l'arbitrage clérical à la fois positivement nécessaire, et transcendant. Seule l'épistémologie thomiste pouvait assurer ces bases doctrinales. Elle n'en avait peut-être été, à l'origine, que la rationalisation. Elle le fut, en tout cas, et très consciemment, au XIXe siècle.

On s'explique mieux, dans cette perspective, le paradoxe apparent que nous signalions plus haut, d'une école philosophique unanime à reconnaître l'importance capitale du problème épistémologique, et apparemment peu soucieuse de s'y attaquer honnêtement. Imposé par des impératifs disciplinaires et politiques, par le biais de leurs implications théologiques, le problème épistémologique ne relevait pas d'une recherche philosophique. Ce qui importait, c'était de lui trouver a posteriori une formulation idoine qui assure de la façon la plus solide et la plus cohérente possible la réalisation des objectifs théologiques et, finalement, politiques, qui l'avaient posé. Ceux-ci n'ayant pas besoin d'être justifiés, ils suffisaient, à rebours, à justifier l'épistémologie qu'ils réclamaient.

³⁷⁸ Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 207.

II. Thomisme et traditionalisme

L'héritage du traditionalisme

[Retour à la table des matières](#)

Les premiers néo-thomistes poursuivaient un objectif apologétique inspiré par un esprit de restauration apparenté au traditionalisme. Pour parer à la menace du « rationalisme moderne et protestant », qui concevait la raison comme individualiste et autonome, il fallait reconstituer, pour servir d'appui à la foi, un ensemble de vérités non seulement communes mais universelles en droit, et préalables à toute révélation surnaturelle, tout en étant subordonnées à celle dont l'Église était dépositaire.

Pour Taparelli, « la doctrine luthérienne est le germe de tous les maux ³⁷⁹... », religieux, philosophiques et politiques. À travers l'éclectisme de son *Essai*, il s'agit avant tout de « renouer le fil rompu des vraies traditions de l'école catholique » qui enseigne « depuis dix-huit siècles » [79] que les vérités surnaturelles révélées doivent servir de guide à la raison ³⁸⁰. Faisant état d'une tendance générale à revenir en tout au moyen âge, il se donne seulement l'élégance de rattacher son traditionalisme et son médiévalisme aux « diverses influences de la philosophie contemporaine ³⁸¹ ». Lorsqu'il s'agira de prendre quelque distance à l'égard de l'école traditionaliste proprement dite, une nuance lui suffira ³⁸².

Indépendamment de Taparelli, mais poursuivant des objectifs identiques et se donnant des allures également éclectiques, Balmes s'atta-

³⁷⁹ Dans l'*Esame*, cité par JACQUIN, *Taparelli*, p. 179.

³⁸⁰ TAPARELLI, *Essai*, Introd., p. XI.

³⁸¹ Ibid., p. XII.

³⁸² Voir plus bas, p. 82.

que directement au problème de la connaissance. Dans sa Philosophie fondamentale, il postule une « certitude spontanée du genre humain » inaccessible au doute, qu'il oppose à la certitude « philosophique » et « théorique », consciente et individuelle. Il s'agit pour lui d'un véritable « instinct rationnel » qui doit assurer, hors de l'emprise de la raison critique et du doute réel, la certitude de l'existence de Dieu et de la finalité de l'univers, en la fondant sur le « sens commun ³⁸³ ».

Ces précurseurs sont venus à un thomisme traditionaliste par la voie de l'éclectisme. Chez Ventura, ce sont des positions explicitement traditionalistes qui conduisent au thomisme. Publiciste de La Mennais en Italie, il lui conservera son amitié jusqu'à la mort, et se liera avec Bonnetty. Sa démarche favorise la fusion du traditionalisme et du thomisme. Jusqu'à lui, les traditionalistes ont dénoncé avec une égale vigueur la scolastique, qu'elle soit cartésienne ou péripatéticienne, à cause de son rationalisme. Le cheminement apparemment éclectique d'un Taparelli ou d'un Balmes n'était pas de nature à réconcilier les traditionalistes avec la scolastique, fût-ce l'ancienne.

La démarche de Ventura est tout autre. Il s'attaque au cartésianisme et à l'éclectisme en général, au nom de la tradition dogmatique et des exigences de la théologie, et propose à ce titre un retour à saint Thomas présenté comme traditionaliste. Contre des adversaires taxés de « semi-rationalisme », il brandit un péripatétisme qui serait simplement le patrimoine commun de vérité, reçu de l'Orient par les Grecs, recueilli par le christianisme à sa naissance et définitivement codifié par saint Thomas d'Aquin. Ce dernier en a définitivement trié les éléments à la lumière de la théologie et les a organiquement intégrés à cette dernière, faisant véritablement de la philosophie « la servante de la théologie ³⁸⁴ ».

[80]

³⁸³ Voir VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 5 s.

³⁸⁴ VENTURA, *la Philosophie chrétienne* (1861), Tome I, 2e partie, p. 113-237. Voir FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 339. Cf. plus haut, p. 53 s.

Dans l'école traditionaliste française, à laquelle Ventura vient se joindre à partir de 1850, on a pourtant commencé à s'intéresser au thomisme quelques années auparavant. Cet intérêt, plutôt théologique chez un Lacordaire, a débouché sur la philosophie même, sur le péripatétisme, chez un Roux-Lavergne, dès 1844 ³⁸⁵. Il estime trouver dans le thomisme l'antidote à ce qu'il considère comme le principal danger qui menace le catholicisme ; le rationalisme, l'indépendance de la raison. Son thomisme traditionaliste sera bien accueilli à l'Université, dont il participe à la rédaction à partir de 1860 ; on y est, de toute façon, anticartésien et anti-ontologiste par ultramontanisme, par hostilité à l'indépendance des évêques et des universités ³⁸⁶.

Rien n'illustre mieux les origines contradictoires du néo-thomisme, éclectiques en Italie et traditionalistes en France, que la polémique amorcée après 1830 par les traditionalistes contre Victor Cousin ³⁸⁷. Alors que Cousin jouait le rôle que l'on sait dans l'acheminement de Taparelli, Liberatore et Sanseverino vers le thomisme ³⁸⁸, il était violemment pris à partie par l'école traditionaliste en France. Elle reprochait essentiellement au nouveau programme de 1832 d'introduire une distinction entre les vérités de foi et les vérités rationnelles, de prétendre instaurer une théodicée purement rationnelle, alors que « prouver l'existence de Dieu, c'est en anéantir la foi ³⁸⁹ ». Et c'est Cousin lui-même qui était conduit à déplorer que l'Église « manque à ses traditions véritables, à son rationalisme fondamental ³⁹⁰ ».

³⁸⁵ Cf. plus haut, p. 40.

³⁸⁶ NEYRON, *Roux-Lavergne*, p. 292. Dans les milieux gallicans, Descartes était considéré comme le véritable « émancipateur de la raison humaine » et le restaurateur du « spiritualisme chrétien ».

³⁸⁷ Cette polémique deviendra une sorte de rituel dans les manuels catholiques. Mgr Pie, devenu thomiste, la poursuit anachroniquement en 1868. NEYRON, loc. cit., p. 294.

³⁸⁸ Voir plus haut, p. 4 et 39.

³⁸⁹ Cité par Jean LACROIX, *le Sens de l'athéisme moderne*, p. 121.

³⁹⁰ Ibid. Après 1870, le thomisme français s'orientera brusquement dans le sens rationaliste indiqué par le Concile. Voir MICHELET, *la Renaissance*, p. 330, qui

C'est la négation de toute métaphysique naturelle qui inspirait l'école traditionaliste, d'abord au nom d'une apologétique proprement mennaisienne, avec Gerbet et Bonnetty ³⁹¹, puis au nom d'un thomisme dont la clef de voûte était la subordination absolue de la raison à la foi. Au contraire, les thomistes italiens étaient acquis d'emblée à la nécessité d'une apologétique rationnelle et d'un fondement naturel aux « préambules [81] de la foi », de sorte que les positions apologétiques d'inspiration thomiste consacrées par le concile du Vatican étaient plus proches de celles de Cousin que de celles des traditionalistes qui avaient dénoncé ce dernier et oeuvré pour la restauration du thomisme ³⁹².

La contradiction n'est pourtant qu'apparente. Chez les thomistes romains qui vont se révéler à partir de 1853, le souci d'assurer aux préambules de la foi une base rationnelle et naturelle est primordial et, dans cette recherche, l'éclectisme a pu les mettre en contact avec l'épistémologie péripatéticienne. Pourtant, c'est la constatation désespérée que les philosophies modernes sont inaptes à assurer cette fonction qui les a finalement conduits à opter pour un retour pur et simple au thomisme ; en ce sens, et dans la mesure où il procède fondamentalement d'un désespoir dans la raison et la philosophie autonomes, leur thomisme relève directement de l'esprit traditionaliste.

Ainsi en 1850, Liberatore, après dix années de recherches plutôt éclectiques, n'a encore rien trouvé. En 1851, il est acculé à la scolastique, ne voyant d'autre salut pour la philosophie que son asservissement

reconnaît par ailleurs le rôle premier et positif de l'éclectisme dans le retour au thomisme en France (p. 327).

³⁹¹ FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 53 et 67-68.

³⁹² Il y a plus de piété que de perspicacité dans certaines appréciations admiratives du « rationalisme » romain, dont voici un exemple ; « ... il déplaisait à Rome que la raison humaine se méprisât à l'excès ; impartialement, généreusement, Rome, en dépit du péril rationaliste, avait vengé la raison humaine des attaques du traditionalisme ». GOYAU, *le Cardinal Mercier*, p. 18. Cf. plus bas, p. 83 s.

à la théologie. Et ce n'est qu'en 1855 qu'il proclame son adhésion définitive au thomisme ³⁹³.

Chez Sanseverino, le retour aux Anciens procède également d'une sorte de désespoir dans la philosophie, dont il a exploré toutes les directions possibles ³⁹⁴.

On peut en dire autant de Kleutgen, qui a été fortement influencé par le traditionalisme français et italien ³⁹⁵ après l'avoir été par Môhler et la théologie romantique allemande ³⁹⁶. Il connaît la philosophie moderne pour l'avoir étudiée à Munich, Munster et Paderborn. C'est en connaissance de cause qu'il refuse finalement de suivre les modernes, et d'adopter un fondement nouveau en philosophie ; devant l'impossibilité de suivre Descartes et les protestants, il opte pour un retour à l'ancienne tradition, qui demeure la seule voie possible pour la philosophie catholique.

[82]

On s'étonne moins de constater, dès lors, que le thomisme va bientôt assumer les principales tendances apologétiques du traditionalisme, à l'exception, il va sans dire, de sa rhétorique anti-scolastique. Même l'impuissance de la raison continuera à être un thème fondamental dans l'école thomiste ; cette impuissance sera considérée comme relative, mais sa dénonciation n'y perdra rien de son lyrisme. La nuance est d'ailleurs minime. Taparelli la formulait déjà parfaitement en 1853 ; « Autre chose est de dire que nos connaissances ne viennent que tardives, incomplètes et chancelantes sans le secours de la religion

³⁹³ Voir VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 36-37.

³⁹⁴ Son principal ouvrage, qui servira de référence aux thomistes jusqu'au siècle suivant, est intitulé *Elementa philosophiae christianae cum nova et antiqua comparata*.

³⁹⁵ Voir P. BERNARD, art. KLEUTGEN dans *Dict. de théol. cath.*, VIII (2), col. 2359-2360.

³⁹⁶ HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, II, p. 324.

et de la société, autre chose de dire que l'intelligence n'a aucune intuition des vérités et des principes ³⁹⁷. »

Moyennant quoi on rejoint la plupart des positions d'un Ventura qui pouvait, lui aussi, dénoncer le scepticisme mennaisien ³⁹⁸, proclamer constamment la subordination de la philosophie à la théologie ³⁹⁹, invoquer la tradition dogmatique en faveur des thèses péripatéticiennes ⁴⁰⁰. Cette autorité de la tradition dogmatique se confond le plus souvent, chez les thomistes comme chez les traditionalistes, avec l'autorité globale du passé et de la tradition, quand ce n'est pas avec l'autorité proprement philosophique du Philosophe. Le thème de la philosophia perennis va graduellement remplacer celui d'une révélation primitive, que l'on retrouve encore chez Ventura en 1861 ⁴⁰¹. « Les docteurs de l'École ont été éclectiques dans le sens vrai et juste du mot. L'aristotélisme purifié et perfectionné par les docteurs scolastiques est si étroitement lié à la théologie que l'on ne peut attaquer l'un sans nuire à l'autre ⁴⁰². »

Ce point de vue était déjà celui de Pie IX en 1864 ; selon ce pontife, il s'agit des éléments les plus valables de la pensée antique, « quae ab Ecclesiae Patribus exacta ad catholicae religionis dogmata (...) Cumque S. Thomas Aquinatis, angeli-ca prorsus mente complexus veterum illorum doctrinam, intimisque veritatum nexibus perscrutatis, eam in unum corpus scientifica methodo digestum compegerit ; sicuti in ejus

³⁹⁷ Cité par JACQUIN, *Taparelli*, p. 244.

³⁹⁸ Voir son *Essai sur l'origine des idées*, p. 76.

³⁹⁹ Ibidem, passim. C'est le leitmotiv de son thomisme, particulièrement dans cet ouvrage.

⁴⁰⁰ Cf. plus haut, p. 54, note 73.

⁴⁰¹ Dans la Philosophie chrétienne, le naturel est rattaché à la révélation primitive, le surnaturel, à la révélation évangélique. Voir par exemple Tome III, Ch. II, (7). C'est la thèse mennaisienne. Cf. plus haut, p. 25.

⁴⁰² Mgr Henry Sauvé, Lettre-préface à TALAMO, *l'Aristotélisme de la scolastique*, p. II.

operum lectione et intellectu optissimum malo remedium quaerendum esse putamus ⁴⁰³ ... ».

[83]

Nous signalons ailleurs les proportions extrêmes que prendra parfois ce péripatétisme traditionaliste. Pour Cornoldi, « la grande philosophie de S. Thomas d'Aquin et de Dante... a commencé sous Socrate » et a régné jusqu'à Luther ⁴⁰⁴. Pour l'abbé d'Hulst, le péripatétisme n'est rien de moins que la véritable philosophie chrétienne, qui a été en gestation pendant les douze premiers siècles, platoniciens, du christianisme ⁴⁰⁵.

Chez les thomistes, la loi naturelle immuable demeure également un thème central. Elle n'est plus fondée, à la façon bonaldienne ou mennaisienne, sur une révélation primitive, mais constitue simplement l'ordre que l'intelligence divine a donné à l'univers en le créant, et que l'homme est capable de reconnaître par son intelligence, créée à l'image de l'intelligence divine. Pour Taparelli, par exemple, les variations apparentes de la morale ne s'expliquent pas par l'oubli d'une révélation primitive, mais par l'influence des passions, l'inégal développement de la raison et la diversité des situations concrètes ⁴⁰⁶.

Enfin, l'élément le plus manifeste de l'apologétique traditionaliste que le thomisme est appelé à assumer après 1850 est sans doute sa

⁴⁰³ Cité par SAUVÉ, loc. cit., p. IV. Les autorités ecclésiastiques y voient déjà une garantie pour la pureté de la foi et la discipline ecclésiastique. « Nec timendum quin, quousque clerus ei adhaereat, catholicorum liberalium, uti vocant, placita (qui-bus nulla deterior pestis) sectetur ; populus vero a tali clero excultus avitam fidem et morum integritatem perpetuo servet. » Lettre de la Sacrée Congrégation du Concile à l'évêque de Nantes, 27 février 1875, citée par SAUVÉ, ibid., p. V.

⁴⁰⁴ CORNOLDI, *Leçons de philosophie scolastique*, p. 4-6.

⁴⁰⁵ Voir MICHELET, *la Renaissance de la philosophie chrétienne en France*, p. 331.

⁴⁰⁶ Voir JACQUIN, *Taparelli*, p. 162. C'est cette restauration de la loi naturelle qui fait de l'Essai de Taparelli un ouvrage foncièrement thomiste, dans lequel Pie XI verra le « thomisme vivant ». Dans une note de l'encyclique *Divini Illius Magistri*, il recommande nommément le Saggio à ce titre. Voir JACQUIN, *Pour le centenaire de la mort de Taparelli*, p. 236.

hantise de l'unanimité spirituelle et son ultramontanisme. Les thomistes ne le céderont à personne pour réclamer une application maximaliste de l'infailibilité pontificale ⁴⁰⁷.

Le thomisme comme traditionalisme amendé

Le traditionalisme présentait une lacune très grave du point de vue de l'apologétique romaine. Maistre avait déjà signalé le danger qu'il y avait à nier absolument la valeur de la raison ⁴⁰⁸. Cousin avait dénoncé [84] l'abandon de la tradition catholique « rationaliste ⁴⁰⁹ ». Pourtant, si Rome avait rapidement condamné le libéralisme politique de La Mennais dans *Mirari vos*, puis son épistémologie du consentement universel, l'année suivante, dans *Singulari vos*, si elle avait également condamné le « fidéisme kantien » de Bautain, elle n'avait jamais poussé la défense de la raison jusqu'à condamner la doctrine de la révélation primitive et de la transmission des vérités naturelles.

D'autre part, le zèle ultramontain des mennaisiens leur valait des ménagements, si bien qu'ils représentaient jusqu'en 1850, en France, la philosophie cléricale dominante. C'est d'ailleurs seulement en ce milieu du siècle qu'ils se voient attaqués au nom de l'orthodoxie romaine. L'initiative en revient à un jésuite français, le père Chastel, dont les positions doctrinales sont celles d'un thomisme éclectique et suarézien ⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ Sur leur rôle en cette matière, voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 162-166. Ils étaient fidèles à saint Thomas. « Il faut s'en tenir au jugement du Pape plutôt qu'à la position de n'importe quel théologien, fût-il extrêmement versé dans les Saintes Écritures. » Quodl., 9, 6. « Contre l'autorité du Pape, ni Jérôme, ni Augustin, ni aucun des saints Docteurs ne défendent leur opinion personnelle. » S. T., *Ila Ilae*, a. 2, ad 3.

⁴⁰⁸ Voir plus haut, p. 23.

⁴⁰⁹ Voir plus haut, p. 80.

⁴¹⁰ FOUCHER, I, p. 250. Cf. plus haut, p. 53 s.

Le titre même que donne Chastel à un recueil d'articles publiés dans le *Correspondant* en 1849 illustre la simplicité qui caractérise alors le tableau de la philosophie en France ; les Rationalistes et les Traditionalistes ou les écoles philosophiques depuis vingt ans. Ce que Chastel reproche à « l'école catholique moderne », c'est essentiellement son imprudence. Les dénonciations de la raison auxquelles elle se livre, de même que son mépris pour les sciences et la philosophie, assurent le triomphe des rationalistes en leur abandonnant à peu de frais le monopole de la raison. Par ailleurs, il devient impossible, dans ces conditions, de démontrer l'existence de Dieu et les autres vérités qui sont des préalables à tout acte de foi dans l'Église ⁴¹¹.

Du danger que présente la position traditionaliste, il a une vision très claire ; elle laisse le champ libre à l'instauration d'un nouveau pouvoir spirituel.

Car aujourd'hui la philosophie est en état d'enseigner toutes les vérités morales et religieuses qu'enseigne le Christianisme. Elle peut exercer le ministère spirituel au même titre que lui, mais d'une manière plus parfaite et plus élevée. [...] C'est ce qu'on appelle indépendance de la raison, sécularisation de la religion, à peu près comme certains hommes politiques disent ; l'État est indépendant, l'État est laïque, quand il domine, quand il dirige à son gré tous les cultes et toutes les consciences ⁴¹².

Chastel invoque de nombreux témoignages qui montrent le mépris très répandu chez les intellectuels de toute tendance pour une religion « à qui [85] la raison fait horreur ⁴¹³ ». À ces arguments qui se ramènent au danger de voir la religion identifiée avec la guerre à la raison et à la science, Chastel ajoute une discussion, à vrai dire, fort embarrassée, du cas des sourds-muets et des enfants sauvages, si fréquem-

⁴¹¹ CHASTEL, *les Rationalistes*, p. 4.

⁴¹² Ibid., p. 12.

⁴¹³ L'expression est de PROUDHON, cité *ibid.*, p. 16.

ment invoqué en leur faveur par les traditionalistes ⁴¹⁴. Il insiste sur les conséquences morales qui peuvent découler d'un trop grand scepticisme, en particulier au chapitre de la loi naturelle, fondement nécessaire de la discrimination entre le bien et le mal et condition indispensable de toute autorité morale ⁴¹⁵.

Dans un ouvrage subséquent suscité par les conférences de Ventura, Chastel résume ainsi ses objections au traditionalisme ; il « renverse les bases de la polémique chrétienne, de la religion elle-même et de toute certitude ⁴¹⁶ ».

Sa campagne porte fruit, puisque le Saint-Office intervient contre Bonnetty en 1855 ⁴¹⁷. Et malgré tout le brio que met Ventura à rattacher son traditionalisme à saint Thomas, c'est l'ontologisme qui profite de cette mise en accusation du traditionalisme. Singulier thomisme, d'ailleurs, que celui de Ventura, et bien isolé ; dénoncé au nom du thomisme éclectique par la théologie romaine, il est également contesté par les péripatéticiens qui recueillent son héritage.

C'est en effet l'époque où les thomistes de la Civiltà prennent la relève des traditionalistes pour dénoncer les dangers que l'idéalisme virtuel de la scolastique cartésienne continue de présenter pour l'orthodoxie romaine. Les représentants de la scolastique éclectique, qui se réclament aussi du thomisme, et parmi lesquels figure l'élite des professeurs jésuites à Rome, estiment de leur côté que le péripatétisme réintroduit dans le catholicisme au nom de la tradition est la

⁴¹⁴ Taparelli a tenté de faire face, dans un esprit analogue, aux « paradoxes » de Pascal. Cf. plus haut, p. 83, et aussi, p. 27, note 63.

⁴¹⁵ *Les Rationalistes*, p. 38 s.

⁴¹⁶ De la valeur de la raison humaine (1854), p. 171. Cet ouvrage, plus célèbre que le précédent, était précédé d'« APPROBATIONS ROMAINES » portant la signature des pères Liberatore et Passaglia. Cf. plus haut, p. 55.

⁴¹⁷ Cf. plus haut, p. 56.

négarion même de l'esprit du thomisme, qui reconnaît une autonomie, relative mais réelle, à la raison naturelle ⁴¹⁸.

[86]

À leurs yeux, le thomisme péripatéticien est un pseudo-rationalisme ; il est foncièrement traditionaliste, puisqu'il impose arbitrairement une « rationalité » séculairement contestée. Il n'échappe pas au reproche fondamental que les apologistes jésuites adressaient aux traditionalistes ; en méprisant la science et la raison modernes, ils s'attirent le mépris des philosophes laïcs et leur laissent le champ libre.

Les péripatéticiens sont ainsi amenés à donner rapidement des gages ils le font en s'unissant aux théologiens romains pour dénoncer l'irrationalisme traditionaliste. Il est vrai qu'ils vont bientôt se spécialiser dans la polémique contre l'ontologisme ⁴¹⁹. Non seulement sont-ils plus libres et mieux armés à cet égard que les éclectiques, mais ils entendent dénoncer, au-delà du subjectivisme idéaliste des ontologistes, celui de leurs propres collègues dévoyés par l'esprit cartésien.

Auparavant, ils doivent se dissocier nettement de l'école traditionaliste. La Civiltà naissante a montré un peu trop d'empressement à se

⁴¹⁸ Cf. plus haut, p. 47, note 33, pour ce qui est des professeurs de la Grégorienne. « Désireux de faire une large place à la théologie positive, concevant le travail spéculatif comme un effort de synthèse organique des données de la foi à partir des images bibliques, plutôt que comme une pénétration philosophique des vérités révélées, préoccupés en outre de garder un certain contact avec la pensée moderne, tout en s'exprimant dans le style scolastique, les théologiens du Collège romain ne s'intéressèrent guère à la renaissance thomiste. D'ailleurs, même à la faculté de philosophie, où les PP. Tongiorgi et Palmieri professaient une philosophie éclectique, le caractère caduc de la physique aristotélicienne, vivement ressenti par quelques jésuites au courant des sciences modernes, jetait le discrédit sur l'ensemble de la philosophie de saint Thomas. » AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 188. Voir aussi HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, II, p. 352, et VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 81 s. La remarque s'applique aussi à Chastel, dont Liberatore et Passaglia se portaient garants.

⁴¹⁹ Cf. plus haut, p. 60, et plus bas, p. 89.

porter à la défense de Ventura. Aussi se défend-elle vivement lorsque Bonnetty veut voir dans cette intervention un appui apporté aux thèses traditionalistes ⁴²⁰.

Dans les articles qui formeront le premier volume de *Della conoscenza intellettuale*, Liberatore dénonce, outre l'ontologisme de Gioberti et la théorie de l'être idéal de Rosmini, la doctrine de la raison générale de La Mennais et même le traditionalisme mitigé de Ventura, comme incompatibles avec la tradition théologique catholique ⁴²¹.

Sanseverino, dans ses *Elementa*, reprendra à son compte les reproches que Chastel adressait dix ans plus tôt au traditionalisme ; cette doctrine, outre qu'elle supprime les motifs naturels de crédibilité de la Révélation chrétienne, contribue à renforcer les positions des rationalistes en enlevant tout crédit aux théologiens et en les exposant aux moqueries ⁴²². Le traditionalisme n'est qu'une autre forme de scepticisme, que la philosophie catholique ne saurait prendre à son compte.

[87]

Selon Sanseverino, en effet, le scepticisme peut revêtir trois formes ; scepticisme vulgaire, limitant la connaissance à la perception du monde extérieur ; scepticisme transcendantal, qui la confine à l'univers subjectif et intérieur ; scepticisme mystique, qui n'estime valable que la Révélation. À ces diverses formes de scepticisme, il oppose « le réalisme naturel et empirique d'Aristote et des Pères, selon lequel les sens externes nous donnent accès aux qualités sensibles et, indirectement, aux substances elles-mêmes ⁴²³ ».

Ces réserves, somme toute assez pragmatiques, exprimées par les péripatéticiens à l'égard du traditionalisme, ne sont pas pour persuader leurs collègues romains de les suivre. Les théologiens éclectiques

⁴²⁰ Cf. plus haut, p. 44.

⁴²¹ Cf. plus haut, p. 57. Liberatore vise essentiellement l'ontologisme ; le thomisme permet de le réfuter plus sûrement que le traditionalisme... « exagéré ». Voir PELZER, *les Initiateurs*, p. 230-254.

⁴²² *Éléments*, I, p. XXXI.

⁴²³ Cité par VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 64-65.

considèrent ce rationalisme verbal comme un travestissement du traditionalisme, et le retour au « rationalisme » aristotélicien comme un scepticisme maladroitement masqué. Les péripatéticiens pourront bien oeuvrer à l'élaboration des décrets anti-traditionalistes du Concile, ils n'en seront guère bénéficiaires. C'est la scolastique cartésienne qui en sortira renforcée, et sera considérée comme la position la plus forte de l'apologétique rationnelle et « thomiste » jusqu'à l'avènement de Léon XIII. Son prestige est d'ailleurs indirectement rehaussé par la faveur dont jouit toujours le spiritualisme cartésien dans la philosophie universitaire française ⁴²⁴.

*
* * *

Foucher s'est inspiré d'une remarque de Feugueray pour voir dans ce pseudo-rationalisme s'exprimant par une résurrection dogmatique d'Aristote une démarche d'esprit tout à fait traditionaliste, marquée par la hantise de l'autorité ⁴²⁵. L'autorité, ici, ne reposerait pas seulement sur une tradition théologique qui avait largement incorporé l'aristotélisme, mais sur le rêve d'une philosophia perennis qui se transmettrait, à peu près immuable, depuis l'éveil rationnel de l'humanité ⁴²⁶. Elle aurait été codifiée par Aristote et définitivement illuminée par Thomas d'Aquin, et la philosophie et la science modernes n'en seraient que la trahison plus ou moins irrationnelle. Ainsi, à l'autorité théologique du magistère ecclésiastique [88] concentrée dans la per-

⁴²⁴ MICHELET, *la Renaissance*, p. 309-310, et A. CANIVEZ, *les Professeurs*, p. 208.

⁴²⁵ FOUCHER, *la Philosophie catholique*, p. 266. Cf. plus haut, p. 22. FEUGUERAY, *Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin*. L'abbé Michelet propose une filiation non moins intéressante. Le thomisme de la Civiltà était pragmatique ; il s'agissait d'assurer l'unité de l'enseignement et de favoriser la centralisation romaine. Ces objectifs étant assurés, un magistère thomiste ne pouvait qu'assimiler le traditionalisme, ce que fit Léon XIII dans *Aeterni Patris*. *La Renaissance*, p. 262 et 266.

⁴²⁶ Cf. par exemple plus haut, p. 79 et 82.

sonne du pape, on adjoignait l'autorité philosophique préalable du Philosophe ⁴²⁷.

Pour Feugueray, qui fait sien le jugement de son maître Buchez sur la méthode scolastique, devant le prestige menaçant du rationalisme averroïste et de la science aristotélicienne, il était normal qu'au XIII^e siècle, la théologie « cherchât une autorité à commenter, puisqu'on ne savait faire autre chose que des commentaires, et dans cette position, il n'y avait rien de mieux à faire que de choisir Aristote, qui dominait déjà dans toute la philosophie, et à qui, parmi les anciens auteurs dont les ouvrages étaient connus, aucun n'était comparable ni pour l'étendue ni pour la profondeur de la science. C'est ce que fit saint Thomas ⁴²⁸... ».

⁴²⁷ La remarque de Feugueray, écrite au milieu du XIX^e siècle, prétendait s'appliquer à l'aristotélisme de saint Thomas lui-même. Il se peut qu'à l'origine l'intégration de l'aristotélisme par saint Thomas ait constitué une démarche ouverte et éclectique, d'autant plus qu'elle allait à l'encontre d'une tradition platonicienne séculaire. Quoi qu'il en soit, dès la fin du XIII^e siècle, le thomisme était devenu singulièrement dogmatique et honni de tous ceux qui s'intéressaient au développement des lettres et des sciences, Or, ils invoquaient, eux aussi, le patronage d'Aristote. Cf. plus bas, p. 192 s.

⁴²⁸ FEUGUERAY, *Essai*, p. 207. Cf. plus haut, p. 40. « À cette époque d'ailleurs, la méthode générale qui régnait dans la science était celle de l'autorité. Ce n'était pas à l'expérience qu'on en appelait ; ce n'était pas non plus à la libre réflexion des esprits ; en toutes choses, on aimait mieux décider par des textes que par des raisons, et quand on donnait des raisons, c'était toujours à l'appui des textes. Comme je l'ai déjà dit, la méthode des théologiens et des jurisconsultes avait envahi la science entière et la stérilisait ; car il n'y a pas de méthode plus impropre à faire découvrir des vérités inconnues, par cela seul qu'elle est faite pour expliquer ou pour appliquer des vérités connues. » Ibid., p. 206-207. Le psittacisme péripatéticien n'est pas un travers nouveau. « God has not been so sparing to men to make them barely two-legged creatures, and left it to Aristotle to make them rational. » LOCKE, cité par B. RUSSELL, *A History of Western Philosophy*, p. 607. « Pour être philosophe péripatéticien, il est seulement nécessaire de croire et de retenir ; et il faut apporter la même disposition d'esprit à la lecture de cette philosophie qu'à la lecture de quelque histoire ; car si on prend la liberté de faire usage de son esprit et de sa raison, il ne faut pas espérer devenir grand philosophe ; dei gar pistuein ta mantanonta. » MALEBRANCHE, cité par BRUNSCHVIG, *le Progrès de la conscience*, p.

Mais alors, peut-on se demander, pourquoi pas Platon ? Son autorité en théologie était fort ancienne et vénérable, au moment où les « infidèles » introduisirent Aristote en Europe. Elle l'était encore au XIXe siècle. Les principaux adversaires du traditionalisme, qu'ils fussent cartésiens ou ontologistes, kantien ou hégélien, entendaient précisément renouer avec la tradition philosophique chrétienne du platonisme, qui passait par saint Augustin. Talamo s'en plaignait ouvertement ; « on a salué Platon [89] comme un Père de l'Église, et on a fait d'Aristote le Dictateur de la Scolastique ⁴²⁹... ».

Il y a plus. Comme nous allons le voir à l'instant, les tendances qui vont être le plus violemment et le plus constamment dénoncées par les nouveaux péripatéticiens sont précisément celles qui, spiritualistes et idéalistes, se rattachent à la tradition platonicienne et augustinienne. Ce que connaît le XIXe siècle, c'est un autre épisode de la lutte sans merci qui s'est engagée au XIIIe siècle, dans la chrétienté, entre le péripatétisme et l'augustinisme platonisant.

III. La répression du spiritualisme

[Retour à la table des matières](#)

Un maître de l'Université française voyait clairement l'enjeu de ce duel lorsqu'il écrivait, l'année même de l'encyclique *Aeterni Patris* ;

L'excès du spiritualisme ne plaît nullement à la théologie ; c'est là même une des difficultés que Descartes eut à vaincre ; il parut faire la part trop grande à l'indépendance naturelle de l'âme et à sa suprématie spirituelle. Le platonisme n'a pas toujours été bien vu dans l'Église ; et c'est la philosophie d'Aristote qui a été généralement préférée. Les jésuites et l'école de Bonald se sont toujours opposés à la théorie des idées innées,

114. G. Gentile portait à l'endroit des néo-thomistes un diagnostic de « dégénérescence philologique ». Voir PELZER, *le Néothomisme italien*, p. 273.

⁴²⁹ TALAMO, *l'Aristotélisme*, p. 5.

théorie caractéristique de toute école idéaliste et spiritualiste. Tout ce qui affranchit l'âme relève trop l'orgueil humain ⁴³⁰.

Le danger essentiel fut toujours, pour les néo-thomistes, le « spiritualisme individualiste ». C'est toujours lui qu'ils perçoivent derrière le cartésianisme, le criticisme et l'ontologisme. Il s'agit pour eux de supprimer tout ce qui pourrait inciter à un certain libéralisme intellectuel au sein de l'Église. S'appuyant sur « le rationalisme moderne et protestant » au début du siècle, ce libéralisme réapparaît avec l'ontologisme. Comme les traditionalistes avant eux, les thomistes estiment que, pour en extirper la racine, il faut supprimer le sol où elle peut croître ; le spiritualisme, le dualisme anthropologique.

Or, le spiritualisme, dans sa forme cartésienne, conserve de solides positions dans la philosophie catholique, même romaine ; de cet ennemi retranché dans la place, ils n'auront finalement raison qu'en mobilisant l'autorité d'un pape.

Dès le début du siècle, Buzzetti voulait ressusciter le thomisme parce qu'il voyait en lui l'arme apologétique capable de restaurer l'autorité [90] spirituelle du Saint-Siège ⁴³¹. Taparelli, dans son Essai, dénonçait le protestantisme qui, en substituant l'inspiration individuelle à l'autorité de l'Église et de son chef, avait brisé l'unité et arrêté la marche de la civilisation ⁴³². C'était le thème constant de l'apologétique traditionaliste ; aussi Buzzetti ne trouvait-il à reprocher à La Mennais que l'inefficacité relative de sa théorie du « consentement universel ⁴³³ ». Et la lutte contre le « rationalisme protestant » était

⁴³⁰ P. JANET, *la Philosophie française contemporaine* (1879), p. 13, cité par L. SÈVE, *la Philosophie française contemporaine*, p. 131. À rapprocher des propos analogues de Tertullien, plus bas, p. 211.

⁴³¹ HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, I, p. 55-56.

⁴³² Voir JACQUIN, *Taparelli*, p. 242. Taparelli emprunte ce postulat à Balmes, dont il cite largement *El protestantismo comparado con et catolicismo* (1842) à compter de 1845. Cf. DROULERS, *Question sociale*, p. 144, Le Tome III de cet ouvrage de Balmes traitait de questions politiques dans une optique thomiste. Cf. plus bas, p. 108 s.

⁴³³ HOCEDEZ, *Ibid.*, p. 57.

encore le thème principal des conférences de Ventura après 1850 ; c'est en son nom qu'il prêchait le retour à saint Thomas ⁴³⁴.

L'ontologisme

Au milieu du siècle, le danger « spiritualiste » s'est précisé et rapproché, pour les traditionalistes comme pour les thomistes ; c'est l'ontologisme ⁴³⁵. Favorisé par la campagne anti-traditionaliste, il s'installe en force en France et en Belgique. Roux-Lavergne voit sa bête noire, le rationalisme, cachée sous les formes de l'idéalisme cartésien, certes, mais aussi de l'ontologisme. Il voit dans les ontologistes « les ennemis déclarés du surnaturel et, quoi qu'ils puissent dire, de l'Église catholique ⁴³⁶ ».

Les premières dénonciations, antérieures à 1848, sont venues de Rosmini ; elles n'ont pas eu de suite, et pour cause. Ce sont les thomistes de la *Civiltà, Liberatore* en tête, qui oseront s'en prendre sérieusement à un système que la fierté nationale italienne protège à Rome.

Les articles de *Liberatore* ⁴³⁷ s'attaquent, avec plus ou moins de conviction, à l'irrationalisme de La Mennais et Ventura ; ils s'en prennent surtout à l'ontologisme de Gioberti et à la théorie de l'être idéal

⁴³⁴ La dénonciation du rationalisme « indépendant » deviendra un thème rhétorique. Cf. plus haut, p. 80, note 30, Curci, prêchant un Carême à Rome en 1865, attribue le naturalisme et le rationalisme à l'action du « démon, prince de ce monde ». CURCI, *la Nature et la Grâce*, concl. de la 1re partie.

⁴³⁵ Cf. plus haut, p. 16 s. et 60 s.

⁴³⁶ NEYRON, *Roux-Lavergne*, p. 302. Cf. plus haut, p. 40 et 80.

⁴³⁷ Il s'agit de ceux qui forment le premier volume (1857) de *Della conoscenza*. Cf. plus haut, p. 61 Le second, qui paraît l'année suivante, est un exposé doctrinal. C'est lui qui provoque l'ire des professeurs de la Grégorienne. Cf. plus haut, p. 47. *Liberatore* et ses amis ont déjà sympathisé avec la philosophie « nationale » qu'est l'ontologisme. Cf. plus haut, p. 38. Il leur est devenu plus facile de s'en détacher depuis qu'elle s'est implantée à l'étranger.

de [91] Rosmini. Il y dénie toute filiation augustinienne à ceux qui défendent « l'ontologie et les intuitions innées ⁴³⁸ ».

Les néo-thomistes trouvaient dans l'ontologisme et le cartésianisme augustinisant l'adversaire contre lequel la doctrine qu'ils professaient avait été élaborée et utilisée pendant des siècles. Aussi se trouvaient-ils singulièrement aptes à dénoncer les dangers auxquels ce spiritualisme exposait la théologie catholique. Ils n'auront de cesse que l'ontologisme ait été entièrement discrédité.

Le cartésianisme

Les thomistes se sont ralliés aux éclectiques plus ou moins cartésiens qui dominaient l'enseignement ecclésiastique pour dénoncer l'irrationalisme traditionaliste, au prix même de certaines concessions par rapport à leur esprit initial et leurs sympathies profondes. Ils ont ensuite entraîné ces puissants alliés dans la lutte contre l'ontologisme à cause des virtualités illuministes et anarchistes qu'il comportait. Malgré son âpreté, cette lutte ne s'est pas soldée par une victoire. Des cardinaux prestigieux ne parviendront même pas à faire condamner clairement l'ontologisme lors du Concile ⁴³⁹.

Un tel échec s'explique sans doute en partie par les similitudes profondes qui rapprochent cet ontologisme du cartésianisme qui demeure la base philosophique de la scolastique romaine. Bien avant l'avènement de Léon XIII, les thomistes seront amenés à se retourner contre des alliés qu'ils jugent compromis, et à diriger leurs attaques contre « le spiritualisme » cartésien. Sur ce front, ils poursuivent fidèlement le combat amorcé par l'« école française ».

Cet adversaire est à leurs yeux le plus dangereux, parce qu'il est déjà installé dans la place et qu'il s'est souvent identifié à l'ortho-

⁴³⁸ LIBERATORE, *Traité de la connaissance*, p. 550. C'est l'objet même de ces articles. Cf. plus haut, p. 57. Voir PELZER, *les Initiateurs*, p. 244.

⁴³⁹ Cf. plus bas, p. 131.

doxie la plus jalouse. Pourtant, non seulement le cartésianisme est-il incompatible avec leurs vues politiques ⁴⁴⁰, mais il est profondément inadapté aux besoins de l'apologétique catholique, « presque aussi ruineux pour le dogme que pouvaient l'être les négations matérialistes, plus dangereux, peut-être, parce qu'il était plus subtil, plus séduisant, plus élevé ⁴⁴¹ ».

[92]

Pour les traditionalistes de la première moitié du siècle, le cartésianisme, c'était avant tout la philosophie laïque, rationaliste et « indépendante ». C'était aussi la philosophie gallicane, la position de repli traditionnelle des adversaires de l'absolutisme pontifical ⁴⁴². L'essor de l'ontologisme et les comparaisons dont il offre l'occasion confirment définitivement, aux yeux des traditionalistes, puis des thomistes, l'incompatibilité radicale de l'innéisme cartésien avec l'esprit catholique.

Contre les catholiques libéraux et gallicans qui, après 1850, persistent à voir en Descartes l'émancipateur de la raison humaine et le restaurateur du spiritualisme chrétien, Roux-Lavergne flétrit au même titre l'idéalisme cartésien et l'ontologisme ⁴⁴³. Ventura n'hésite pas à assimiler aux « semi-rationalistes » les théologiens éclectiques qui dénoncent les lacunes du traditionalisme. Les reproches qu'il adresse au cartésianisme dépassent d'ailleurs les dénonciations courantes du rationalisme ; il perçoit l'impasse ecclésiologique à laquelle conduit une apologétique innéiste, qui est du même ordre que celle où conduit l'ontologisme. Son diagnostic annonce déjà celui que porteront inlassablement les thomistes sous Léon XIII.

⁴⁴⁰ Le cartésianisme est virtuellement gallican. Logiquement, il reconnaît au pouvoir civil la même indépendance qu'à la raison. Cf. plus haut, p. 80, et plus bas, p. 199 s.

⁴⁴¹ FONSEGRIVE, *l'Évolution des idées dans la France contemporaine*, Cité par MOURRET, *l'Église contemporaine*, II, Ch. VIII, p. 363.

⁴⁴² Cf. note 83.

⁴⁴³ NEYRON, *Roux-Lavergne*, p. 298 et 302.

Dans la Tradition, Ventura énonce avec une lucidité remarquable les principes de la polémique traditionaliste contre le cartésianisme ⁴⁴⁴. Le plus fondamental est le suivant ; la théorie des idées innées implique le dualisme humain ; le dualisme humain implique l'idéalisme, qui conduit au panthéisme.

Cette analyse sera reprise telle quelle par les thomistes. Les interventions de l'autorité les empêcheront seulement de se livrer à autre chose qu'à des escarmouches jusqu'à l'avènement de Léon XIII.

Illuminisme et panthéisme

L'accusation, qui domine nettement dans toutes les dénonciations et les polémiques dont ce siècle est généreux, est celle du panthéisme. Rosmini et Gioberti s'en accusent mutuellement, avant d'en être taxés au même titre par les traditionalistes et les thomistes. Les « rationalistes » allemands en accusent l'ancien péripatétisme, avant que les « romano-scolastiques » ne les en accusent collectivement. Ventura et Ramière flétrissent le panthéisme des cartésiens, des éclectiques et des ontologistes ; ces derniers leur rendent la politesse.

[93]

Il faut distinguer d'abord deux sens du terme. Le langage théologique distingue bien le « panthéisme objectif et matérialiste » du « panthéisme subjectif et idéaliste ⁴⁴⁵ ». Le premier s'applique à des ontologies comme celles du stoïcisme, du néo-platonisme ou de l'hégélianisme. Ce panthéisme étant a priori exclu de l'arène théologique ⁴⁴⁶, il

⁴⁴⁴ Cf. plus haut, p. 56. Cet ouvrage fait suite à une intervention de la Sacrée Congrégation de l'Index contre Bonnetty, l'année précédente.

⁴⁴⁵ VALENSIN, in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, art. Panthéisme.

⁴⁴⁶ Après d'âpres luttes théologiques suscitées par l'influence omniprésente du néo-platonisme, puis de l'aristotélisme averroïste. Voir TRESMONTANT, *la Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne et la Métaphysique du christianisme et la crise du XIIIe siècle*.

n'intervient guère comme tel dans les querelles qui nous intéressent, sauf peut-être lorsqu'on l'applique à l'aristotélisme lui-même, comme l'a fait Ubaghs ⁴⁴⁷. En général, il n'intervient qu'à l'arrière-plan, comme conséquence possible ou nécessaire du second.

Le panthéisme subjectif et idéaliste intéresse immédiatement les théologiens et les philosophes catholiques du XIXe siècle. Il correspond foncièrement au modèle légué par la tradition platonicienne ; dualisme humain, et connaturalité entre l'esprit ou l'âme, d'une part, et le divin, d'autre part. C'est de ce panthéisme-là que la théologie romaine voit toujours réapparaître le spectre dans l'Église sous le couvert de la tradition augustinienne et qui, exaltant facilement l'autonomie et le dynamisme de l'esprit individuel dans l'expérience religieuse, est une constante menace à l'autorité de l'appareil clérical. C'est lui qui est dénoncé derrière les « spiritualismes » cartésien et ontologiste. C'est contre lui que l'hylémorphisme aristotélicien a toujours été mobilisé ; appliqué à l'homme, l'hylémorphisme est le meilleur « gage de son infériorité aux anges ⁴⁴⁸ ». Plus précisément, « la connaissance par la vision immédiate en Dieu est propre aux bienheureux, comme la connaissance par les idées infuses est particulière aux anges ⁴⁴⁹ ».

En fait, de ces deux formes du panthéisme, l'une entraîne souvent l'autre, au point qu'elles peuvent sembler constituer deux aspects d'une même représentation de l'univers. Dans le panthéisme objectif, il y a cependant, à la limite, identité totale entre le divin et l'univers, tandis que, dans le panthéisme subjectif, il s'agit de l'incarnation plus ou moins universelle d'un Dieu qui peut demeurer transcendant à l'univers. En ce sens, on peut dire avec le père Valensin que « *ce que la théologie affirme de l'âme et du corps de Jésus-Christ, le panthéisme l'affirme de tous les esprits et de tous les corps* ⁴⁵⁰ ».

[94]

⁴⁴⁷ Voir plus haut, p. 62.

⁴⁴⁸ VENTURA, *la Raison philosophique*, T. I, Conf. VII, dont c'est le sujet.

⁴⁴⁹ LIBERATORE, *Traité*, p. 557.

⁴⁵⁰ VALENSIN, loc. cit., Col. 1307, souligné par l'auteur.

C'est en ce sens qu'il expose les philosophes à se considérer comme des « messies ⁴⁵¹ ». Ses principales conséquences sont qu'il conduit à une « morale sans obligation ⁴⁵² » et à une religion où la révélation est permanente, assurée par l'« inspiration prophétique ⁴⁵³ ».

Nous sommes bien au coeur du problème. Et l'on comprend, comme Ventura, « la vérité de la remarque de Lactance et Bossuet, que TOUTES LES ERREURS, en matière de religion et de philosophie, n'ont été dans tous les temps et ne seront toujours que la conséquence, logique, nécessaire, de la négation du dogme de la création ⁴⁵⁴ ».

Il ne suffit pas d'admettre la création de l'univers matériel. Il faut aussi admettre la création de l'âme humaine, et lui nier toute prétention à quelque reste naturel de filiation divine qui pourrait lui permettre d'aspirer à une quelconque communication directe avec Dieu. Le passage de la révélation par l'inspiration individuelle, c'est la fin de la prérogative essentielle de l'« Église enseignante », qui consiste en un monopole de l'autorité spirituelle fondé sur la nécessité de passer par elle pour connaître la pensée divine révélée.

L'illuminisme est la seule forme que puisse prendre le libéralisme dans une société religieuse ; il est incompatible avec une organisation cléricale. Assimilée au protestantisme par tous ses adversaires, cette tendance est dénoncée et combattue sans merci ; elle ne saurait l'être mieux qu'avec les armes que le catholicisme de la Contre-Réforme s'est forgées pour écraser le protestantisme, et dont le thomisme constitue l'armature ⁴⁵⁵.

C'est le postulat de base de tout cléricisme que formule laconiquement Taparelli en 1854 ; « Dans les choses spirituelles, les laïques

⁴⁵¹ VENTURA, *la Tradition*, p. 403. « ... et les princes comme des papes, puisqu'il existe un « panthéisme politique » ». Cf. plus bas, p. 111.

⁴⁵² VALENSIN, loc. cit., Col. 1320.

⁴⁵³ Ibid., col. 1321.

⁴⁵⁴ VENTURA, *la Raison philosophique*, T. II, Préface, p. XXIII.

⁴⁵⁵ Il se voulait anti-illuministe dès sa naissance. Cf. Ch. IX, II, p. 209 s.

sont incompétents et impuissants ⁴⁵⁶. » Encore Taparelli est-il un modéré, et la situation politique exige-t-elle certains ménagements. Trente ans plus tard, lorsque le thomisme triomphe, Liberatore défendra agressivement la suprématie cléricale. Elle est d'institution divine. « L'Église de Jésus-Christ est essentiellement cléricale, parce que le clergé en est l'élément formel ⁴⁵⁷. » Et s'acharner contre l'Église catholique ainsi conçue, c'est [95] s'acharner, « pour parler plus rigoureusement, contre Jésus-Christ dont l'Église est le royaume ⁴⁵⁸ ».

IV. Thomisme et cléricisme

Le pouvoir cléric

[Retour à la table des matières](#)

Le pouvoir cléric ⁴⁵⁹ est un pouvoir ministériel. Un tel pouvoir peut devenir absolu dans la mesure où sa source et son mandat sont incontestés, tout en n'étant directement accessibles qu'à celui qui l'exerce. Ce serait le cas, par exemple, d'un intendant colonial qui, tout en pouvant proclamer la puissance et la légitimité du potentat qu'il représente, et l'authenticité de son mandat, aurait seul accès aux intentions du monarque comme au contenu exact de ce mandat.

C'est aussi l'essence de la bureaucratie. Le bureaucrate est en effet doublement irresponsable ; la source de son pouvoir et ses titres à l'exercer sont en principe indépendants de lui ; en même temps, dans la mesure où il est impossible de s'adresser ailleurs qu'à lui pour de-

⁴⁵⁶ TAPARELLI, *Examen*, IV, p. 267.

⁴⁵⁷ LIBERATORE, *le Droit public de l'Église*, p. 423. Cette comparaison était habituellement appliquée aux rapports des sociétés à leur prince, depuis Maistre. Voir plus bas, p. 104.

⁴⁵⁸ LIBERATORE, *Ibid.*, Préface, p. III.

⁴⁵⁹ Entendons ; pouvoir spirituel institutionnalisé.

mander des comptes, il est en pratique le seul juge de l'extension de son pouvoir et de l'usage qu'il en fait ⁴⁶⁰.

Dans le cas du cléricalisme, Il s'agit d'un pouvoir ministériel d'ordre spirituel, qui s'exerce essentiellement dans le domaine moral et métaphysique. Il se fonde sur le monopole des vérités théologiques essentielles, sur un droit exclusif d'accès à la source de leur révélation. La justification d'une telle prérogative à l'égard de la vérité ⁴⁶¹ ne peut s'accommoder de n'importe quelle théorie de la connaissance.

Tout cléricalisme postule une épistémologie à la fois charismatique et ministérielle ; l'autorité cléricale est alors le seul critère de la vérité. À la source de la tradition à laquelle cette autorité s'identifie, il y a une révélation que l'institution cléricale est seule capable d'interpréter. C'est sur ce type d'épistémologie que repose la théologie catholique.

La séculaire expérience de l'Église romaine lui a cependant appris qu'une telle épistémologie était insuffisante. Très tôt, elle a dû se situer par rapport à d'autres modes de connaissance, à des voies d'accès naturelles et communes à la vérité. Elle a appris à fonder sur une épistémologie naturelle juste ce qu'il lui fallait pour constituer une apologétique d'accès, une justification théorique de l'adhésion à la tradition qu'elle incarne et de la soumission à son autorité.

[96]

Devant la difficulté croissante de mobiliser à cette fin la philosophie profane, l'école traditionaliste française avait exploré une autre voie ; elle faisait appel à une tradition commune et naturelle, accessible à tous, au regard de laquelle la raison et la science ne méritaient qu'ignorance et mépris. La scolastique éclectique incarnait l'autre solution, plus conforme à la tradition ecclésiastique, qui consistait à pro-

⁴⁶⁰ Cf. *Liberatore sur l'infailibilité*, plus bas, p. 99.

⁴⁶¹ Cette justification est précisément l'objet de l'apologétique.

clamer le caractère naturel et rationnel de l'apologétique ⁴⁶². On parvenait à donner consistance à cette prétention en constituant un corps éclectique de tout ce que la philosophie pouvait proposer d'idoine, la compatibilité de ces éléments avec la tradition théologique demeurant néanmoins l'ultime critère de leur vérité.

Pour jouer efficacement son rôle, l'apologétique catholique, tout en étant foncièrement traditionaliste et autoritaire, devait pouvoir se dire rationnelle et universelle en droit ; elle exigeait donc une épistémologie dogmatique. De ce point de vue, le traditionalisme était doublement compromettant ; il faisait reposer pratiquement l'apologétique sur une sorte de consentement universel qui était à la fois contestable et imprévisible ; il se déclarait l'ennemi de toute raison et de toute science. La scolastique éclectique ne l'était pas moins ; l'incohérence et l'aliénation de ses bases philosophiques la rendaient vulnérable ; d'autre part et surtout, dans la mesure où son anthropologie foncièrement cartésienne pouvait toujours déboucher sur un individualisme plus ou moins subjectif, elle était mal protégée contre le rationalisme critique ou l'illuminisme sous toutes ses formes.

Le thomisme prétendait éviter ces deux inconvénients. Il se donnait comme « objectif », contrairement au traditionalisme, et aux doctrines qui n'avaient recours qu'à l'expérience interne, comme celles de Descartes et de Biran, comme l'ontologisme et le criticisme. En outre, faisant procéder toute connaissance de l'expérience sensible, il pouvait se permettre une rhétorique pseudo-expérimentale et concordiste moyennant quoi il espérait retrouver une respectabilité « scientifique » que les diatribes obscurantistes de l'école traditionaliste avaient fait perdre à la pensée catholique.

⁴⁶² Elle devait reposer sur des vérités objectives et universelles, relevant d'un critère naturel. Cf. plus haut, p. 81, note 35.

Le pouvoir pontifical

Il est dans la logique d'un système clérical d'engendrer l'absolutisme. Dans la mesure, en effet, où le pouvoir clérical repose sur la prétention [97] d'accéder à la vérité par des voies transcendantes, toute multiplication de ce privilège tend nécessairement à l'affaiblir. La multiplicité des détenteurs de ce pouvoir d'accès direct à la vérité implique la possibilité de désaccords et de dissensions qui ne peuvent que relativiser cette vérité. Aussi, tout au long de l'histoire de l'Église, la menace que les hérésies faisaient peser périodiquement sur la domination cléricale a-t-elle eu en général pour effet de resserrer le clergé autour du Saint-Siège, et de renforcer l'ultramontanisme ⁴⁶³.

Le Saint-Siège et les évêchés se sont souvent unis pour réprimer les velléités de liberté des universitaires et, surtout, des « spirituels ». Hormis les cas où les théologiens appuient provisoirement les intérêts de l'une ou l'autre partie, la contestation du magistère doctrinal de la hiérarchie par les intellectuels ou les mystiques a toujours pour effet de resserrer tous les échelons de la hiérarchie, et de faire passer au second plan leurs propres conflits de pouvoir. C'est qu'on s'en prend alors à ce qui est leur intérêt commun. « S'il incombe en effet au théologien, explique Hocedez, de promouvoir le progrès scientifique, le progrès strictement dogmatique dépend surtout du magistère, qui enseigne les maîtres comme les fidèles, les dirige dans

⁴⁶³ Ce resserrement de la discipline ultramontaine est caractéristique de la Contre-Réforme. La réaction post-tridentine, sous l'égide du thomisme, absorbe les théologiens, théoriciens de l'ecclésiologie, dans la consolidation du pouvoir doctrinal du Saint-Siège. (WILLAERT, *la Restauration catholique*, p. 343.) Le moyen classique d'y parvenir consiste à « défendre l'Église contre les clercs » en réformant le clergé, dont les abus même risquent d' « abaisser le prestige et l'autorité du prêtre », et en insistant constamment sur le caractère ministériel et sacramentel de ses pouvoirs, comme « canal de la grâce », en quelque sorte indépendant de ses mérites propres. (LE BRAS, *les institutions de la chrétienté médiévale*, p. 280.)

leurs labeurs, signale les dangers, ferme les fausses voies, condamne les erreurs, discerne et sanctionne les acquisitions véritables et enfin définit la vérité ⁴⁶⁴. »

Les différents échelons de la hiérarchie ne perdent cependant jamais de vue leurs intérêts propres et, selon la conjoncture, le centralisme ecclésiastique et l'absolutisme pontifical accusent des hausses ou des baisses. Après deux siècles de mise en veilleuse, les ambitions pontificales trouvent au XIXe siècle des conditions paradoxalement favorables à une réalisation sans précédent. Les orientations théologiques s'en ressentent. On a noté que les évêques et les conciles nationaux, tout comme les papes, se sont intéressés tout au long du siècle au problème apologétique, au problème des rapports de la raison et de la foi. Cependant, alors que les premiers condamnaient « le rationalisme et le naturalisme », les papes [98] condamnaient systématiquement « les deux excès opposés », ce que Hocedez ⁴⁶⁵ appelle les positions hyporationalistes (fidéisme, traditionalisme) et hyperrationalistes (théologie allemande).

L'épistémologie thomiste, et les rapports entre le naturel et le surnaturel qu'elle entraîne, offre des avantages apologétiques qui ne sont utiles qu'au pouvoir pontifical. Les clergés nationaux s'accommodent facilement d'une collaboration avec les pouvoirs publics qui les dispense d'accorder une grande attention à l'apologétique formelle. La véritable justification de la renaissance du thomisme au XIXe siècle se trouve dans la renaissance des ambitions du Saint-Siège.

*
* * *

Depuis l'avènement de la chrétienté médiévale, trois forces se disputent le pouvoir spirituel au sein du christianisme, appuyées sur trois modèles épistémologiques et apologétiques. Au pouvoir des Universités et des théologiens correspond une épistémologie « rationaliste » appa-

⁴⁶⁴ HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, II, p. 369.

⁴⁶⁵ HOCEDEZ, *Histoire*, II, p. 370. *Le nominalisme est en quelque sorte l'idéologie épiscopale et conciliaire*. Cf. plus bas, p. 214 s.

rentée à la tendance intellectualisante de l'augustinisme. Elle correspond au rationalisme des théologiens allemands et au courant ontologiste italien et français.

Le second modèle est nominaliste ou fidéiste ; virtuellement anarchique, il ne peut convenir à un pouvoir spirituel que si la discipline est assurée de l'extérieur. Le fidéisme convient à une alliance du trône et de l'autel, où le clergé dépend du pouvoir politique. Il peut aussi, dans la mesure où cette alliance est discréditée, favoriser un certain ultramontanisme. C'est l'originalité du traditionalisme du début du XIXe siècle, comme de certains courants spirituels du moyen âge ; le fidéisme y évite provisoirement l'anarchie en se référant à une autorité lointaine et souvent mythique.

Le pouvoir concentré entre les mains du pape postule, pour sa part, une idéologie qui est une apparente fusion des deux précédentes ; un fidéisme facilement obscurantiste, favorable à la mobilisation religieuse des masses, assorti d'une apologétique « rationnelle » fondant la prétention à l'universalité de ce pouvoir spirituel et son indépendance en droit à l'égard des contingences intellectuelles et politiques.

L'épistémologie thomiste, en assurant à l'absolutisme pontifical les bases supposément rationnelles et objectives qui le rendent défendable sans le moins du monde l'atténuer, va permettre de l'affirmer avec le maximum d'intransigeance. Dès 1873, après avoir cité l'épilogue de la [99] Bulle bonifacienne *Unam Sanctam*⁴⁶⁶, *Liberatore* décrivait ainsi l'oeuvre du concile du Vatican ;

Après avoir ramené la raison dans ses justes bornes, et l'avoir de nouveau soumise à Dieu (Constitution De Fide), il établit (Constitution De Romano Pontifice) par sa définition de l'infaillibilité papale l'organe irréfragable et toujours en acte par lequel Dieu nous enseigne et nous guide (...) Le Pontife romain

⁴⁶⁶ Cf. plus bas, p. 112.

est l'écho de la divine parole ; il est la bouche par laquelle Dieu nous parle sensiblement ⁴⁶⁷.

Et un peu plus tard, à ceux qui voudraient rappeler les limites fixées par le Concile lui-même à ce privilège de l'infaillibilité, Liberatore répondra, de plus en plus intransigeant, que « quiconque n'a pas perdu le sens commun » interprète ce privilège le plus largement possible, jusqu'à y inclure l'impossibilité, pour le pape, d'outrepasser ses prérogatives ⁴⁶⁸.

Le néo-thomisme, dont l'épistémologie était celle qu'exigeait une apologétique de type pontifical, réalisait l'alliage idéal des divers courants qu'il avait d'abord combattus ; empirisme, rationalisme, fidéisme, ontologisme et traditionalisme. L'inspiration dominante demeurait celle du traditionalisme. Comme le disait un laudateur tardif de l'encyclique *Aeterni Patris*, il « met l'homme là où il faut qu'il soit ⁴⁶⁹ ». En termes plus distingués, Foucher constate qu'il offrait une voie moyenne entre « les excès du rationalisme chrétien trop épris de certaines idées modernes et ceux d'un irrationalisme et d'un extrinsécisme qui ébranlent les fondements de (la) théologie ⁴⁷⁰ ».

⁴⁶⁷ LIBERATORE, *l'Église et l'État*, p. 498. Le rêve traditionaliste est devenu réalité.

⁴⁶⁸ LIBERATORE, *le Droit public de l'Église*, p. 117.

⁴⁶⁹ A. ROBERT, *l'Opportunité de l'encyclique, dans le Cinquantenaire de l'encyclique Aeterni Patris*, (collect.), p. 26.

⁴⁷⁰ FOUCHER, *la Philosophie catholique en France*, p. 267.

[101]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Première partie : Les origines du néo-thomisme

Chapitre IV

L'enjeu : une certaine politique

I. Les incidences politiques du néo-thomisme

[Retour à la table des matières](#)

Un projet épistémologique fondamental, poursuivi en tant que postulat d'une apologétique vouée à une certaine ecclésiologie, et visant à la restauration de l'absolutisme pontifical, tant doctrinal que disciplinaire, mériterait à ce seul titre d'être appelé politique, puisqu'il s'agit de fonder un pouvoir, tout spirituel qu'il soit ⁴⁷¹.

Le mouvement néo-thomiste du XIXe siècle relève cependant plus directement encore d'une analyse politique. D'abord, le renforcement de l'autorité pontificale à l'intérieur de l'Église était de nature à renforcer l'influence du Saint-Siège sur les gouvernements civils, obligés de ménager une opinion publique de plus en plus efficacement dirigée

⁴⁷¹ Au même titre, par exemple, que chez Saint-Simon et Comte, et même à plus juste titre puisque, chez eux, la théorie du nouveau pouvoir spirituel procède de l'épistémologie, alors qu'on est ici en présence du processus inverse.

par Rome. Mais il y a plus ; chez les principaux initiateurs du mouvement, regroupés autour de la *Civiltà cattolica*, le souci de restaurer la puissance proprement politique de l'Église était à l'origine de cette option philosophique.

L'Église s'est souvent appuyée, au cours de son histoire, sur une autorité absolue qui n'était pas celle des papes, mais celle des princes. Le Saint-Siège lui-même, depuis le XVIIe siècle jusqu'à l'avènement de Léon XIII, jugeait son sort plus ou moins lié à celui des gouvernements traditionnels ⁴⁷². Rome connaissait donc bien le danger que présentait cette alliance du trône et de l'autel ; elle remettait constamment en question son autorité doctrinale et disciplinaire.

En cas de conflits doctrinaux, en effet, les pouvoirs civils étaient souvent tentés de préférer la conciliation à une orthodoxie définie par Rome. D'abord parce que la conciliation est dans la nature même de la fonction politique. Mais aussi, et surtout, parce que favoriser la conciliation était une façon, pour les pouvoirs civils, de relativiser l'autorité du [102] Saint-Siège et donc de régler en leur faveur des différends doctrinaux qui se transformaient ainsi en conflits de pouvoir avec Rome.

Les hérésies ont toujours une dimension politique. Dès les premières hérésies post-constantiniennes, « il y allait avant tout de l'indépendance de la conscience chrétienne. Il s'agissait de savoir si les vérités à croire continueraient à être fixées uniquement par la Parole de Dieu et par ses interprètes légitimes, ou si les croyants devraient se soumettre aux décisions changeantes du pouvoir qui avait la force en main ⁴⁷³ ».

Ce qui est vrai des hérésies l'est aussi des conflits théologiques. L'histoire de la philosophie catholique au XIXe siècle a une dimension politique, sans laquelle la remontée du thomisme est inintelligible.

⁴⁷² Cf. plus bas, p. 103, 113 et 119.

⁴⁷³ NEYRON, art. *Papauté dans Dict. apol. de la foi cath.*, col. 1391.



Le pontificat de Pie IX a été marqué par une montée vertigineuse du centralisme disciplinaire et doctrinal dans l'Église ; l'ultramontanisme religieux avait atteint, à la fin de son règne, un sommet sans précédent, et l'Église avait acquis une cohésion monolithique. Le durcissement des structures et des idées à l'intérieur de l'Église s'accompagnait d'un isolement croissant de celle-ci à l'égard du monde extérieur, à tel point que la Rome des dernières années de Pie IX faisait penser à un ghetto où l'on se donnait des illusions de grandeur pour voiler son impuissance à influencer les événements.

Le prestige politique de l'Église n'avait fait que diminuer, à mesure que le traumatisme de la question romaine la confirmait dans son obsession de refuser tout compromis avec les innovations politiques du siècle. La réinsertion dans l'histoire de cet immense et puissant appareil de contrôle de l'opinion publique qu'était devenue l'Église allait être l'oeuvre de Léon XIII ⁴⁷⁴.

Si le thomisme a joué un rôle important dans le resserrement de la discipline intellectuelle dans l'Église, comme nous venons de le voir, on peut lui reconnaître un rôle encore plus direct dans le rétablissement de l'ultramontanisme politique sous Léon XIII. Nous examinerons plus loin cette question. Nous voulons montrer ici que le thomisme politique n'est pas apparu avec la venue de l'archevêque de Pérouse sur le trône pontifical, mais qu'il était consciemment préconisé par le mouvement néo-thomiste depuis ses débuts. Ce sont précisément les implications politiques du [103] thomisme qui ont provoqué la résistance que ses promoteurs ont rencontrée, comme elles avaient causé la disparition de cette école au XVIIIe siècle.

⁴⁷⁴ « Pie IX a mis fin au gallicanisme religieux dans le Concile du Vatican ; Léon XIII, entre autres gloires, aura celle d'avoir mis fin au gallicanisme politique ». BERTHIER, *l'Étude de la « Somme Théologique »*, p. 269.

Avant 1850

À première vue, cette résistance semble procéder du souci de ménager des pouvoirs « légitimes » si profondément ébranlés au début du siècle et dont la restauration demeure précaire. Le Saint-Siège, et particulièrement la Compagnie de Jésus récemment reconstituée, ont tout intérêt à éviter que les gouvernements puissent les accuser de profiter des événements pour sortir des oubliettes une doctrine suspecte de démocratisation et d'indifférentisme politique. Les monarchies européennes en ont obtenu à grand-peine la répression, au cours des deux siècles précédents, et leurs efforts ont culminé dans la suppression des jésuites. La Révolution ayant ravivé la rancœur des princes, l'Église a été tenue en suspicion à la Conférence de Vienne.

Par la suite, et graduellement, c'est la « question romaine » qui amène le Saint-Siège à identifier ses intérêts immédiats à ceux des anciens trônes, et à réprimer de plus en plus rigoureusement toute forme de « libéralisme » politique, y compris celle que propose le thomisme.

La dimension politique du thomisme intéresse au premier titre ses promoteurs. Au début du siècle, le chanoine Buzzetti y voit la doctrine qui permettra de vaincre le joséphisme ⁴⁷⁵. Un peu plus tard, au scolasticat de Naples, ce sont des considérations politiques qui attirent certains esprits vers le thomisme, et elles expliquent les réserves que manifestent les dirigeants de la Compagnie à l'égard de cette vogue ⁴⁷⁶.

Selon le père Curci, l'idéologie légitimiste, dont il attribue la paternité à Haller, Maistre et Bonald, « fut en grand honneur à Naples et dans quelques autres provinces italiennes après 1830 ⁴⁷⁷ ». On se rappelle que le père Dominique Sordi, ancien élève de Buzzetti, avait

⁴⁷⁵ Cf. plus haut, p. 29.

⁴⁷⁶ Cf. plus haut, p. 32-33.

⁴⁷⁷ CURCI, *le Dissentiment moderne entre l'Église et l'Italie*, p. 46.

été appelé à Naples à cette époque par le père Taparelli, pour y enseigner le droit naturel. Il y professait du bout des lèvres la doctrine du droit divin, mais la tempérant de « sentiment chrétien » au point d'enthousiasmer le péripatéticien Curci et ses amis, si bien que ses supérieurs l'avaient révoqué peu après ⁴⁷⁸.

[104]

C'est de cet éclectisme politique de Sordi que Taparelli va s'inspirer par la suite, avec toute la prudence que les événements de Naples lui conseillent. Nous avons signalé le rôle central joué par le père Taparelli à l'origine du mouvement néo-thomiste ⁴⁷⁹. Issu d'une famille très ouverte à la vie publique, de tendance traditionaliste et libérale ⁴⁸⁰, il s'intéresse avant tout à la politique. Ses premiers efforts pour réintroduire le thomisme dans l'enseignement ecclésiastique, d'abord au Collège Romain, puis au scolasticat de Naples, se sont heurtés à une vive résistance de la part des autorités de la Compagnie nouvellement restaurée, résistance inspirée principalement par la prudence politique.

Dans son quasi-exil à Palerme, après 1833, alors qu'il n'a reçu aucune préparation antérieure à une telle entreprise, il construit de toutes pièces un Cours de droit naturel auquel il travaille pendant une quinzaine d'années, et qu'il commence à publier en 1839 ⁴⁸¹. Bien qu'éclectique, sa théorie du droit naturel fait une large place à la doctrine thomiste ⁴⁸².

La position de Taparelli est franchement théocratique, et donc modérée en politique. Aussi est-il tout navré d'apprendre que Gioberti

⁴⁷⁸ « *Ed il Professore ebbe il merito di attenuarla col sentimento cristiano.* » CURCI, *Memorie*, p. 68.

⁴⁷⁹ Cf. plus haut, p. 29 s.

⁴⁸⁰ Son frère, Massimo, fut l'un des leaders du néo-guelfisme.

⁴⁸¹ *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Trad. fr. en 1857 ; *Essai théorique de droit naturel basé sur les faits*.

⁴⁸² Cf. plus haut, l'éloge qu'en fait à ce titre Pie XI, p. 83, note 49.

n'a pas bien accueilli son *Essai*⁴⁸³. Cet esprit sera celui de la *Civiltà* naissante ; le roi de Naples ne le prisera guère⁴⁸⁴ (14). Les mêmes raisons expliquent sans doute la faveur singulière dont Pie IX entoure alors la revue. C'est précisément l'époque où Taparelli en est le collaborateur le plus abondant et illustre. Il a de fréquents entretiens avec le pape à ce propos⁴⁸⁵.

On trouve bien dans son *Essai* une défense de l'autorité conçue comme « forme substantielle » de la société, et antérieure même, à ce titre, à l'élément extrinsèque qu'est sa fin. Il reprend l'argument de J. de Maistre, selon lequel le prince et la société sont faits l'un pour l'autre, et le renforce au passage, en soulignant que le prince gagne moins à cette union que la société, de même que dans l'union de l'âme et du corps, c'est le second qui est le plus grand bénéficiaire⁴⁸⁶. S'il est violemment opposé au suffrage universel et à la démocratie entendue en ce sens, il est modérément monarchiste et préconise, contre la théorie du contrat social, une forme de corporatisme où la participation diminue à mesure que l'on s'élève [105] dans la hiérarchie des sociétés, les sociétés inférieures étant de nature plus stable.

S'il nie tout droit au soulèvement contre les tyrans, c'est qu'il doute de son efficacité. C'est là, évidemment, le point le plus délicat de la tradition politique thomiste. Depuis les difficultés de Rome et de Naples, Taparelli s'est souvent fait rappeler, ironiquement par les libéraux, anxieusement par les légitimistes, les théories du « contrat social » présentes chez les thomistes jésuites, Lainez, Suarez, Bellarmin et Mariana⁴⁸⁷.

Taparelli est également opposé à la séparation des pouvoirs au sens de la théorie de Montesquieu, estimant qu'elle convient à une humanité

⁴⁸³ Cf. plus haut, p. 38-39.

⁴⁸⁴ Cf. plus haut, p. 42-43.

⁴⁸⁵ JACQUIN, Taparelli, p. 112.

⁴⁸⁶ La comparaison de l'âme et du corps est de saint Thomas. Cf. plus bas, p. 172, note 55.

⁴⁸⁷ JACQUIN, Taparelli, p. 180.

corrompue, et doit disparaître dans une humanité régénérée par la Rédemption. Enfin, il traite longuement de la nécessité d'une société internationale, et l'identifie à la « société chrétienne », incarnée dans le droit ecclésiastique. C'est cette vocation universaliste de l'Église que le protestantisme a compromise.

Cet ensemble d'idées nous est maintenant familier, à cause même du succès de la pensée thomiste dans les milieux catholiques à la fin du XIXe siècle. Au milieu du siècle, il y avait là des concessions inattendues jugées inquiétantes par les uns, inopportunes par les autres. La théocratie qu'il proposait se présentait comme une réponse catholique à ce qu'avait de légitime la pensée politique moderne et libérale.

Taparelli, déjà âgé de cinquante ans lorsqu'on lui confia à Palerme ce cours de droit naturel, avait d'abord dépouillé la littérature sociopolitique « protestante » et l'avait débarrassée de la « puanteur de l'hérésie » en la réinterprétant à la lumière de l'esprit catholique et de saint Thomas, dans le sillage des Suarez, Bellarmin et Vitoria ⁴⁸⁸.

La sympathie de Taparelli pour le nationalisme italien ⁴⁸⁹ se conjugue avec un grand intérêt pour le « libéralisme clérical » de la politique néoguelfe. Il a tenté sans succès de gagner son général, le père Roothaan, à une nouvelle stratégie allant dans ce sens ⁴⁹⁰. Tout ce qui tend à restaurer la grandeur pontificale et à lui redonner son éclat ancien coïncide, dans l'esprit d'un clerc italien, avec le patriotisme.

Depuis Palerme, il est en rapport avec le chanoine Sanseverino, de Naples. Il collabore à sa revue, la *Cienza e la Fede*, à compter de 1841. À Naples même, Sanseverino est lié avec le père Liberatore, successeur [106] de Sordi après les mutations de 1833 ⁴⁹¹. Contrairement à Taparelli et, plus tard, Liberatore, Sanseverino n'a pas consacré une part

⁴⁸⁸ Ibid., p. 169.

⁴⁸⁹ Dont le *Primato* de Gioberti (1843) constituait le manifeste et l'avait enthousiasmé. Cf. plus haut, p. 38-39.

⁴⁹⁰ JACQUIN, Ibid., p. 89.

⁴⁹¹ Il va jouer un rôle dans la rédaction, non seulement d'*Aeterni Patris*, mais des principales encycliques sociales et politiques de Léon XIII.

importante de son oeuvre au thomisme social et politique. Il est cependant très au fait des implications du thomisme dans ces domaines.

Lui aussi se sent encore solidaire de Gioberti et Rosmini en 1852 et, s'il opte pour le retour à saint Thomas, c'est qu'il y voit le meilleur moyen de restaurer et réconcilier deux grandeurs ; l'italienne et la pontificale ⁴⁹².

Dans les mois qui suivent les bouleversements de 1848, Sanseverino est appelé à s'intéresser de plus près à la politique. Le roi de Naples ayant imposé, à partir de 1849, un examen idéologique aux candidats à l'enseignement, Sanseverino se consacre à la rédaction d'une série d'articles destinés à faciliter la préparation à ces examens, et qu'il publiera plus tard sous le titre de *I principali sistemi della filosofia sul criterio* ⁴⁹³.

Outre ces articles, il en est un, écrit en 1849 - l'année même où le roi faisait les difficultés que l'on sait à la *Civiltà* naissante à cause de son « indifférentisme politique » - qui constituera en 1853 un véritable opuscule sur la politique thomiste, et arrive à point pour blanchir ses amis. Il prétend montrer, en s'appuyant sur les textes de saint Thomas, que sa doctrine est assez éloignée, dans son esprit et ses conséquences, et singulièrement sur les questions de l'origine du pouvoir et du droit à la résistance, des positions de ses commentateurs jésuites de la Contre-Réforme ⁴⁹⁴.

⁴⁹² PELZER, *les Initiateurs*, p. 253. Léon XIII était capable de semblables sentiments. Cf. plus bas, p. 133, note 45.

⁴⁹³ Voir VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 58.

⁴⁹⁴ SANSEVERINO, *La dottrina di San Tommaso sulla origine del potere e sul preteso diritto de resistenza*. Article paru en 1849 et tiré à part en 1853. PELZER, *Ibid.*, p. 246.

« La Civiltà »

D'une façon générale, nous avons signalé le rôle déterminant qu'ont joué les considérations politiques dans la conversion ouverte au thomisme, après 1850, de Taparelli, Liberatore et Sanseverino ⁴⁹⁵. Ces idées politiques et sociales issues du thomisme constituent la source d'inspiration fondamentale des premiers rédacteurs de la *Civiltà cattolica*. La revue [107] s'engage résolument dans la voie apparemment moyenne de la doctrine du « pouvoir indirect », à l'enseigne du thomisme. Se proclamant neutre en politique, la *Civiltà* accepte en principe « toutes les formes de gouvernement », et ses rédacteurs condamnent ouvertement la « terreur blanche ⁴⁹⁶ ».

Taparelli, Liberatore et Curci, initiateurs du néo-thomisme et fondateurs de la *Civiltà cattolica*, sont aussi les fondateurs du « catholicisme social » en Italie ⁴⁹⁷. Les premiers articles « socio-politiques » de la *Civiltà* offrent donc un grand intérêt. L'un d'eux en particulier, dû à la plume de Curci, et ayant paru dans un des premiers numéros de la revue ⁴⁹⁸, illustre clairement l'inspiration politique de l'équipe. Il a pour titre : « Le socialisme plébéen et le voltairianisme bourgeois. Conversation entre l'abbé X, l'avocat Y et le socialiste Z ».

Il s'agit de convaincre le bourgeois que le socialisme, « cette mort de toute vie sociale digne de ce nom », est la conséquence logique de l'esprit voltairien. Devant la négation de toute civilisation que représentent la souveraineté populaire et la liberté absolue, la bourgeoisie,

⁴⁹⁵ Masnovo y voit la conséquence des événements de 1848. PELZER, *Ibid.*, p. 253. VAN RIET (*l'Épistémologie thomiste*, p. 37) invoque « les idées politiques, religieuses et sociales » de l'équipe de la *Civiltà*. AUBERT (*le Pontificat de Pie IX*, p. 188) convient que la philosophie sociale de saint Thomas a joué un rôle déterminant dans ces conversions.

⁴⁹⁶ JACQUIN, *Taparelli*, p. 107.

⁴⁹⁷ Voir DROULERS, *Question Sociale*, p. 123.

⁴⁹⁸ Juin 1850.

qui ne peut en contester les idées, est réduite à mitrailler le peuple pour le ramener à la raison. La seule véritable solution serait un retour à la situation passée où le peuple comme ses chefs étaient soumis à l'autorité de la religion.

Curci, dont les sources d'information sur les événements parisiens se limitent aux rapports du nonce et aux articles de Veillot, dont il reconnaît s'inspirer, ne voit dans le socialisme que le déchaînement d'une plèbe assoiffée de sang ⁴⁹⁹.

La méthode est la même dans les articles que produit alors Libérateur. Il entend lier le rôle politique de l'Église à la fois à la protection du pouvoir et à celle de la personne, et dénonce comme le mal absolu la souveraineté populaire et tout ce qui peut menacer la propriété privée.

Dans les articles de Taparelli, la perspective est toujours très large. L'important est de proclamer la primauté de la morale, procédant de la loi naturelle, sur le suffrage universel arbitraire, qualifié d'« injustice ridicule, fils du protestantisme par son principe et... anarchique et communiste en son résultat, essentiellement épicurien ⁵⁰⁰ ... ».

L'ordre social conforme à l'« objectivisme catholique » est le corporatisme, fondé sur l'ordre naturel, « où le peuple a une grande influence [108] dans les gouvernements des sociétés mineures et très peu dans le suprême », conformément d'ailleurs à son souhait profond. Le capitalisme libéral est condamné comme « utilitaire et protestant », le communisme comme « anarchique et bestial ». Et au moment où Pie IX rétablit à Rome les corporations de métiers (1852), *la Civiltà* fait campagne en leur faveur. Ces corporations sont le seul rempart contre les associations de type nouveau qui sont « le premier degré vers le temple du socialisme ⁵⁰¹ ». Leur rôle doit être économique et moral, jamais politique.

⁴⁹⁹ DROULERS, *Ibid.*, p. 127-128.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁰¹ DROULERS, *Question sociale*, p. 141.

À l'origine de tous les maux contemporains, pour les fondateurs de *la Civiltà*, il y a l'individualisme et le subjectivisme issus du protestantisme. C'est le diagnostic de l'école traditionaliste. Les thomistes de *la Civiltà* la suivent presque jusqu'au bout ; pour eux, le seul remède valable contre cette maladie est le postulat d'un ordre naturel immuable et objectif, dont l'Église est, en pratique, la plus efficace gardienne. En somme, *la Civiltà* offre aux Pouvoirs, y compris aux Pouvoirs bourgeois, une religion « opium du peuple ⁵⁰² ». Dans les milieux catholiques, cette position « modérée » était effectivement jugée assez libérale ⁵⁰³.

Balmes

L'image d'un thomisme « libéral » conforme à la tradition authentique de l'Église, l'équipe de *la Civiltà* l'a trouvée tout élaborée chez Balmes ⁵⁰⁴. Le volume III de *El protestantismo* était entièrement consacré à exposer le « libéralisme » de la tradition catholique. Balmes y présentait le clergé comme facteur d'équilibre social. Avec les nobles, il constituait l'aristocratie, tantôt unie au peuple contre les rois, tantôt appuyant les rois contre le peuple ⁵⁰⁵.

Balmes avait exposé avec une grande lucidité le naturalisme politique thomiste qui était le fondement de la doctrine du « pouvoir indirect ». Il rappelait l'importance accordée par Suarez, Bellarmin et

⁵⁰² L'allusion est du père DROULERS, Ibid., p. 146.

⁵⁰³ Elle le sera souvent, aussi, sous Léon XIII. Il y a d'autres sons de cloche. Par exemple, en 1854-1855, la revue *Cimento* polémique contre *la Civiltà*, lui reprochant de reprendre les thèmes théocratiques de Suarez en laissant de côté tous les éléments démocratiques de sa doctrine, dont le droit de résistance. Voir B. SPAVENTA, *La politica dei Gesuiti nel secolo 16e e nel secolo 19e*.

⁵⁰⁴ Taparelli cite *El protestantismo* dans son *Saggio* à compter de l'édition de 1844-1845. Cf. plus haut, p. 90, note 75. D'une façon générale, Balmes est en grande vogue à Rome aux environs de 1853 ; on se passionne pour *El criterio*, qui y fait son entrée.

⁵⁰⁵ *Le Protestantisme* (trad. française, Paris, 1851), III, p. 257.

bien d'autres, [109] à la doctrine de la communication médiate du pouvoir des rois, par l'intermédiaire de la société, « afin de marquer la différence qui sépare la puissance civile de la puissance ecclésiastique, par rapport au mode de leur origine ⁵⁰⁶ ». « Cette distinction même rappelait que la puissance civile, bien qu'établie de Dieu, ne devait son existence à aucune mesure extraordinaire, et ne pouvait être considérée comme surnaturelle ; cette puissance demeurerait une simple dépendance du droit naturel et humain, sanctionnée toutefois d'une façon expresse par le droit divin ⁵⁰⁷. » Cette autorité était de nature inférieure à celle de l'Église, « établie directement et immédiatement de Dieu, d'une manière spéciale, extraordinaire et miraculeuse ⁵⁰⁸ ... ». En ce sens, les théologiens catholiques avaient toujours été « démocratiques sans être anarchistes, monarchistes sans tomber dans l'adulation ⁵⁰⁹ ».



Première ébauche de cette stratégie du « ralliement » que Léon XIII conduira à terme, et qui consiste déjà à proposer à la bourgeoisie, considérée dorénavant comme un interlocuteur valable, une alliance destinée à freiner les progrès du socialisme, la politique préconisée par *la Civiltà cattolica* marque la rentrée officielle des jésuites sur la scène politique ⁵¹⁰, et la première apparition officielle du thomisme après deux siècles de mise en veilleuse. Cette triple coïncidence n'est pas fortuite.

Les menaces qui pèsent sur le pouvoir temporel pourront amener la revue à mettre une sourdine à son « indifférentisme politique », surtout après la suprême alerte de 1859-1860, et nuiront à l'essor du

⁵⁰⁶ BALMES, *le Protestantisme*, p. 90.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 91.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 93.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 94.

⁵¹⁰ Le général Roothaan s'y objectait d'ailleurs, et ne plia que devant la volonté expresse du pape. Cf. plus haut, p. 42.

thomisme ⁵¹¹. Un nouveau bellarminisme politique, sous la forme du catholicisme social, n'en est pas moins apparu comme le seul mode d'insertion possible de l'Église dans le monde moderne. Pour lever le dernier obstacle qui retarde sa mise en oeuvre, Léon XIII n'ira pas jusqu'à s'en inspirer pour régler la « question romaine » ; il se contentera de mettre celle-ci entre parenthèses.

[110]

Taparelli

En 1854, Taparelli publie un second ouvrage politique. L'Esame ⁵¹² pourfend le suffrage universel, le libéralisme, le naturalisme, etc. Il ne ménage même pas le libéralisme catholique irlandais et américain. Il souligne cependant qu'on en veut, non pas aux institutions, mais à l'esprit individualiste et « protestant » qui les « informe ⁵¹³ ».

Taparelli y fait un usage inattendu du péripatétisme, contre l'esprit protestant qui inspire le libéralisme moderne. Il reproche à cet esprit de voir tous les droits en acte, et propose le correctif d'une sorte d'aristotélisme social où l'égalité des droits ne serait proclamée

⁵¹¹ Le libéralisme politique devient alors une véritable hantise à Rome. Chez les thomistes, on peut dater de ce moment l'ostracisme à l'endroit de Suarez. À Pérouse, les frères Pecci éliminent toute trace de suarézisme dans l'enseignement thomiste donné au séminaire. Cf. plus bas, p. 131.

⁵¹² *Esame critico degli Ordini Representativi nella Società Moderna*, 2 vol., Roma, 1854. Nous avons consulté la traduction française par le père PICHOT, S. J. ; *De l'origine du pouvoir* (Vol. I, 1896) et *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne* (Vol. II, 1905). Pour la commodité, nous désignons ces deux volumes par le titre *Examen*, I et II.

⁵¹³ Le traducteur français a résumé dans son avant-propos ce qu'il estime être l'essentiel de la pensée de Taparelli sur les moyens de guérir la dislocation de la Société. « Il y a d'abord la prière, la pénitence, l'union, la soumission entière à la direction du Saint-Siège. Sur ce dernier point, ajoute-t-il, on sera frappé de trouver dans le P. Taparelli, écrivant en 1854, la doctrine politique de Léon XIII. » Avant-propos de *l'Examen*, I, p. VI.

que dans la mesure où il s'agit de droits « en puissance ⁵¹⁴ ». Il reproche toujours au protestantisme, cela va de soi, sa négation d'une loi naturelle objective, d'un ordre organique de la Société ⁵¹⁵, et réintroduit dans le débat des arguments en faveur de la suprématie cléricale dont la résonance est franchement médiévale.

Il consacre un long développement à démontrer qu'il est absurde de poser en l'homme une « faculté du surnaturel », étant donné que la notion même de surnaturel implique une absolue dépendance ⁵¹⁶. Puis, comme s'il doutait de l'efficacité de ce genre d'argumentation abstraite, il invoque les statistiques des pays industriels pour montrer que le paupérisme est le fruit du protestantisme qui, parce qu'il est essentiellement épicurien, entraîne une raréfaction des biens par thésaurisation et une paupérisation corrélative ⁵¹⁷. De tous ces arguments, une seule conclusion est à tirer ; « Dans les choses spirituelles, les laïques sont incompetents et impuissants ⁵¹⁸. »

[111]

Ventura

La doctrine du « pouvoir indirect », ressuscitée au début du siècle par le traditionalisme, va être exposée dans sa forme explicitement thomiste en 1857, et dans des circonstances qui vont lui assurer un certain retentissement, par celui qui fait précisément le pont entre l'école traditionaliste et l'école thomiste.

⁵¹⁴ Ibid., I, p. 264.

⁵¹⁵ En somme, il lui reproche son subjectivisme augustinien.

⁵¹⁶ Ibid., II, Ch. IV, par. II.

⁵¹⁷ Explication morale du phénomène de l'accumulation du capital. Elle est typique de ces critiques « de droite » du capitalisme que Marx rattache alors au « socialisme féodal. »

⁵¹⁸ Ibid., II, p. 267.

Le père Ventura a été invité à prononcer une série de conférences à la chapelle impériale des Tuileries, à l'occasion du carême. Ses conférences sont publiées l'année suivante, précédées d'une introduction par Louis Veuillot, sous le titre : le Pouvoir politique chrétien.

Il y affirme que le droit divin des princes, tout comme la souveraineté du peuple, contiennent chacun une part de vérité. Leur exagération conduit cependant, soit au despotisme, soit à l'anarchie. Il faut donc accepter l'un et l'autre principe, moyennant une constitution qui est « la loi établissant les formes et la transmission du Pouvoir social ⁵¹⁹ ».

Le sermon VII traite spécifiquement de l'Église et l'État ou Théocratie et Césarisme. Ici, le choix est plus net ; il faut opter contre le césarisme et pour la théocratie, qui est la base de tout pouvoir. En effet, « l'État est dans l'Église comme l'enfant dans les bras de sa mère. La religion est le but des règnes et la fin des empires ⁵²⁰ »,

Citant abondamment Suarez et saint Thomas, Ventura emprunte notamment à ce dernier l'argument qui consiste à opposer la multiplicité des États à l'universalité de l'Église ⁵²¹.

Ventura rappelle que la monarchie française a été l'agent de sa propre chute, en rejetant, à l'enseigne du gallicanisme, toute intervention du pouvoir spirituel. Les princes se sont ainsi privés de tout contrôle autre que celui, dénué de mansuétude, du peuple lui-même ⁵²².

Saluant, dans son neuvième et dernier sermon, la restauration providentielle de l'Empire chrétien d'Occident en France, il met celui-ci en garde contre le « centralisme », défini comme la concentration de

⁵¹⁹ VENTURA, *le Pouvoir politique chrétien*, p. 9.

⁵²⁰ Ibid., p. 376.

⁵²¹ Cet argument bien thomiste, qui n'a aucune valeur à l'égard de l'empire, prend tout son sens quand on songe qu'au temps où saint Thomas écrivait, la papauté commençait à s'appuyer sur les royautes naissantes pour résister à l'empereur. Cf. plus bas, p. 208, note 48.

⁵²² VENTURA, Ibid., p. 381. Cf. plus bas, p. 117, note 82, et p. 226-227.

tous les pouvoirs, spirituels aussi bien que temporels, entre les mains du prince ; « Le centralisme n'est que le panthéisme politique, comme le panthéisme n'est que le centralisme philosophique ⁵²³. »

[112]

La théocratie préconisée dans ces conférences n'a pas été prisee par l'empereur. On peut croire que le libéralisme politique suarézien qui s'en dégagait ne l'a pas été davantage à Rome. Aussi ne s'étonne-t-on pas que le premier exposé systématique, par un thomiste orthodoxe, de la doctrine du « pouvoir indirect », ne paraisse qu'après le Concile, et qu'il soit exempt de toute sympathie pour la souveraineté populaire ; le relativisme politique n'y figure plus qu'en fonction de l'arbitrage clérical.

Liberatore

Dans la *Chiesa e lo Stato*, en 1872, Liberatore proclame brutalement la suprématie pontificale à l'enseigne réunie de saint Thomas et de la bulle bonifacienne *Unam Sanctam* ⁵²⁴ ; « *Subesse romano Pontifice omnem humanam creaturam, declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis* ⁵²⁵. »

S'il consent à s'appuyer sur Suarez et Bellarmin, ce n'est jamais pour justifier un quelconque droit de regard des peuples sur les gouvernements, mais pour préciser les modalités du pouvoir indirect de l'Église. « Elle peut corriger et casser les lois civiles et les jugements des tribunaux civils, qui sont un obstacle au bien spirituel ; elle peut réprimer les abus du pouvoir exécutif, ou bien, s'il est nécessaire à la religion, lui ordonner d'agir ⁵²⁶. »

⁵²³ Ibid., p. 546. *Sur le panthéisme*, cf. plus haut, p. 92 s.

⁵²⁴ Cf. plus bas, p. 199 s.

⁵²⁵ LIBERATORE, *l'Église et l'État*, p. 22.

⁵²⁶ Ibid., p. 52.

C'est dans la personne du pape que réside essentiellement cette autorité, et le Concile en a confirmé l'ampleur ⁵²⁷.

Les Pouvoirs se sont parfois inquiétés de la proclamation de l'infaillibilité, craignant que l'Église n'y trouve un renforcement de son droit de déposer les souverains et de délier les sujets de leur serment d'obéissance. Cette crainte est vaine, répond Liberatore à la suite de Pie IX, dont il cite un discours récent ⁵²⁸ ; L'Église n'a pas besoin d'avoir recours à ces moyens extrêmes. L'autorité pontificale ainsi confirmée suffit amplement à modérer les prétentions des princes. Le Saint-Siège tient compte, dans son exercice, des circonstances et du « bien commun », qui le dissuadent habituellement de poser des gestes extrêmes.

D'ailleurs, souligne Liberatore après Ventura, avec une insistance qui préfigure la manière de Léon XIII, le danger de déposition vient maintenant [113] d'ailleurs ⁵²⁹... L'Église condamne toujours, comme elle vient encore de le faire solennellement dans le Syllabus, la « désobéissance et la révolte civile ⁵³⁰ ». En réalité, les « politiques », en s'opposant au « pouvoir indirect » de l'Église, « augmentent les forces des ennemis de la société civile, et s'aliènent le parti catholique, leur soutien principal et leur appui ⁵³¹ ».

Le ton de cet écrit de Liberatore est violent, arrogant, abrupt. Il le reconnaît d'ailleurs lui-même dans sa préface, en annonçant qu'il va proclamer la vérité toute nue, sans précautions. Le style est nettement post-conciliaire, et se ressent du traumatisme causé par l'installation du gouvernement italien à Rome. La théocratie réclamée par Liberatore est cependant exempte de tout suarézisme, de tout « démocratisme clérical », et les thèses qu'il défend paraissent modérées

⁵²⁷ Voir citation plus haut, p. 99.

⁵²⁸ Ibid., p. 502. E. Ollivier était du même avis. Cf. plus bas, p. 120.

⁵²⁹ LIBERATORE, loc. cit., p. 508. Cf. E. OLLIVIER, Ibid.

⁵³⁰ Ibid., p. 509.

⁵³¹ Ibid., p. 512. Ce marchandage à peine voilé sera une constante des interventions de Léon XIII auprès des gouvernements.

quand on les compare à celles qu'il exposera quinze ans plus tard comme commentateur de l'encyclique *Immortale Dei*⁵³².



En ce qui concerne la politique ecclésiastique, le thomisme renaissant a donc déjà les caractéristiques et les ambitions qu'il affichera sous Léon XIII, une fois que ce pontife l'aura officialisé. L'épistémologie aristotélothomiste répond au besoin de fonder des positions apologetiques et politiques précises, caractérisées par la suprématie absolue du Saint-Siège, tant sur les instances inférieures de l'Église (évêques et théologiens, essentiellement) que sur les pouvoirs civils.

Ces ambitions sont celles de l'entourage de Pie IX. Seule la « question romaine » et l'apparente identité d'intérêts qu'elle crée entre le pouvoir pontifical menacé de déchéance temporelle et les pouvoirs civils « légitimes » de plus en plus ébranlés, explique le maintien des préventions romaines à l'égard du thomisme.

C'est précisément ce pari de la cour de Pie IX sur le légitimisme que le cardinal-archevêque de Pérouse déplore depuis longtemps, lorsqu'il est appelé à succéder à Pie IX. Il lui suffira alors de « mettre entre parenthèses » la « question romaine » pour se trouver libre d'adopter une stratégie politique toute différente et qu'il estime plus réaliste. Le thomisme érigé en orthodoxie en sera la pierre d'angle.

⁵³² Cf. plus haut, p. 99.

[114]

II. Le « pouvoir indirect »

La politique romaine

Au-delà de certaines ressemblances incontestables avec les débuts du pontificat de Grégoire XVI, la situation et le climat à Rome, après le retour de Pie IX en 1849, présentent d'importantes différences. En 1830, l'intégrité des territoires pontificaux avait été menacée par la révolution nationale ; en 1848, c'est leur existence même qui a été mise en question, et le pape a perdu le contrôle de la Ville Éternelle. En 1831, c'était encore une fois aux Autrichiens que Grégoire XVI avait fait appel, et sa politique avait ensuite été marquée par une nette solidarité avec les puissances d'Ancien Régime. En 1849, ce sont les troupes françaises qui rétablissent l'ordre à Rome. Elles sont républicaines, et vont bientôt obéir à un empereur qui a été mêlé, en Italie, à la révolution de 1830.

La philosophie politique romaine va se ressentir de cette situation équivoque ; elle éprouvera le besoin de défendre l'ancien légitimisme, dont relève, à ses yeux, le pouvoir temporel du Saint-Siège, tout en mesurant, pendant un temps, ses attaques contre le libéralisme politique auquel prétend s'identifier son protecteur français ⁵³³.

En 1859, l'alliance des Piémontais et des Français contre les Autrichiens, dont un des résultats est l'amorce du démembrement des États pontificaux, vient compliquer davantage la situation. L'intransigeance doctrinale du Saint-Siège va s'accroître, de même que sa tendance à raffermir son autorité sur les masses catholiques, afin de pouvoir exercer une pression plus efficace sur des Pouvoirs de moins en moins maniables. Dorénavant, on perd toute retenue à Rome, y com-

⁵³³ Cette protection est maintenue jusqu'en 1870.

pris à *la Civiltà* et à *l'Unità cattolica* nouvellement fondée ⁵³⁴. Tout comme l'Univers de Louis Veillot en France, ces revues deviennent les symboles de l'intransigeance romaine. Le durcissement ne fait que s'accroître après 1870 ; les modérés sont de plus en plus isolés ⁵³⁵.

C'est contre la toile de fond des vicissitudes de la politique pontificale, déterminée principalement par la situation interne de l'Italie et par les alliances auxquelles celle-ci contraint le Saint-Siège, qu'il faut envisager l'étonnante dialectique qui caractérise l'histoire du libéralisme catholique, dans laquelle le néo-thomisme vient s'insérer.

Le libéralisme doctrinal ou « indifférentisme » a été l'objet d'une dénonciation retentissante de la part de La Mennais, et a été condamné dès [115] 1824 par Léon XII ⁵³⁶. Pourtant, La Mennais lui-même a bientôt été conduit à identifier sa cause à celle du libéralisme politique, au moins dans le sens d'une certaine indépendance de l'Église à l'égard du pouvoir civil pouvant aller jusqu'à une sorte de « séparation », ce qui semblait annoncer une réconciliation avec les « libertés modernes ».

C'est ainsi qu'en France les mennaisiens sont libéraux en politique jusqu'en 1848 ⁵³⁷. En Italie, le traditionalisme accuse une évolution parallèle, et donne naissance au néo-guelfisme, préconisant une Italie fédérée ayant à sa tête le pape comme arbitre. Partout, y compris en Allemagne, la ferveur catholique, romantique et traditionaliste, place ses espoirs dans l'alliance idyllique du libéralisme politique et d'un ultramontanisme plutôt sentimental. Les différences d'esprit et de doctrine se sont estompées.

Ce mouvement culmine dans les événements de 1848, et la crise sert de « révélateur » aux ambiguïtés profondes qu'il renferme, ambi-

⁵³⁴ Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 240. *L'Unità* est fondée en 1863.

⁵³⁵ Ibid., p. 369-370.

⁵³⁶ HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, II, p. 159.

⁵³⁷ Ibid., p. 164-166. Hocedez attribue à Lacordaire la paternité de la célèbre distinction entre la thèse et l'hypothèse, reprise par Dupanloup à l'occasion du Syllabus, et par le thomisme officiel par la suite.

guités si bien incarnées dans la personnalité de Pie IX. Dans la réaction que ces événements déclenchent, le tableau des courants d'opinion dans le catholicisme se modifie en profondeur.

En Allemagne, l'alliance nouée en 1848 pour « aller au peuple », entre les « intégristes » de Mayence et les libéraux comme Döllinger, ou Günther en Autriche, est vite rompue ⁵³⁸. Un phénomène analogue se produit en France ; il n'y a plus guère, après 1850, de libéraux ultramontains ⁵³⁹. En Italie, la rupture entre le Saint-Siège et le mouvement national est consommée ⁵⁴⁰. Dorénavant, à mesure que s'affirme la profonde réaction qui se développe à Rome, le libéralisme catholique va s'affirmer anti-romain.

En philosophie et en théologie, il se heurte à l'obscurantisme scolastique qui règne à Rome et s'abat sur tous les pays catholiques ; dans l'organisation ecclésiastique, le libéralisme se heurte au centralisme et au dirigisme romain qui va s'imposer sans frein. Au plan politique, le libéralisme doit faire face à l'intransigeance romaine concernant le pouvoir légitime, dictée par les menaces qui pèsent sur le pouvoir temporel des papes. Il ne se reconnaît guère dans ce « libéralisme » nouvelle manière qui fait son apparition, et qui consiste, pour Rome, à s'appuyer sur la [116] masse des fidèles, mobilisée par une prédication parlée et écrite de plus en plus démagogique, pour contrôler, non seulement les évêques et les théologiens, mais les gouvernements eux-mêmes.

Rome voit de plus en plus son avenir auprès des masses lié au prestige du pouvoir, et renoue avec la politique des concordats ⁵⁴¹. La tension que provoque cette politique atteint son paroxysme à la suite des événements de 1859-1860 en Italie. Les Congrès de Munich ⁵⁴² et de

⁵³⁸ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 197-199.

⁵³⁹ Ibid., p. 263 et 308.

⁵⁴⁰ Cf. plus haut, p. 41-42.

⁵⁴¹ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 246.

⁵⁴² Convoqué par Döllinger. Cf. plus haut, p. 67.

Malines ⁵⁴³ mettent le feu aux poudres ; ce sera le Syllabus. Montalembert et Dupanloup ne seront ménagés que parce qu'ils font encore figure de défenseurs des territoires pontificaux ⁵⁴⁴. Döllinger le sera moins ; il a commis l'imprudence d'en contester le principe. Acton aussi, en Angleterre ; sa revue, *The Rambler*, a été supprimée l'année précédente ⁵⁴⁵.

Döllinger se raidit dans son opposition à Rome. Montalembert redouble de violence contre Veillot et *la Civiltà*. Mgr Maret, doyen de la Faculté de théologie de Paris, protégé par Mgr Darboy, ne se satisfait pas des subtiles et célèbres distinctions qu'inspire le Syllabus à Dupanloup, et formule des critiques à peine voilées contre le pape. Les convictions libérales du carme Loyson le conduisent à l'apostasie en 1869 ⁵⁴⁶. Seul l'appui du gouvernement impérial, garant de la sécurité de Rome, permet à ce gallicanisme libéral de survivre ⁵⁴⁷. Or, « il est bien certain que dans les différents domaines de la politique ecclésiastique, de l'organisation de l'action catholique, de la théologie et de la spiritualité, ce sont les points de vue prônés par les jésuites, surtout par les jésuites romains, qui s'imposèrent toujours davantage au cours du pontificat de Pie IX ⁵⁴⁸ ».

Cette politique est en quelque sorte la transposition, à l'intérieur de l'Église, de l'alliance de la monarchie et du tiers-état contre les prétentions de l'aristocratie, constituée par les évêques et les universités ⁵⁴⁹. Cette politique avait déjà prévalu lors de la Contre-Réforme, et les jésuites y avaient assumé un rôle important. Elle s'inspirait initialement des conceptions politiques élaborées au XIII^e siècle par Thomas d'Aquin, pour détourner au profit du Saint-Siège et au détri-

⁵⁴³ Montalembert et Dupanloup en sont les figures dominantes.

⁵⁴⁴ AUBERT, loc. cit., p. 252.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 245.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 261.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 306.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 286.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 288. Cf. plus haut, p. 96 s.

ment des prétentions impériales ou des mouvements hérétiques et populistes, les innovations [117] que constituaient alors l'aristotélisme, le mouvement communal et les royautés nationales.

Au XIXe siècle, la presse catholique assume en quelque sorte le rôle joué naguère par les ordres religieux. Le régime des concordats et l'importance du pouvoir des nonces ⁵⁵⁰ contribuent à isoler les gouvernements les uns des autres ; ils isolent aussi les évêchés et les universités, à la fois des gouvernements et des masses ⁵⁵¹. Cette stratégie est celle du « pouvoir indirect » ; elle appelle le thomisme comme son seul fondement idoine.

Cette doctrine débouche tôt ou tard sur la mise en question de la légitimité de droit divin à laquelle ont prétendu les empereurs, puis les princes. Cette contestation a été amorcée par les traditionalistes dans la première moitié du siècle. Sa formulation thomiste, qui est apparue assez tôt en Italie, a suscité une répression prompte et efficace, mais est parvenue à s'exprimer, non sans beaucoup de ménagements, dans *l'Essai de Taparelli* ⁵⁵², puis dans *la Civiltà* des premières années. La double pression de la diplomatie et de la question romaine la contiendront jusqu'à ce que Léon XIII en fasse sa politique et en exploite toutes les implications. Il deviendra alors clair qu'elle n'a rien de commun avec un véritable libéralisme.

On peut craindre, à l'occasion du concile du Vatican, que cette doctrine soit proclamée en même temps que celle de l'infaillibilité pontificale. En 1864, le Syllabus situait l'orthodoxie dans le choix entre le

⁵⁵⁰ Fornari, et son émule Pecci, sont formés à cette école. Cf. plus bas, Ch. V.

⁵⁵¹ Voir PICAVET, *Grande Encyclopédie*, art. Thomisme.

⁵⁵² Selon CURCI (*le Dissentiment*, p. 31), la réaction contre le légitimisme opportuniste et dogmatique issu du Congrès de Vienne fut amorcée par *l'Essai* de Taparelli. Quant à la théorie du droit divin des rois, elle aurait été inventée en Angleterre au début du XVIIe siècle, combattue par l'Église grâce à Bellarmin et Suarez, et retrouvée par le gallicanisme sous Louis XIV. (Ibid., p. 56) Cf. plus bas, p. 226-227.

pouvoir direct et le pouvoir indirect ⁵⁵³. Or, en 1867, lorsque Pie IX annonce son intention de convoquer un concile, on sait que celui-ci doit compléter et confirmer le Syllabus et adapter, pour combattre le « rationalisme », les mesures prises jadis à Trente contre le Protestantisme ⁵⁵⁴.

La consultation d'un certain nombre d'évêques a révélé qu'ils désirent vivement voir le Concile élaborer une doctrine sur les rapports entre l'Église et l'État qui tienne compte des suites de la Révolution. Par ailleurs, pour la première fois, les chefs d'État catholiques n'ont pas été invités ; leurs gouvernements sont pratiquement laïcisés, même en Autriche. [118] Cette circonstance est de nature à laisser au Concile une grande liberté dans l'étude de ces questions ⁵⁵⁵.

On ne voit guère trace dans l'Église, à l'époque de l'annonce du Concile, de cette variété de libéralisme catholique qui a tant favorisé l'ultramontanisme avant 1848. La coupure entre les catholiques, divisés en deux camps, s'est déplacée ; d'une part, libéraux plus ou moins anti-romains, d'autre part, conservateurs ultramontains. Il est vrai que l'expérience unique de la séparation des pouvoirs vécue par la Belgique a fait de ce pays le seul où « c'est le pape qui gouverne l'Église ⁵⁵⁶ ». À Rome, on n'est cependant pas prêt à prendre pour modèle une situation qui est tout au plus tolérée, et qui a la mauvaise fortune d'inspirer un cri de ralliement aux libéraux italiens tant honnis, lesquels vont réclamant « la liberta come nel Belgio ⁵⁵⁷ ».

On peut croire un moment que certains gouvernements vont intervenir par personnes interposées, inquiets d'un « pouvoir indirect » pouvant dorénavant invoquer son infailibilité. Il semble finalement que ce soit des clercs qui veulent faire intervenir les gouvernements. Döl-

⁵⁵³ Syllabus, 24. « L'Église n'a pas de droit d'employer la force ; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect. »

⁵⁵⁴ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 310.

⁵⁵⁵ AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, p. 313.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 237.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 240.

linger a rédigé une circulaire qui a été envoyée aux chefs d'État avant le Concile leur proposant de tenir une conférence préventive ⁵⁵⁸. On connaît par ailleurs les nombreuses tentatives que font les évêques français libéraux, dirigés par Dupanloup, pour amener le gouvernement à intervenir. Les pouvoirs préfèrent s'abstenir de tout geste qui puisse servir de prétexte à un reproche de partialité religieuse, et évitent d'intervenir directement et publiquement. Pour le gouvernement français, la situation peut sembler moins inquiétante ; la menace implicite et permanente de retirer ses troupes de Rome est de nature à tempérer les ambitions pontificales.

Que cette question ait été jugée fort importante, malgré cela, par les hommes d'État, nous en trouvons la preuve dans l'ouvrage qu'y a consacré, quelques années plus tard ⁵⁵⁹, Émile Ollivier, président du Conseil en France au moment du Concile.

Le Concile

Ce qu'Émile Ollivier met d'abord en lumière, c'est la continuité de la doctrine du « pouvoir indirect » de saint Thomas à Liberatore, en passant par les jésuites de la Contre-Réforme, principalement Bellarmine [119] et Suarez, puis par J. de Maistre et La Mennais. Elle implique une prééminence ecclésiastique telle que le Saint-Siège exige du pouvoir civil non seulement l'indépendance mais un statut privilégié. Les gallicans se sont traditionnellement opposés à cette doctrine, appuyés par la Faculté de Paris ⁵⁶⁰. De Bossuet jusqu'à Fleury et Affre, ils ont jugé que cette doctrine n'était qu'un subterfuge. D'ailleurs, ses propres propagandistes en étaient eux-mêmes très conscients, comme l'atteste, par exemple, cette remarque de Suarez ; « *Fere tota materia temporalis ad spiritualem finem ordinari potest, et illi subest, et*

⁵⁵⁸ Ibid., p. 321.

⁵⁵⁹ L'ouvrage est daté de 1879.

⁵⁶⁰ E. OLLIVIER, *l'Église et l'État*, p. 51-52.

sub illo respectu induit quamdam rationem spiritualis materiae, et ita potest ad leges canonicas pertinere ⁵⁶¹. »

La résistance des monarchies, épaulées par les Églises nationales, a été assez vigoureuse pour que dès le début du XVII^e siècle, le père Vitelleschi, général des jésuites, interdise à ses sujets de traiter de ces matières ⁵⁶². Complètement désuète au XVIII^e siècle, cette thèse a été reprise par J. de Maistre et, surtout, La Mennais. Les évêques français l'ont de nouveau dénoncée en 1826. À cause de la conjoncture politique, Grégoire XVI s'est contenté de continuer la politique d'accommodements et de reculs qui était celle de ses prédécesseurs en cette matière ⁵⁶³. Quelques jésuites, par contre, ainsi que dom Guéranger, continuent de s'y intéresser et mènent une véritable campagne en sa faveur depuis 1850.

L'adhésion à cette doctrine a été stimulée, après le concile de Trente, par l'essor de la monarchie pontificale. L'abaissement des évêques au profit d'un pouvoir pontifical s'appuyant sur le bas clergé et les masses laïques, consacré par le concile du Vatican, est de nature à la remettre en vogue. Aussi les gouvernements ont-ils dû au seul réalisme politique du cardinal Antonelli la suppression des schémas maximalistes préparés en cette matière par la commission politico-ecclésiastique, où l'influence du père Liberatore était grande ⁵⁶⁴.

La proclamation de l'infailibilité pontificale est de nature à donner à la doctrine du « pouvoir indirect » une force virtuellement beaucoup plus menaçante pour les gouvernements, comme le montrait déjà l'interprétation donnée par Schrader à la suite du *Syllabus* ⁵⁶⁵. On peut cependant trouver un élément positif dans le fait que la doctrine du « pouvoir indirect » est traditionnellement plus « démocratique » que la doctrine gallicane, et impose des limites au pouvoir des princes. Il est

⁵⁶¹ Cité *ibid.*, p. 46.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 392.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 72-73.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 531-532.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 535.

facile de [120] constater, d'autre part, que les papes n'usent pratiquement jamais du pouvoir qu'elle leur prête ⁵⁶⁶.

La conclusion générale de ce livre d'E. Ollivier, publié au début du règne de Léon XIII, l'année même de l'encyclique *Aeterni Patris*, laisse prévoir que la politique du nouveau pontife va rencontrer un accueil favorable chez les hommes d'État. On peut même dire qu'elle appelle cette politique, et en valorise d'avance les principaux thèmes. Il est essentiel pour les gouvernements de ménager l'Église, quelles que soient les craintes que ses ambitions puissent inspirer, parce qu'elle est le meilleur rempart de l'ordre social, la seule gardienne officielle de la morale publique.

Proclamant l'efficacité irremplaçable de l'Église dans cette tâche, Émile Ollivier trace un tableau sombre et apitoyé de la misère et de la pauvreté omniprésentes, et brandit le spectre de la révolution socialiste. Il faut aux masses une espérance. À moins qu'elles ne la trouvent dans la croyance en un paradis céleste, elles rechercheront un paradis sur terre, « et Dieu fasse que ce ne soit pas par le fer et par le feu ⁵⁶⁷ » !

⁵⁶⁶ E. OLLIVIER, *l'Église et l'État*, p. 538-542.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 538.

[121]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Deuxième partie

L'intervention de Léon XIII

[Retour à la table des matières](#)

[123]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Deuxième partie : L'intervention de Léon XIII

Chapitre V

Joachim Pecci

I. Sa vie

Jeunesse

[Retour à la table des matières](#)

Joachim Pecci naît à Carpineto ⁵⁶⁸ en 1810, dans une famille de la petite noblesse. Ses parents décident de placer leurs deux fils cadets, Joseph et Joachim, au Collège des jésuites de Viterbe, lorsque celui-ci est rouvert en 1818, à peine quatre ans après la reconstitution de la Compagnie ⁵⁶⁹.

Quelques années plus tard, en 1824, après avoir assisté à la mort de leur mère survenue à Rome, les deux frères se séparent. Joseph entre au noviciat des jésuites, tandis que Joachim, alors âgé de quatorze ans, est inscrit au Collège Romain qui rouvre ses portes, ayant été rendu l'année même à la Compagnie de Jésus.

⁵⁶⁸ Carpineto est un bourg du Latium, donc peu éloigné de Rome.

⁵⁶⁹ Le personnel comporte alors plusieurs jésuites rapatriés de Russie. T'SER-CLAES, le Pape Léon XIII, I, p. 36.

Dès cette première rentrée, le Collège accueille quatorze cents élèves. La direction en est confiée au père Taparelli d'Azeglio.

Pendant cinq ans, jusqu'à la mutation du père Taparelli à Naples, on y voit se développer un mouvement semi-clandestin en faveur du péripatétisme, dont nous avons déjà parlé ⁵⁷⁰.

Excellent élève, le jeune Joachim Pecci brille surtout en littérature et en sciences, où il se mérite des prix. Il doit aussi manifester des aptitudes pour la philosophie, puisque le père Taparelli le désigne bientôt comme répétiteur en logique et métaphysique au Collège germanique ⁵⁷¹. Dans [124] une lettre à son frère Charles, à Carpineto, le 12 novembre 1828, il prie celui-ci de lui faire tenir un exemplaire de la Somme Théologique qui se trouve dans la bibliothèque familiale, en lui précisant que son auteur est « l'archimandrite des théologiens ⁵⁷² ».

Sa correspondance ⁵⁷³ ne manifeste par ailleurs aucune préoccupation proprement intellectuelle ni, a fortiori, ce qu'on pourrait appeler des inquiétudes philosophiques. Dès ses années de collège, Joachim Pecci semble organiser sa vie en fonction d'un unique souci ; l'ambition de « réussir » et de faire briller le nom familial. Les lettres où il parle de sa soutenance de thèses de 1830 ne mentionnent que l'importance de cet événement pour sa carrière future, parce qu'il peut lui assurer des protecteurs. Son succès lui vaut d'ailleurs d'être reçu par un pre-

⁵⁷⁰ Cf. plus haut, p. 29 s.

⁵⁷¹ T'SERCLAES, loc. cit., p. 43. Léon XIII, lors d'une audience accordée au personnel du Collège Germanique, rappellera plus tard cet épisode de sa jeunesse. « Gratissima enimvero et jucundissima Nobis est illius temporis recordatio, quo Athe-naei Gregoriani scholas frequentavimus, et Aloisii Taparelli viri e S. J. clarissimi auctoritate, adjutores studiorum auditoribus philosophiae in Germanorum et Hungarorum Collegio dati sumus. » Cité par JACQUIN, *Taparelli*, p. 291, note 113.

⁵⁷² Lettre du 12 novembre 1828, dans BOYER D'AGEN, *la Jeunesse de Léon XIII*, p. 244.

⁵⁷³ Publiée par BOYER D'AGEN, *la Jeunesse de Léon VIII. Mgr Joachim Pecci (1838-1846). L'Épiscopat et le Cardinalat de Léon XIII*.

mier protecteur, Mgr Nicolai, qui lui apprend que la première condition de réussite consiste à faire de bonnes études ⁵⁷⁴.

Dorénavant, il met toutes ses énergies à se faire accepter à l'Académie des Nobles, voie normale pour accéder à la prélature ⁵⁷⁵, puis à y briller dans ses études de théologie et de droit canon, en se rappelant le conseil de son premier protecteur. S'il va dans le monde, pendant son passage à l'Académie, c'est essentiellement pour se ménager de nouvelles protections. En dehors de ces préoccupations de carrière, son intérêt le porte vers des collections de livres et d'armes à feu, à l'enrichissement desquelles il consacre apparemment tous ses loisirs. Au lendemain de son accession aux ordres mineurs, il assiste à une grande fête champêtre chez la princesse Borghèse, et semble lui accorder plus d'importance qu'aux cérémonies de la veille ⁵⁷⁶.

Son caractère se dessine déjà très nettement ; « un homme pratique, avisé, prudent, froid ⁵⁷⁷ ». En 1835, il participe à une soutenance coram sanctissima en présence du puissant cardinal Salla. Il y voit l'occasion rêvée d'assurer son avenir, et ne s'intéresse qu'à l'impression qu'il [125] réussira à créer ⁵⁷⁸. Ses études ont toujours comme principale signification, à ses yeux, d'être la voie d'accès à une carrière brillante. Il se méfie des sentiments, qui n'ont d'ailleurs guère de prise sur lui. La même année, devant la menace d'une épidémie de choléra qui s'avance vers Rome, il ne songe qu'à fuir. Il n'y parvient pas, et lorsqu'enfin le choléra sévit dans la ville, en 1837, il s'isole et prend mille précautions d'hygiène, tout en ne cachant pas son admiration

⁵⁷⁴ DES HOUX, *Histoire de Léon XIII*, p. 56.

⁵⁷⁵ Il doit d'ailleurs effectuer recherches et démarches pour établir les titres de noblesse de sa famille, qui sont obscurs. Voir DES HOUX, *Histoire de Léon XIII*, p. 6 s., et Lettres 115-116 dans BOYER D'AGEN, *la Jeunesse de Léon XIII*, p. 365.

⁵⁷⁶ DES HOUX, op. cit., p. 72. Voir la lettre qu'il écrit à cette occasion dans BOYER D'AGEN, *la Jeunesse de Léon XIII*, lettre 155, p. 402 s.

⁵⁷⁷ DES HOUX, op. cit., p. 85.

⁵⁷⁸ T'SERCLAES, le Pape Léon XIII, I, p. 46 ; BOYER D'AGEN, *la Jeunesse*, lettre 138, p. 385, et lettres 173-174, p. 418-419.

pour ceux - les jésuites en particulier - qui se dévouent aux soins des malades ⁵⁷⁹.

En décembre 1837, lorsqu'il se retire à Saint-André de Quirinal pour se préparer aux ordres majeurs, il éprouve une velléité de quitter le monde et d'entrer dans la Compagnie. Il a cependant tôt fait de chasser de son esprit ce mouvement de fervente émotion. Après avoir reçu les ordres dans les derniers jours de décembre, il est tout à sa carrière. « Je n'ai qu'un but, écrit-il à cette époque ; réussir et avancer, pour le renom de la famille ⁵⁸⁰ ». Les conditions pour y parvenir, dans la Rome pontificale, sont à ses yeux très simples ; avoir une bonne conduite, et s'assurer de puissantes protections ⁵⁸¹.

Tel est, au terme de sa période de formation, l'état d'esprit de celui qu'on présentera souvent comme le sauveur de la pensée dans le monde catholique ⁵⁸².

Pendant la période qui va de 1838 à sa nonciature en Belgique, il fait ses débuts dans l'administration pontificale. Après un stage dans un bureau romain, il est nommé déléгат successivement à Bénévent et à Pérouse ⁵⁸³. Son caractère et ses intérêts ne font que se confirmer. Sa correspondance avec sa famille est désormais exclusivement centrée sur son ambition de réussir.

À Bénévent, il est obsédé par son train, et somme ses frères de faire leur part pour la gloire de la famille en lui procurant des chevaux dignes de son rang. Il consacre plusieurs lettres à cette question, qui

⁵⁷⁹ DES HOUX, *Histoire*, p. 74 et 82.

⁵⁸⁰ BOYER D'AGEN, *la Jeunesse*, lettre 192, p. 434-435.

⁵⁸¹ Ibidem.

⁵⁸² FÜLOP-MILLER (*Leo XIII and Our Times*, p. 53) souligne cette absence apparente de ferveur religieuse ou intellectuelle chez le jeune Pecci, et constate que dans ce qu'on sait de ses préoccupations de jeunesse, centrées autour de l'ambition familiale, rien n'annonce la grandeur politique future. - Joachim Pecci partage avec son rival et ennemi, le cardinal Antonelli, « l'idée très italienne de fare una famiglia ». AUBERT, *le Pontifical de Pie IX*, p. 85.

⁵⁸³ On appelait « déléгат », dans les territoires pontificaux, le prélat chargé de l'administration civile.

est pour lui [126] capitale. Elles sont plus impératives que suppliantes, et il sera très froissé de constater que, son frère ayant décidé de lui envoyer des chevaux plutôt que l'argent demandé, l'un de ceux-ci est légèrement boiteux ⁵⁸⁴.

Toujours au nom de l'honneur de la famille, il se met à faire pression sur ses deux frères pour que l'un d'eux se marie et assure ainsi la postérité de la famille. Le lustre que le jeune prélat s'apprête à donner au nom familial ne doit pas s'éteindre avec sa génération. Il donne en exemple sa propre réussite ; il a dû y sacrifier la possibilité d'avoir une progéniture. Il incombe donc maintenant aux autres d'y pourvoir ⁵⁸⁵.

Demandes d'argent accompagnées d'états comptables fastidieux, et rapports minutieux sur l'état de sa santé et de sa carrière, toujours au nom d'ambitions dont la réalisation ne pourra que profiter à la famille, forment le contenu de sa correspondance intime.

Cette période renferme un incident qui est sans doute à l'origine de ce qui sera chez lui une véritable obsession des sectes ⁵⁸⁶. Lorsqu'il assume l'administration du Bénévent, il entreprend, non sans succès, de réprimer le banditisme et la contrebande qui y fleurissent. On arrête un jour un individu dont on est certain qu'il est un des dirigeants de cette « mafia ». Cependant, à cause du caractère secret des réseaux auxquels il se rattache, on ne parviendra pas à prouver sa culpabilité et on devra le relâcher. C'est le premier échec que subit Joachim Pecci dans sa carrière, la première fois qu'il a conscience d'avoir été bafoué. Il n'est pas près de l'oublier, et les « sectes » vont être dorénavant l'une de ses « bêtes noires ».

Avant l'expérience de la nonciature à Bruxelles, en 1842, Joachim Pecci partage, en politique, les opinions qui prévalent dans la Rome pontificale. Sa correspondance révèle en lui un homme dont les options

⁵⁸⁴ Lettres 19 et 22 dans BOYER D'AGEN, Mgr J. Pecci, p. 245 et 248.

⁵⁸⁵ Lettre 31, *ibid.*, p. 255-256, et lettres « réservées » citées en note.

⁵⁸⁶ L'identification systématique du socialisme aux « sectes » sera une constante chez Léon XIII. Cf. plus bas, p. 166 et 169.

sont spontanément en accord avec les intérêts de la caste dont il est issu ; petite noblesse dont la carrière est traditionnellement liée au service du Saint-Siège. Son adhésion aux objectifs fondamentaux de la politique pontificale est absolue, et le demeurera d'ailleurs toujours par la suite, malgré les apparences. S'il exprime, à l'occasion, des réserves à cet égard, ce n'est pas qu'il mette en question la suprématie pontificale et la nécessité d'un gouvernement absolutiste, mais, au contraire, parce qu'il estime qu'une certaine politique à court terme est de nature à desservir ces objectifs permanents.

[127]

Dans une lettre écrite au moment où lui parviennent les échos des Journées de Juillet, il laisse poindre une certaine réserve à l'égard de la politique de Charles X ; tout simplement, il estime que le roi a été malhabile et provocant, et a donc mal servi sa propre cause ⁵⁸⁷. De même, au moment de l'élection de Grégoire XVI, il ne cache pas sa déception ; c'est la victoire du candidat de Metternich qui l'attriste, et le rôle que ce dernier a pu jouer dans l'élection du chef de l'Église. Peu après, il exulte quand Grégoire XVI appelle les troupes autrichiennes pour rétablir l'ordre dans ses territoires ⁵⁸⁸.

Il manifeste un grand zèle dans sa tâche d'administrateur et réproouve ses collègues négligents, ou réfractaires aux innovations nécessaires, parce qu'il estime que la meilleure justification d'un pouvoir est encore la qualité de l'administration qu'il assure à ses sujets.

⁵⁸⁷ Voir lettre 65 dans BOYER D'AGEN, *la Jeunesse*, p. 283-285.

⁵⁸⁸ DES HOUX, *Histoire*, p. 63-66. À propos de cette attitude de celui qui sera le pape du « ralliement », Hayward reconnaît que « la contradiction est peut-être plus apparente que réelle car Léon XIII, très imbu du principe d'autorité, ne fut jamais le pape libéral qu'une légende a voulu représenter ». Léon XIII, p. 50.

Nonce à Bruxelles

Avant son séjour belge, rien, chez lui, ne reflète la moindre influence de ce libéralisme catholique dont La Mennais et Montalembert sont déjà les chefs de file en France, Ventura, Gioberti et Rosmini, en Italie ⁵⁸⁹. C'est la nonciature à Bruxelles qui lui offrira l'occasion d'un contact avec ce courant libéral, et aura ainsi d'importantes conséquences sur ses attitudes ultérieures. La Belgique libérale est pour lui une révélation.

Il y découvre la possibilité, pour l'Église, d'exercer un « pouvoir direct sur les foules, sans se soucier des chefs de l'État, si ce n'est pour exiger d'eux la plénitude de sa liberté ⁵⁹⁰ », et d'exercer une pression efficace sur un gouvernement civil quel qu'il soit, comme « puissance du dehors ». Il y découvre aussi les dangers que recèle le libéralisme pour la doctrine et la discipline ecclésiastiques, qu'une telle situation oblige à renforcer, les pouvoirs publics n'y assumant plus aucun rôle d'appoint. Enfin, il y voit la confirmation des inconvénients d'un régime de séparation de l'État et de l'Église, qui prive celle-ci de sa suprématie.

Son prédécesseur et mentor, Mgr Fornari, lui apprendra les arcanes de la nouvelle stratégie qui s'élabore déjà très empiriquement dans la diplomatie [128] pontificale, pour tirer profit de la situation nouvelle. Rome apprécie la grande liberté qu'elle gagne à négocier directement avec les gouvernements par-dessus la tête des évêques, et qui lui permet en retour de mettre les évêques au pas sans craindre que le gouvernement ne leur offre son appui. C'est toute une nouvelle conception de l'exercice de l'autorité pontificale qui est en train de

⁵⁸⁹ À cette époque, note ironiquement Des Houx, le libéralisme n'avait d'existence, en territoire romain, que « dans les cartons de l'index ». *Histoire*, p. 135.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 132 ; voir aussi p. 138-139.

s'élaborer dans les faits depuis le Concordat de 1801, et tendra à inspirer de plus en plus la politique romaine ⁵⁹¹.

Le jeune nonce pousse assez loin l'exploration de ce nouvel univers. Il est admis dans l'intimité de la famille royale, qui est hérétique. Il se lie d'amitié avec Gioberti, le héraut du libéralisme catholique italien, qui s'est exilé en Belgique. Il fait la connaissance des chefs du « catholicisme social » tant français que belges. Il observe pour la première fois ce qu'est une société industrielle. Il est naturellement amené à s'interroger sur l'interprétation que l'Église devrait se donner de l'évolution de la société, et sur les attitudes qu'elle devrait adopter. La querelle qui éclate alors entre les jésuites de Namur et l'Université de Louvain lui donne l'occasion de mesurer l'importance d'avoir une position philosophique ferme et cohérente pour répondre à ces interrogations.

Peu après son arrivée à Bruxelles, il attire l'attention du cardinal-évêque de Malines sur certaines positions philosophiques professées à Louvain, qui présentent des traits inquiétants ⁵⁹². Il fait part de sa démarche à Mgr Fornari, lequel l'en félicite, tout en lui apprenant que, dès 1842, il a déjà lui-même déféré à Rome les oeuvres de Ubaghs et Tits, accompagnées de nombreuses observations, afin qu'elles soient soumises à l'Index. Le nonce à Paris lui recommande instamment de ménager les évêques belges, qui sont inconscients du danger, à l'exception, peut-être, de celui de Gand, et qui sont très jaloux du prestige de leur université ⁵⁹³.

C'est en 1845 que la crise éclate. Les jésuites de Namur décident de concurrencer l'enseignement philosophique de Louvain, et d'offrir un enseignement de même niveau, mais romain et scolastique, laissant

⁵⁹¹ Voir AUBERT, *le Pontificat de Pie IX*, Ch. IX. Il s'agit encore d'une tactique. Ce sera l'oeuvre du thomisme d'en faire une politique fondée en doctrine.

⁵⁹² L'enseignement philosophique de Louvain, influencé par Gioberti, est à la fois traditionaliste et ontologiste. Cf. plus haut, p. 58-59 et 61 s.

⁵⁹³ Voir T'SERCLAES, *le Pape Léon XIII*, I, p. 96 s., qui cite cette lettre de Fornari.

planer des doutes sur l'orthodoxie de l'enseignement lovanien. L'Université, appuyée par les évêques, réagit vivement, et le nonce est appelé à s'en mêler.

[129]

Son intervention forcée est pour lui l'occasion de mesurer l'importance qu'il y a à adopter une doctrine philosophique qui soit en accord, dans ses principes, avec les dogmes et la tradition de l'Église ; de mesurer, aussi, les dangers que présente la coexistence, dans l'Église, d'idéologies incompatibles entre elles. L'antipathie dorénavant marquée qu'il éprouve pour l'ontologisme est avivée par un incident diplomatique-universitaire qui l'humilie profondément, et contribue à l'interruption brusque de sa carrière diplomatique.

En plein coeur de la querelle entre Louvain et les jésuites, le nonce s'est mis d'accord avec le recteur de l'Université pour y effectuer une visite ; il y voit l'occasion d'établir des contacts et de voir de près comment les choses s'y passent. Il est un peu surpris, en arrivant à l'Université, de constater qu'on lui a préparé un accueil fort solennel. On lui réserve une réception officielle, devant tout le corps académique, avec harangues auxquelles il est bien forcé de répondre par des félicitations et des encouragements, et l'on s'empresse d'entourer cet événement d'une grande publicité.

Il ne tarde pas à se rendre compte du piège où il est tombé ; cette visite a été utilisée comme un symbole de l'appui du Saint-Siège à l'Université. Il évoque alors, penaud, cet événement dans une lettre à Fornari. Celui-ci ne lui ménage pas les remontrances ; l'affaire fait du bruit jusqu'à Rome, où les jésuites se sont empressés de la faire connaître ⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ Voir DES HOUX, *Histoire de Léon XIII*, p. 151 s., et GUILLERMIN, *Vie et Pontificat de S. S. Léon XIII*, I, p. 58-59. La lettre de Fornari est reproduite dans BOYER D'AGEN, *Mgr J. Pecci*, p. 347-348 (lettre 123).

Par la suite, il va poursuivre l'ontologisme jusque dans ses derniers retranchements rosminiens ⁵⁹⁵. En outre, il va dorénavant redoubler de prudence, toutes les fois qu'on semblera vouloir le compromettre dans un différend quelconque. L'abstention de prendre parti sera sa règle d'or jusqu'à ce qu'il ceigne la tiare.

Évêque de Pérouse

Sa nomination à l'évêché de Pérouse ressemble fort à une disgrâce. Pour la rendre plus acceptable, on lui promet pour bientôt le chapeau de cardinal, que ce siège ne comporte habituellement pas ⁵⁹⁶. Il semble bien [130] que Fornari n'a pas formulé que des éloges à son sujet, et le secrétaire d'État Lambruschini ne l'a pas en très haute estime ⁵⁹⁷.

Son immersion dans la querelle philosophique belge a-t-elle réveillé les préoccupations à la fois pédagogiques, disciplinaires et politiques qui ont jadis conduit ses maîtres jésuites du Collège Romain à tenter de remettre en honneur la philosophie de saint Thomas d'Aquin ? Toujours est-il qu'un de ses premiers gestes, à son arrivée à Pérouse, est

⁵⁹⁵ Cf. plus bas, p. 156, note 81.

⁵⁹⁶ Il s'agit clairement d'une interruption de sa carrière diplomatique. La nonciature belge débouchait normalement sur une nonciature de première classe. Il se fait une raison, comme en témoigne une lettre à son frère Jean-Baptiste, datée du 9 novembre 1845 ; « Je me trouverai à Pérouse, pour les conséquences honorifiques de ma carrière, comme si j'avais été à Vienne où à Paris. J'en aurai avantage, pour la santé et pour la bourse. Cette carrière des nonciatures est belle, bonne et brillante ; mais, pour s'y maintenir avec éclat, il faudrait que notre Gouvernement donnât des appointements meilleurs... » Lettre 151, dans BOYER D'AGEN, *Mgr Pecci*, p. 392.

⁵⁹⁷ Sa nonciature est un échec, et il est rappelé après deux ans à la demande du gouvernement. L'ambassadeur d'Autriche a porté sur lui un jugement sévère, lui reprochant son inexpérience et sa naïveté passive dans la crise scolaire comme dans l'affaire de Louvain. Voir FÜLOP-MILLER, *Leo XIII and Our Times*, p. 55.

de réorganiser les études dans son séminaire et d'y introduire des manuels thomistes ⁵⁹⁸.

Il va bientôt recevoir dans cette entreprise le précieux concours de son frère Joseph. Les jésuites ayant été supprimés à la suite de la révolution romaine, celui-ci se retire à Pérouse où il est immédiatement chargé de l'enseignement de la philosophie au séminaire ⁵⁹⁹.

Fidèle à un goût qu'il ne perdra jamais, le nouvel évêque insiste pour que tout l'enseignement s'inspire de la doctrine de saint Thomas, et pour qu'on utilise couramment la méthode scolastique, avec disputes publiques et argumentations en forme. Il a jadis brillé dans ces exercices, au Collège Romain, sous la direction du père Perrone ⁶⁰⁰. Il adore l'apparat des disputes solennelles, et continuera de s'y intéresser, plus tard, au Vatican. « L'évêque assistait silencieux, souriant discrètement, à ces pacifiques combats de syllogismes. Il se félicitait des progrès si facilement obtenus en des intelligences naïves et encore incultes, grâce à la logique quasi mécanique du raisonnement déductif ⁶⁰¹. »

Il a ses favoris, parmi les jeunes séminaristes dont il veille à la formation. Ils formeront peu à peu sa cour, et l'un d'eux au moins, François Satolli, sera parmi les professeurs thomistes à qui il confiera plus tard une chaire à Rome ⁶⁰².

[131]

Dès 1848, il caresse le projet de fonder une « académie » thomiste. Le projet ne sera réalisé qu'en 1871, et ne semble pas avoir connu un très grand succès. Ce sont les troubles de 1859 qui retardent sa mise

⁵⁹⁸ Il supprime le manuel cartésien de l'Autrichien Storchenau, qui est alors en usage. Voir JACQUIN, *Taparelli*, p. 292, note 118. Cf. plus haut, p. 10, n. 38.

⁵⁹⁹ Voir T'SERCLAES, *le Pape Léon XIII*, I, p. 147. Joseph Pecci a été converti au thomisme par S. Sordi (cf. plus haut, p. 34), avec qui il reste lié depuis 1830. Voir DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, p. 56.

⁶⁰⁰ T'SERCLAES, *Ibid.*, I, p. 41-42.

⁶⁰¹ DES HOUX, *Histoire de Léon XIII*, p. 199.

⁶⁰² Cf. plus bas, p. 155.

en marche, alors que structures et programmes sont déjà arrêtés. Le sujet d'étude doit être un article de la Somme. Après l'exposé de la doctrine, on présentera les preuves et les réponses aux objections, puis on en fera l'application aux problèmes modernes ⁶⁰³. On est frappé, note Des Houx, par le contraste « entre la rigueur de la philosophie médiévale... et la largeur déjà toute moderne de son esprit assoupli au contact du monde ⁶⁰⁴ »... Il est vrai, ajoute-t-il malicieusement, que « la politique de saint Thomas est beaucoup plus accommodante que sa théologie et sa philosophie ⁶⁰⁵ ».

Joseph Pecci n'a jamais éprouvé la moindre sympathie pour la version suarézienne du thomisme. Le bruit a même couru à Rome qu'il n'a pas eu envie de réintégrer la Compagnie de Jésus à son rétablissement en 1850, à cause de son peu de sympathie pour ce maître ⁶⁰⁶. Il semble faire figure, à Pérouse, d'absolutiste farouche, ce qui suffit à expliquer son aversion pour un précurseur théocratique du suffrage universel ⁶⁰⁷. Le thomisme qu'on professe à Pérouse n'est pourtant pas entièrement exempt d'éléments suaréziens, puisque la parution en 1860-1863 de la *Philosophia Christiana* de Sanseverino semble avoir déclenché une nouvelle épuration antisuarézienne dans l'enseignement pérugien ⁶⁰⁸.

Au concile du Vatican, le cardinal Pecci n'abandonne sa singulière discrétion que pour une cause philosophique ; il mène une véritable campagne contre l'ontologisme. En accord avec son collègue Riario Sforza, cardinal-archevêque de Naples, il a préparé une réfutation de

⁶⁰³ O'REILLY, *Vie de Léon XIII*, III, Ch. 1er, p. 135 s.

⁶⁰⁴ DES HOUX, *Histoire*, p. 200.

⁶⁰⁵ Ibid.

⁶⁰⁶ SAITTA, *Le origini del neo-tomismo*, p. 247.

⁶⁰⁷ DES HOUX, *Histoire*, p. 244. Il cite une lettre de Joseph où celui-ci ne cache pas l'enthousiasme que lui inspire la répression exercée par les troupes pontificales sur Pérouse révoltée, en 1859.

⁶⁰⁸ Voir BESSE, *Deux centres*, p. 246. La parution de cet ouvrage suscite une polémique de la part des cartésiens et des rosminiens, mais le pape exprime bientôt son approbation.

l'ontologisme dont le texte doit être soumis au Concile, et que le pape a lu avec intérêt. Faute de temps pour étudier ce problème à fond, il ne parvient pas à rallier une majorité en faveur d'une condamnation immédiate. Il rédige alors à la hâte une courte formule de condamnation concernant la « vision en Dieu » ; le Concile est levé avant qu'il puisse la soumettre au vote ⁶⁰⁹.

[132]

Rigide discipline scolastique et thomiste imposée dans son séminaire, vaine intervention contre l'ontologisme au Concile ; ce sont là les seuls gestes à portée philosophique qu'on puisse déceler pendant les trente-deux années de son épiscopat de Pérouse, chez celui qui, à peine élu pape, va poser un geste inédit dans toute l'histoire de l'Église, en réglementant positivement et rigoureusement l'activité philosophique dans le monde catholique. Ce sont de maigres prodromes.

Pour tenter de comprendre l'intérêt capital qu'il accordera à l'imposition du thomisme comme doctrine commune dans l'Église, il faut élargir notre champ d'observation jusqu'à constater comment, chez ce politique ambitieux et ce diplomate à la fois intraitable et subtil, les problèmes qu'il juge essentiels, ceux qui l'intéressent vraiment, le conduisent par une sorte de convergence au thomisme, et lui font graduellement reconnaître dans cette doctrine la base indispensable de cette « grande politique » qu'il rêve de mener.

⁶⁰⁹ BESSE, *Ibid.*, p. 247. Cf. plus haut, p. 63-64.

II. Ses conceptions doctrinales et politiques

Longue maturation

Joachim Pecci est un homme d'ordre. Le « bon élève » des jésuites est devenu tout naturellement un administrateur méticuleux, à la fois souple et autoritaire, avare de sentiments. Il se méfie du lyrisme et de la spontanéité ⁶¹⁰. On l'a souvent dit ; cet homme n'avait rien d'un libéral ⁶¹¹. Avec ses dispositions d'intelligence et de caractère, il sera toujours profondément allergique à tout libéralisme, et d'abord au libéralisme doctrinal. Derrière l'ontologisme contre lequel il s'acharne, il perçoit bien le « spiritualisme » de la tradition augustinienne, réfractaire à une police doctrinale efficace.

Il n'est guère plus libéral en politique. Jamais aucun indice, chez lui, qu'il ait été sujet à ces bouffées de chaleur libertaire, à ce mouvement de confiance ému dans l'homme qui rend sympathiques tant de figures du [133] catholicisme de l'époque, de La Mennais à Ventura, de Acton à Döllinger, qu'on sent vibrer avec pudeur chez un Taparelli, qu'on retrouve, naïf et velléitaire, chez Pie IX.

Tout au plus décèle-t-on chez Joachim Pecci une certaine sensibilité au nationalisme italien et, par là, à certains aspects bien particuliers du libéralisme politique. Son amitié pour Gioberti, la facilité avec

⁶¹⁰ Il garde toute sa vie le goût de la versification. Le moins qu'on puisse dire est que ses poèmes ne sont guère bouleversants. Lorsque l'émotion perce, comme dans le poème où il chante le jeune Boccali, son expression est infantile et maladroite. Voir ce poème de 1873 dans DES HOUX, *Histoire*, p. 201.

⁶¹¹ HAYWARD, *Léon XIII*, p. 50. Cf. plus haut, p. 127, note 21. « On peut... penser que ce pape étiqueté « de gauche » était en réalité cette chose rare ; un très intelligent conservateur... » PICHON, *Léon XIII*, p. 105. DANIEL-ROPS (*Un combat pour Dieu*, p. 72) estime que son « libéralisme » consistait à imposer plus efficacement l'autorité de l'Église. En se proclamant rempart des pouvoirs établis, l'Église demandait une place partout.

laquelle il établit des rapports avec les administrateurs piémontais à Pérouse après 1860, en témoignent. Il est certain, par ailleurs, qu'il n'était pas indifférent au fait que saint Thomas d'Aquin était italien ⁶¹².

Cet homme d'ordre était cependant aussi un homme d'Église, doublé d'un politique ambitieux et clairvoyant. Son séjour en Belgique avait commencé à nuancer ses convictions absolutistes. Après son retour en Italie en 1847, il est convaincu que la situation de l'Église est virtuellement plus forte en Belgique libérale qu'en Autriche joséphiste. L'adhésion de l'Église, sous la pression des monarchies, à la doctrine de l'absolutisme de droit divin, n'a servi qu'à la rendre impuissante en face des princes très catholiques. D'autre part, l'absolutisme est devenu odieux aux populations, y compris celle des territoires pontificaux, et l'appui inconditionnel de l'Église à cette forme de gouvernement, dans ses territoires comme à l'extérieur, ne peut que lui faire perdre le peu d'audience qu'elle conserve.

Dans l'euphorie qui suit l'élection de Pie IX, le jeune évêque de Pérouse accueille chaleureusement et ostensiblement, dans son palais épiscopal, le héros du libéralisme catholique italien, Vincenzo Gioberti, avec lequel il s'est lié en Belgique. Gioberti effectue alors une rentrée

⁶¹² Ce sentiment a joué un rôle important chez les premiers thomistes italiens. Cf. plus haut, p. 105 s. il est peu manifeste chez le futur Léon XIII, qui l'invoque plutôt comme argument contre les prétentions des rosminiens et autres nationalistes. Cf. plus bas, p. 142. Hayward remarque qu'on serait « bien en peine de trouver dans l'attitude du cardinal Pecci, au moment où s'affirmait le grand mouvement en faveur de l'unité italienne, quoi que ce soit qui puisse ressembler, même de loin, à un élan de patriotisme italien au sens où on l'entendrait aujourd'hui ». Léon XIII, p. 63. L'Italie, pour Joachim Pecci, c'est le Saint-Siège. En ce sens, il reconnaît en saint Thomas un vrai compatriote. (Leur situation familiale comporte d'ailleurs de frappantes analogies.) « C'est, en effet, aux Pontifes Romains que l'Italie doit se reconnaître redevable de la gloire solide et de la grandeur dont elle a brillé au milieu des autres nations. » (Inscrutabili, dans Actes, 1, 15.) Nous désignerons par Actes, les Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1886-1933. Texte latin avec texte français en regard. La série comporte sept volumes, dont le dernier est intitulé Actes de Léon XIII.

trionphale d'exil. La politique pratiquée jusqu'alors par le nouveau pape, célébrée d'ailleurs par Mgr Pecci, justifie tous les espoirs.

[134]

Le jeune évêque semble avoir commis là une imprudence, un de ces gestes compromettants qu'il s'appliquera toute sa vie à éviter. Fut-il suspendu « a pontificalibus » pendant quelques semaines ⁶¹³ ? Quoiqu'il en soit, c'est déjà la rupture entre lui et le cardinal Antonelli, dont l'influence sur le pape va bientôt l'emporter. Il ne cache d'ailleurs pas sa froideur à l'égard de la politique rétrograde et répressive que pratique bientôt Antonelli, après le retour du pape à Rome. Cela lui vaut de vivre dans une semi-disgrâce qui durera jusqu'à la mort du Secrétaire d'État ⁶¹⁴.

Pour Mgr Pecci, la politique désormais adoptée par Rome équivaut à de la provocation ; elle ne peut que pousser le peuple italien à désirer la fin du pouvoir des prêtres. Il soupçonne même cette politique d'être inspirée par le défaitisme ; il s'agirait, par exemple, pour l'administration pontificale, de s'abstenir de toute dépense, le Saint-Siège devant accumuler le plus de liquidités possible en prévision de son éviction prochaine ⁶¹⁵. Dans le diocèse de Pérouse, on pratique systématiquement la politique inverse. L'évêque se soucie beaucoup du progrès matériel dans le diocèse, et met tout en oeuvre pour y implanter un clergé bien discipliné et instruit.

Le contraste entre la répression sauvage qui s'abat sur les révolutionnaires de Pérouse en 1859 et le comportement correct des troupes piémontaises qui s'y installent définitivement peu après, achèvent de le détacher de la politique suivie par Rome ⁶¹⁶. La réputation de libéral et d'opposant qui est déjà la sienne va faciliter son adaptation à la nouvelle situation, Dix ans avant Rome, Pérouse cesse d'être territoire

⁶¹³ DES HOUS, *Histoire*, p. 185.

⁶¹⁴ T'SERCLAES, *le Pape Léon XIII*, I, p. 167.

⁶¹⁵ DES HOUS, *Ibid.*, p. 208.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 222 s.

pontifical, et son évêque va faire une expérience anticipée de la situation qui sera celle du Saint-Siège à Rome à compter de 1870.

Pendant tous ces événements, il n'a pas abandonné sa réserve. À l'arrivée des troupes pontificales, il s'est enfermé dans son palais et n'en est sorti que deux jours plus tard. Il s'est abstenu de toute intervention, ne serait-ce que pour tempérer la répression. On le lui reprochera d'ailleurs plus tard.

Il fait de même à l'arrivée des Piémontais, et se montre ensuite, avec eux, « discret, neutre, ferme ⁶¹⁷ ». Bientôt, cependant, il fraternise avec le général Carini, ex-garibaldien qui exerce le commandement. Le fils de celui-ci, entré dans les ordres, sera plus tard un protégé de Léon XIII. [135] Et en 1861, l'évêque autorise la tenue d'un service solennel à la mort de Cavour.

Il est en relation avec l'évêché d'Orléans, et pratique même l'échange de séminaristes avec le diocèse dirigé par Mgr Dupanloup. Pendant son séjour en Belgique, il a pris contact avec des représentants du catholicisme libéral français, et s'est intéressé au mouvement des oeuvres comme la Sainte-Enfance et les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, qui favorisent la pénétration de l'Église dans les familles et dans les milieux populaires. Ces sympathies ont graduellement renforcé sa réputation d'opposant libéral ; sans l'encourager directement, il ne fait rien pour la démentir.

Par contre, dès que la doctrine est en cause, il réagit avec vigueur. Pour hâter la laïcisation des territoires pontificaux annexés, les Piémontais ne se privent pas d'attaquer la religion romaine, et tentent même d'importer le protestantisme en Italie, avec l'appui des Anglais. D'autre part, le renanisme fait son apparition. Devant ces menaces, l'évêque réagit par un mandement où il insiste sur les dangers que présentent ces déviations pour « tout principe de morale et de saine politique ». Le rationalisme et le naturalisme issus du protestantisme en-

⁶¹⁷ Ibid., p. 258.

gendrent tôt ou tard l'athéisme, affirme-t-il, et aboutissent finalement au « renversement de tout ordre moral et politique ⁶¹⁸ ».

Avec l'aide du comte Joseph Conestabile, il parvient à donner une certaine cohérence à un « parti pontifical » qui lui permet de faire pression sur le gouvernement. Il est en relation de plus en plus étroite avec les mouvements laïcs et les évêchés belge et français, et avec des libéraux modérés qui sont connus pour leur opposition à la politique suivie par Antonelli.

Dans la pratique, il tient à ne pas couper les ponts avec les deux tendances extrêmes du libéralisme et de l'ultramontanisme. Au plan des principes, il demeure cependant d'une intransigeance absolue. Dans un mandement de 1864, il adopte des positions à peu près identiques à celles que Pie IX va proclamer quelques mois plus tard dans son fameux Syllabus, causant un grand scandale chez les catholiques libéraux. Certes, le ton du mandement est différent, son style, moins féroce que celui du pape, et la référence constante aux conséquences sociales est conforme à l'orientation, politique avant tout, de l'évêque de Pérouse.

On y trouve pourtant la même condamnation sans appel de la liberté de conscience et de religion, de la religion naturelle et de la religion « privée », des libertés civiles, particulièrement chères aux libéraux, de [136] parole, de pensée et de presse. Le cardinal Pecci évite pourtant de condamner en bloc la civilisation moderne, comme Pie IX s'apprête à le faire dans le dernier article du Syllabus. Pour l'évêque de Pérouse, entre l'Église, gardienne séculaire de la civilisation, et ce qu'on appelle la civilisation moderne, il ne peut y avoir qu'un malentendu ⁶¹⁹.

Le contraste entre ce langage et celui que le pape s'apprête à utiliser est de nature à faire passer l'évêque de Pérouse pour tiède aux yeux des intransigeants, et confirme sa réputation de frondeur.

⁶¹⁸ Cité par DES HOUS, *Ibid.*, p. 297. Son apologétique « sociale » se précise déjà.

⁶¹⁹ C'est le thème de son dernier mandement. Cf. plus bas, p. 138.

À cette époque, il fait même quelques concessions apparentes au régime de séparation. Il formule plusieurs protestations officielles contre la conscription des clercs, l'inspection académique des séminaires, et l'introduction du mariage civil, où il ne dédaigne pas d'invoquer les libertés garanties par les lois. Ceux qui veulent y voir une concession à l'« esprit moderne » vont être détrompés sous peu.

Dans un mandement de 1867, il proclame haut et clair sa conception des rapports qui doivent exister entre l'Église et l'État ; c'est la traditionnelle doctrine du « pouvoir indirect », codifiée par l'école thomiste. Il y proclame d'abord l'exclusivité absolue des clercs dans le gouvernement de l'Église. Celle-ci est non seulement indépendante du pouvoir civil, mais supérieure à lui en vertu du principe que tous les laïcs doivent être soumis aux clercs. Il dénonce le gallicanisme sous toutes ses formes, mais aussi, avec une vigueur égale, le libéralisme qui prétend faire relever l'Église du droit commun. La distinction nette des pouvoirs civil et religieux, et la subordination du premier au second, sont les conditions indispensables de toute véritable civilisation. L'idée d'une « séparation » de ces deux pouvoirs est caractéristique de cette « civilisation moderne » qui a été condamnée par le Syllabus ⁶²⁰.

Seul son souci d'éviter les explosions verbales familières à Rome peut encourager dans leur conviction ceux qui veulent à tout prix voir en lui l'homme de la réconciliation. Son renom croissant à l'étranger n'en fait pas moins un libéral, et Pérouse passe alors pour être « la capitale des jeunes conciliateurs ⁶²¹ ».

*
* *

Au Concile, il est la discrétion et la réserve même. Silencieux, il vote toujours avec la majorité. Jamais on ne le voit dans ces salons romains où l'on se réunit, sous l'égide des grandes dames qu'on surnom-

⁶²⁰ Voir DES HOUX, *Histoire*, p. 319.

⁶²¹ Ibid., p. 330.

me les « mères de l'Église », pour conspirer contre Pie IX. Il se garde même de [137] participer aux nombreuses réunions que tiennent les membres de la minorité. Cette distance lui permet de conserver la confiance des libéraux sans se compromettre ; la réserve qu'il a toujours manifestée à l'endroit de la politique d'Antonelli, et la légende qui est née de cette opposition, suffisent à les rassurer sur son compte.

Résolument infaillibiliste, et intransigeant sur la question de la suprématie pontificale, il ne prise guère les tentatives de ses prétendus « alliés » français pour faire intervenir le cabinet d'Émile Ollivier dans le déroulement du Concile, afin d'empêcher la proclamation de l'infaillibilité pontificale. Non seulement il ne partage pas leurs convictions libérales, mais il est aux antipodes du gallicanisme des Maret, Darboy et Dupanloup.

Par ailleurs, il ne semble pas avoir prisé la disposition révolutionnaire qu'a introduite dans la marche du Concile le règlement promulgué avant même son ouverture par le pape, et qui remplace la règle traditionnelle de l'unanimité morale, qui régnait à Trente, par celle de la majorité. Cette concession apparente de Pie IX aux évêques libéraux s'appuie, certes, sur un calcul rassurant, le pape ayant procédé au préalable à un sondage des opinions épiscopales. Pourtant, cette innovation ne contredit-elle pas l'article 60 du Syllabus et ne pose-t-elle pas un problème théologique insoluble ⁶²² ? Comment concevoir que l'inspiration qui est censée assister les pères conciliaires soit sélective et ne se manifeste finalement que par la loi du nombre ⁶²³ ?

Au cours de la période qui va du Concile à son élection, on voit s'organiser une véritable campagne de propagande en sa faveur, à laquelle il semble extérieurement parfaitement étranger. Si l'on se rappelle son caractère et ses aspirations, on peut supposer qu'il ne laisse pour-

⁶²² *Syllabus*, 60 ; « L'autorité n'est rien d'autre que la somme du nombre et des forces matérielles. » Les thomistes ont toujours été singulièrement prévenus contre le conciliarisme. Cf. plus bas, p. 214 s.

⁶²³ DES HOUX, *Ibid.*, p. 344.

tant rien au hasard. Ce mouvement de sympathie, alimenté par des gens comme le vicomte de Maguelone, correspondant de l'Univers, puis par Louis Teste, correspondant de Paris-Jour ⁶²⁴, par le journal de Mgr Dupanloup et, à la fin, par un véritable bureau de propagande animé par Galimberti et le jeune comte Conestabile, s'appuie toujours sur l'image ambiguë du modéré, en qui on veut voir l'homme qui pourra effectuer la réconciliation du Saint-Siège avec l'Italie ⁶²⁵.

[138]

S'il ne fait rien pour démentir ou atténuer ces attentes, il ne fait jamais la moindre concession au niveau des principes. Lors de son jubilé, qui coïncide avec celui de Pie IX, il prononce une homélie où il proclame ses convictions infaillibilistes et ultramontaines. Il ne transige pas sur les prérogatives du Souverain Pontife. « Tous les princes et tous les peuples lui sont soumis sans exception d'aucune sorte ⁶²⁶. »

En 1877, lorsque Pie IX, qui lui a déjà refusé deux charges importantes et lucratives qu'il a postulées, le nomme camerlingue, il n'est pas certain qu'il faille y voir la fin de sa « disgrâce déguisée », facilitée par la mort d'Antonelli ⁶²⁷. Ce poste honorifique, si l'on se fie aux précédents, enlève à son détenteur toute chance d'être l'élu du Conclave. Le cardinal Pecci ne se laisse pas abattre, et publie alors deux mandements particulièrement élaborés, dont l'ampleur et le style en font de véritables « discours ministres », et où l'on trouve exposés les principes essentiels de la politique qu'il appliquera pendant son règne.

⁶²⁴ Auteur d'un livre célèbre, Préface au Conclave, qui appuiera la candidature du cardinal Pecci.

⁶²⁵ DES HOUX, *Souvenirs d'un journaliste français à Rome*, p. 70 s., et *Histoire de Léon XIII*, p. 386.

⁶²⁶ Cité par DES HOUX, *Histoire*, p. 362.

⁶²⁷ Antonelli est mort en 1877.

Derniers mandements

Il s'agit des mandements des carêmes 1877 et 1878, qui forment un tout ⁶²⁸. L'objectif de l'évêque est de laver l'Église du reproche omniprésent et plus ou moins voilé qu'on lui adresse d'être l'ennemie de la civilisation. L'accusation doit être examinée à trois points de vue ; matériel et physique, intellectuel, et moral. En fait, l'aspect intellectuel ne sera pas abordé ; le temps presse ⁶²⁹. Le mandement de 1877 porte sur le premier aspect ; travail et technique. Celui de 1878 traite de la civilisation au point de vue moral ; il s'agit essentiellement de morale sociale et politique.

En ce qui concerne la civilisation « matérielle et technique », il suffit de considérer le mépris dans lequel le travail était tenu par l'Antiquité grecque et romaine pour mesurer l'apport du christianisme. Jésus n'était-il pas lui-même un ouvrier ? Toute l'histoire de la chrétienté montre combien l'Église a stimulé la production humaine, tout en relativisant le travail, en évitant d'en faire la valeur unique ou suprême. Comme elle l'a fait pour la science, l'Église, tout en stimulant le travail productif, s'est constamment préoccupée de la répartition équitable de son résultat. [139] Ce avec quoi l'Église ne saurait se réconcilier, au sens de l'article 80 du Syllabus, ce n'est certes pas le travail, la technique et la science ainsi entendus.

Ce qui rend condamnable la prétendue civilisation moderne, c'est précisément qu'elle fait tout reposer sur l'exaltation de l'orgueil humain, et ne fait ainsi qu'accentuer les inégalités entre les hommes. Elle prépare, de la sorte, l'affrontement inévitable entre quelques privilégiés, « païens inconscients », et la masse des exploités, transformés

⁶²⁸ La traduction française de ces deux mandements a été publiée en 1879 sous le titre ; *l'Église et la Civilisation*.

⁶²⁹ C'est ce que laisse entendre l'évêque au début du mandement de 1878. On comprend aisément son souci de traiter immédiatement des grandes questions politiques, si l'on songe que Pie IX vient d'expirer.

en « sauvages désespérés ». Seule la réintégration des principes religieux dans la vie économique permettrait d'éviter ce retour à la barbarie en réduisant les inégalités les plus criantes grâce à l'aumône, et en rendant supportables celles qui sont inéluctables, par la perspective de l'au-delà.

Il en est de même au plan strictement moral, qui fait l'objet du mandement de 1878. Seule la religion peut restaurer la dignité et la stabilité du mariage, ainsi que l'autorité paternelle, fondement et modèle de l'autorité civile. Celle-ci n'est respectable que si elle se soumet à une règle morale dont la religion est garante ; elle ne s'expose alors à l'insubordination que si elle outrepassse le domaine que la loi naturelle lui assigne. Hors d'un tel cadre, comme les événements contemporains le montrent, l'autorité ne peut être qu'arbitraire et s'imposer par la force. « Si la puissance vient de Dieu, elle doit refléter la majesté divine pour apparaître respectable, et la bonté de Dieu pour devenir acceptable et douce à ceux qui lui sont soumis. Quiconque donc a dans ses mains les rênes du pouvoir, que ce soit un individu ou une personne. morale, qu'il tienne ses fonctions de l'élection ou de la naissance, dans un état démocratique ou dans une Monarchie » doit rechercher « le moyen de servir ses frères ⁶³⁰ ».

Par ailleurs, si l'Église dénonce les contempteurs de l'autorité, elle n'est pas ennemie de la véritable liberté. Le pouvoir chrétien « rencontre ses limites dans la justice du commandement. Si l'on franchit ces limites en envahissant le domaine de la conscience, on rencontre dans l'homme une voix qui répond avec les Apôtres ; Il faut avant tout obéir à Dieu ⁶³¹ ».

Loi naturelle comme fondement de la morale et du pouvoir civil ; rôle indispensable de l'Église, à la fois comme garante de cette loi et comme juge de son extension et de ses limites ; on trouve ici clairement et simplement formulés les principes fondamentaux dont le futur pape s'inspirera tout au long de son règne. C'est le naturalisme tho-

⁶³⁰ *L'Église et la Civilisation*, p. 89.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 91.

miste débouchant sur la doctrine du « pouvoir indirect », tel qu'on le trouve formulé à la même époque par un Liberatore.

[140]

La stratégie de Léon XIII s'annonce déjà ; il va s'agir pour lui d'offrir aux pouvoirs menacés ou débordés les services indispensables de l'Église, moyennant reconnaissance de certaines prérogatives que celle-ci estime indispensables à l'exercice de son rôle. Une légitimité « naturelle », dont l'Église est finalement juge, va remplacer le « légitimisme ».

[123]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Deuxième partie : L'intervention de Léon XIII

Chapitre VI

Aeterni patris

I. L'encyclique

Sa gestation

[Retour à la table des matières](#)

À l'avènement de Léon XIII, le 20 février 1878, la situation du thomisme n'est guère brillante. Loin d'occuper une position dominante, le péripatétisme suscite une sourde exaspération dans les universités romaines, dans la mesure même où ses protagonistes deviennent de plus en plus militants. Pie IX lui-même a été sensible à cette opposition et l'a respectée ⁶³².

En Allemagne, le caractère verbaliste et polémique de la scolastique « romaine » lui enlève toute audience dans les milieux universitaires ; il va sans dire que ses variantes ne rencontrent qu'indifférence. En Espagne, le dominicain Gonzalez a repris le flambeau en fondant, en 1873, la revue *Ciencia Cristiana*, mais il reste isolé.

⁶³² Cf. plus haut, p. 71.

En France, il y a bien les hommages officiels que rendent à saint Thomas les évêques ultramontains comme Mgr Pie ou Mgr Freppel, et quelques efforts isolés, souvent entrepris par des laïcs et dans un esprit fortement teinté de traditionalisme, visant à remettre l'Aquinate en honneur. L'étonnement suscité par l'abbé d'Hulst, lorsqu'il prétend identifier l'aristotélisme à la philosophie chrétienne dans ses conférences de 1873-1874, montre assez le peu d'audience de telles idées ⁶³³.

C'est en Italie que le mouvement a quelques assises. Outre *la Civiltà cattolica*, où Liberatore est particulièrement actif, il y a des foyers de thomisme à Parme et à Plaisance ⁶³⁴ ; à Naples, où Talamo a pris la succession [142] de Sanseverino, et poursuit des recherches historiques dignes des travaux consciencieux du maître ⁶³⁵ ; et aussi, bien sûr, à Pérouse. C'est cependant à Bologne que se trouve le groupe thomiste le plus bruyant, animé par le jeune jésuite Cornoldi ⁶³⁶. À Rome, le thomisme est pratiquement inexistant, et les jésuites de la Grégorienne résistent toujours aux pressions de leurs collègues de la Civiltà en faveur du péripatétisme.

Aussi Léon XIII garde-t-il une certaine prudence, en cette matière, dans son encyclique inaugurale, *Inscrutabile Dei*. Il y recommande « le grand Augustin et le docteur angélique et tous les autres maîtres de la sagesse chrétienne ⁶³⁷ ».

La doctrine de l'encyclique est cependant franchement thomiste. « On a du reste la preuve, note Aubert, de l'importance que cet aspect tenait dans ses préoccupations dans le fait qu'une semaine à peine après son élection il avait chargé le cardinal vicaire d'organiser une

⁶³³ Cf. plus haut, p. 70.

⁶³⁴ C'est de Plaisance qu'est parti le mouvement thomiste, avec Buzzetti. Cf. plus haut, p. 27 s. Les lazaristes de l'Alberoni y animent encore un centre thomiste qui publie la revue *Divus Thomas*.

⁶³⁵ TALAMO est l'auteur d'un ouvrage classique que nous avons déjà cité : *L'Aristotélisme de la scolastique*. Sanseverino est mort en 1863.

⁶³⁶ Cf. plus haut, p. 71.

⁶³⁷ *Actes*, 1, 21.

académie philosophique au séminaire romain de Saint-Apollinaire et son frère Joseph, introduit dans la commission préparatoire, s'empresse de proposer d'inscrire dans l'article premier des statuts une adhésion pleine et entière à la doctrine de saint Thomas ⁶³⁸. »

Dans une lettre écrite à cette époque, Cantù a relaté un entretien qu'il a eu avec le nouveau pape ; « Il insista sur la nécessité de s'en tenir à S. Thomas tandis que Gioberti, Rosmini et les autres passent ⁶³⁹. »

Une autre fois, le pape déclarait à l'abbé Stoppani ; « Abbiamo bisogno di restaurare la nostra scuola ; proprio la scuola italiana ⁶⁴⁰. »

Au bout de quelques mois, il ordonne que l'enseignement soit exclusivement thomiste au Séminaire Romain, et prescrit comme manuels ceux de Sanseverino et de Zigliara. Au cours d'une audience, le 18 septembre 1878, il félicite l'évêque de Lecce d'utiliser Sanseverino dans son séminaire, disant son espoir que cette coutume s'étende partout ⁶⁴¹.

Le père Kleutgen est bientôt rappelé à la Grégorienne comme préfet des études. Sentant la pression monter, les professeurs et le recteur décident de « prendre les devants ⁶⁴² » et de « donner des gages ⁶⁴³ ». Dans une [143] allocution prononcée à l'occasion d'une audience, à la rentrée de 1878, en présence du provincial, le père Cardella, le Recteur fait l'éloge de saint Thomas ⁶⁴⁴. Le pape en est ému, mais constate bientôt que rien ne change ; on est aussi suarézien et,

⁶³⁸ *Aspects du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, p. 137.

⁶³⁹ Lettre citée par AUBERT, *Aspects divers*, p. 138.

⁶⁴⁰ Cité ibid. Le ton de cette remarque parut significatif au rosminien notoire qu'était Stopparti.

⁶⁴¹ Voir KELLER, *The Life and Acts of Pope Leo XIII*, p. 336.

⁶⁴² BESSE, *Deux centres*, p. 248.

⁶⁴³ AUBERT, *Ibid.*, p. 139.

⁶⁴⁴ Voir KELLER, *Ibid.*, p. 338.

surtout, aussi cartésien qu'avant ⁶⁴⁵. Il se heurte d'ailleurs à la même résistance sourde dans son propre séminaire de l'Apollinaire.

Léon XIII s'impatiente et, sur la proposition de son frère Joseph, décide de créer une sorte de cours libre de thomisme, qui se déroulera comme une réunion d'académie, présidée par les professeurs auxquels il adjoint Joseph lui-même. Le cours est confié à Cornoldi, dont la réputation et le caractère ne sont pas de nature à calmer les opposants ⁶⁴⁶.

Entre-temps, il s'apprête à conférer le chapeau de cardinal à Joseph et au dominicain Zigliara, ce qui, de l'avis général, est la récompense de leur ferveur thomiste ⁶⁴⁷.

L'encyclique sur la philosophie est attendue plusieurs mois avant sa parution ⁶⁴⁸. Le pape est encouragé à poser ce geste par Joseph, Liberatore, et probablement aussi Talamo. Il est établi que Liberatore est l'auteur d'un des schémas préparatoires ⁶⁴⁹.

« Aeterni Patris »

L'encyclique du 4 août 1879 a pour objet « la restauration de la philosophie chrétienne selon l'esprit de saint Thomas ». C'est en ces termes que le pape s'y réfère peu après dans la lettre *Gratulationis* ⁶⁵⁰. Après avoir rappelé la mission qu'a l'Église d'exercer en per-

⁶⁴⁵ « Et que d'autres faisaient du rosminianisme à outrance ! » BESSE, *Deux centres*, p. 249.

⁶⁴⁶ BESSE, *Ibid.*, p. 249-250. « Le père Cornoldi tapait comme un sourd, s'ériquant en redresseur de torts, et se flattant avec joie d'être en relation avec de vrais savants qui l'approuvaient. (...) On fut sur le point à certains jours de suspendre les séances. »

⁶⁴⁷ AUBERT, *Aspects divers*, p. 140.

⁶⁴⁸ *Ibid.* Voir en particulier notes 15 et 16.

⁶⁴⁹ *Ibid.* Il fut également corédacteur d'encycliques subséquentes.

⁶⁵⁰ ASS, XII, 275. La formule se précise dans le bref *Cum hoc sit* du 4 août 1880, où le pape évoque son encyclique « de philosophia christiana ad mentem S.

manence le magistère de la Foi et le danger où se trouve l'intelligence humaine de se laisser tromper « par la philosophie et les vaines subtilités ⁶⁵¹ », Léon XIII déclare que [144] les circonstances actuelles lui font un devoir de préciser « la nature d'un enseignement philosophique, qui respecte en même temps et les règles de la foi, et la dignité des sciences humaines ⁶⁵² ».

En effet, « si l'on fait attention à la malice du temps où nous vivons ⁶⁵³, on est forcé de reconnaître que les maux sociaux et politiques des temps modernes ont pour cause des erreurs philosophiques et théologiques.

Il proclame que la lumière de la foi perfectionne la lumière de la saine philosophie, mais prend nettement ses distances à l'égard du traditionalisme en insistant sur le rôle actif de la raison vis-à-vis de la foi et sur l'affirmation, fondamentale pour l'apologétique, qu'une saine et vraie philosophie est le préambule et le boulevard de la foi. La philosophie est ce par quoi la foi « est engendrée, nourrie, défendue, fortifiée ⁶⁵⁴ ».

Dans l'esprit de l'apologétique « rationaliste » que le concile du Vatican a consacrée ⁶⁵⁵, il expose d'une façon assez détaillée une doctrine foncièrement thomiste sur les rapports entre la raison et la foi. La raison est le préambule de la foi en ce qu'il lui revient de prouver l'existence de Dieu et de montrer son excellence, puis de prouver la

Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda ». Actes, 1, 113. Les traducteurs de la Bonne Presse ont rendu « ad mentem » par « selon l'esprit ». Selon Gilson, c'est l'expression-clé. Il fait un éloquent réquisitoire contre toute exégèse simple dans le *Philosophe et la Théologie*, p. 200 s.

⁶⁵¹ « Perphilosophiam et inanem fallaciam. » Coloss., II, 8. Note de l'encyclique, Actes, I, 42.

⁶⁵² Actes, I, 45. « Humaines » s'oppose ici comme ailleurs à « divines ».

⁶⁵³ Ibid.

⁶⁵⁴ « gignitur, nutritur, defenditur, roboratur ». AUG., De Trin., lib. X IV, C. I. Note de l'encyclique, Actes, I, 47.

⁶⁵⁵ Le pape cite à trois reprises la *Constitutio Dogmatica de Fide Catholica*. Sur les excès du rationalisme apologétique postconciliaire, Voir GILSON, *le Philosophe et la Théologie*, p. 87.

véracité de l'Église et d'exposer les motifs qu'il y a de croire en elle. En outre, dans la constitution même de la théologie, la raison a une fonction essentielle et positive ; c'est elle qui, en la systématisant, lui donne un caractère vraiment scientifique. Enfin, la raison a aussi pour fonction de protéger et défendre le donné révélé.

C'est pourquoi, depuis saint Paul, l'Église a toujours eu recours à la philosophie et en a souvent recommandé l'usage à ses docteurs ⁶⁵⁶. La raison trouve son profit à cette union ; la foi « accroît considérablement sa noblesse, sa pénétration et sa solidité. En effet, cette application, cet art, cet exercice, augmentent les ressources de l'esprit et en développent [145] les facultés ; qui le nierait prétendrait, ce qui est absurde, que discerner le vrai du faux ne sert de rien pour le progrès de l'intelligence ⁶⁵⁷ ».

Le pape fait alors une rétrospective de l'histoire intellectuelle de l'Église, des premiers Pères apologistes jusqu'à la scolastique du moyen âge, laquelle fit la synthèse des trésors épars de la théologie des siècles précédents. C'est surtout dans les oeuvres de ses plus grandes figures, saint Thomas et saint Bonaventure, qu'elle atteint le sommet de la perfection ⁶⁵⁸.

⁶⁵⁶ L'autorité de la foi étant suprême, tout ce qui la contredit est faux. Et Léon XIII de citer le concile du Latran décrétant que « toute assertion contraire à la vérité de la foi surnaturelle (*illuminatae fidei*) est absolument fausse, attendu que le vrai ne peut être contradictoire au vrai ». *Bulla Apostolici Regiminis*, citée, *Actes*, I, 53. Léon XIII pousse encore plus loin cette dialectique qu'il affectionne. « Bien plus, ce que la révélation nous enseigne étant certainement vrai, et ce qui est contraire à la foi étant également contraire à la raison, le philosophe catholique doit savoir qu'il violerait les droits de la raison... s'il admettait une conclusion qu'il sût être contraire à la doctrine révélée. »

⁶⁵⁷ *Actes*, I, 55. En bon scolastique, le pape manie allégrement l'argumentation « terroriste » par l'absurde.

⁶⁵⁸ Le rôle de la philosophie, dans la scolastique, s'exerce essentiellement au niveau de la méthode. Léon XIII apprécie au plus haut point, comme Sixte Quint qu'il cite, « cette cohésion étroite et parfaite des effets et des causes, cette symétrie et cet ordre semblables à ceux d'une armée en bataille, ces définitions et distinctions lumineuses, cette solidité d'argumentation et cette subti-

Le grand mérite de saint Thomas a été de faire la synthèse de ses prédécesseurs, grâce à son génie ordonnateur et analytique, à ses connaissances encyclopédiques qui lui permettaient de partir du réel, à la richesse et à la généralité de ses prémisses, qui permettent de trouver chez lui la solution de toutes les questions possibles ; grâce, enfin (et ce n'est pas le moindre de ses mérites !), à la distinction assortie d'une « mutuelle amitié » qu'il a si lumineusement fixée entre la raison et la foi ⁶⁵⁹.

Aussi a-t-il été, et à juste titre, l'inspirateur de nombreux et très grands philosophes et théologiens, et sa doctrine a-t-elle fait l'objet des approbations solennelles des plus grands ordres religieux, des grandes écoles et académies, des papes, de Clément VI à Benoît XIV, et des grands conciles œcuméniques ⁶⁶⁰. Elle a même reçu un hommage indirect des adversaires de l'Église.

[146]

Pourtant, depuis le XVI^e siècle, et particulièrement de nos jours, des novateurs ont cru préférable de créer de toutes pièces de nouveaux systèmes et de philosopher indépendamment de la foi, plutôt

lité de controverse... » (Bulle Triumphantis, 1588.) Voilà, conclut avec enthousiasme Léon XIII, ce qui rend la théologie scolastique si « formidable. » *Actes*, I, p. 63. C'est à peu près ce que pensait DESCARTES. « La Dialectique vulgaire est entièrement inutile à ceux qui poursuivent l'investigation de la vérité ; il arrive seulement qu'elle puisse parfois servir pour expliquer aux autres des raisons que l'on connaît déjà ; aussi doit-elle être transportée de la Philosophie à la Rhétorique. » Règles pour la direction de l'esprit, X (fin), cité par BRUNSCHVIG, *le Progrès de la conscience*, II, p. 503.

⁶⁵⁹ *Actes*, I, 65. MALEBRANCHE appréciait moins cette généralité des prémisses caractéristique du péripatétisme. « Aristote... ne raisonne presque jamais que sur des idées confuses, que l'on reçoit par les sens, et que sur ces autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit... Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses 8 livres de physique, dont il y a autant de commentateurs différents qu'il y a de Régents en philosophie, ne sont qu'une pure logique. Il y parle beaucoup et n'y dit rien. » Recherche de la vérité, VI, 7, cité par BRUNSCHVIG, *Ibid.*

⁶⁶⁰ *Actes*, I, 67. L'encyclique reprend la légende de la Somme placée sur l'autel à côté des Écritures, au concile de Trente.

que d'accroître et perfectionner ce patrimoine de sagesse. « À la place de la doctrine ancienne, un nouveau genre de philosophie s'est introduit çà et là et n'a point porté les fruits désirables et salutaires que l'Église et la société civile elle-même eussent souhaités ⁶⁶¹. » Exprimant la grande satisfaction que lui donne le mouvement déjà amorcé de restauration du thomisme, le pape énumère les motifs qui l'amènent à exhorter les évêques à entrer dans cette voie.

Le retour à l'unité d'une doctrine éprouvée est particulièrement important si l'on veut assurer aux jeunes, et particulièrement aux futurs prêtres, une bonne formation, qui leur permette de défendre la religion avec vaillance et sagesse.

Ce retour peut seul permettre à l'Église, qui est attaquée au nom de la raison, de se défendre sur ce terrain, et de conquérir ainsi à la fois ennemis, hérétiques, infidèles et païens.

Devant les périls qui menacent la famille et la société civile, il est urgent de pouvoir retrouver l'authentique enseignement de l'Église sur la liberté, l'autorité et le fondement du pouvoir civil. Le thomisme en est la meilleure expression ⁶⁶².

En restaurant l'ancienne philosophie, on ne peut que favoriser le progrès des sciences naturelles. Saint Thomas et saint Albert avaient d'ailleurs un grand respect pour l'expérience sensible. Par ailleurs, « plusieurs illustres maîtres des sciences physiques attestent... qu'il

⁶⁶¹ « De la multitude des opinions, on arriva facilement aux hésitations et au doute ; or, du doute à l'erreur, qui ne le voit ? La chute est facile. » *Actes*, I, 69.

⁶⁶² Le premier motif est pédagogique ; c'est celui qu'invoquait jadis Taparelli (cf. plus haut, p. 30). Le second est proprement apologétique, et s'est précisé dans la polémique anti-traditionaliste (cf. plus haut, p. 83 s.). Le troisième, politique, a été développé par l'équipe de *la Civiltà* (cf. plus haut, p. 106 s.) ; c'est celui qui intéresse avant tout Léon XIII. Le quatrième, qui va suivre, est « scientifique » ; il a surtout été exploité par le groupe de Bologne (cf. plus haut, p. 71). « De toutes mes encycliques, affirmait plus tard Léon XIII, celle qui me tient le plus au cœur et qui m'a donné le plus de consolation est l'encyclique *Aeterni Patris* sur la restauration de la philosophie scolastique et thomiste. » PÈGUES, *Des principales erreurs condamnées sous le nom d'Américanisme*, dans *Revue thomiste*, mai 1901, p. 132, note 1.

n'existe en réalité aucune contradiction entre les conclusions admises et certaines de la physique moderne et les principes philosophiques de l'École ⁶⁶³ ».

Après avoir bien précisé que, dans ce retour à l'ancienne scolastique qui est recommandé, il s'agit primordialement de « la précieuse doctrine [147] de saint Thomas ⁶⁶⁴ », le pape demande aux évêques de veiller « à ce que la sagesse de saint Thomas soit puisée à ses propres sources ou du moins à ces ruisseaux qui, sortis de la source même, coulent encore purs et limpides, au témoignage assuré et unanime des docteurs ⁶⁶⁵ ».

Quelques caractéristiques

Le trait qui a le plus constamment frappé les observateurs de toutes tendances, dans l'encyclique de 1879 et dans l'ensemble de la « politique » philosophique de Léon XIII, est cette espèce de cercle vicieux de l'autorité ⁶⁶⁶ par où un pape, en vertu de son autorité doctrinale, imposait aux fidèles une option philosophique fondée sur une prétendue autonomie de la raison. Gilson, tout en absolvant Léon XIII d'une semblable accusation, attribue ironiquement aux membres du « parti thomiste » qui s'est constitué à la suite de l'encyclique un « rationalisme... toujours adossé à un concile ⁶⁶⁷ ». Ce paradoxe avait

⁶⁶³ *Actes*, I, 73. Cf. plus bas, p. 148.

⁶⁶⁴ *Actes*, I, 75.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ Voir AUBERT, *Aspects divers*, p. 150.

⁶⁶⁷ GILSON, *le Philosophe et la Théologie*, p. 93. « Ce qu'ils veulent savoir, ce n'est pas ce que pense saint Thomas d'Aquin, mais plutôt si vous êtes thomiste (...) c'est que vous vous disiez thomiste. Que vous vous fassiez inscrire officiellement au parti thomiste. (...) Il semble que beaucoup acceptent d'abord de se laisser appeler thomistes par une répugnance profonde à dire qu'ils ne le sont pas. » *Ibid.*, p. 217-218.

déjà frappé les historiens ⁶⁶⁸. On retrouve là un des aspects de l'équivoque philosophique qui hante le néo-thomisme depuis sa naissance.

Il n'est plus possible, maintenant, de défendre la conception syncrétique de la philosophie médiévale que Léon XIII partageait avec ses contemporains ⁶⁶⁹. On estimait alors que saint Thomas avait fait la synthèse de toute la pensée scolastique et donc de la *philosophia perennis*. Cette ignorance de la diversité des courants de pensée médiévaux, masquée par l'omniprésence d'un certain langage aristotélien et de la méthode dite scolastique, semble s'être perpétuée jusqu'aux environs de 1930. Ce sont précisément les travaux de Gilson, et en particulier sa découverte de l'augustinisme avicennisant, qui ont conduit les médiévistes à prendre conscience de cette grave erreur de perspective ⁶⁷⁰.

[148]

Une telle confusion était encouragée par l'esprit même avec lequel Léon XIII et la plupart des néo-scolastiques se tournaient vers le thomisme. Pour eux, le véritable miracle que constituait la synthèse de toute vérité dans le thomisme était essentiellement le fruit de la méthode scolastique, dont les vertus en quelque sorte mécaniques exerçaient une véritable fascination et qui relevait davantage de l'athlétisme intellectuel que de la quête de la vérité ⁶⁷¹.

On trouve également dans l'encyclique ce qui va constituer un trait pittoresque du thomisme contemporain, et qui explique incidemment la tolérance dont les milieux romains feront preuve à l'égard du thomisme « positif » de Louvain ; c'est ce concordisme scientifique dont le

⁶⁶⁸ Voir par exemple BRUNSCHVICG, *le Progrès de la conscience*, II, p. 530.

⁶⁶⁹ Voir AUBERT, *Aspects divers*, p. 149. Cette confusion est universelle dans les milieux tant cléricaux qu'universitaires au XIXe siècle.

⁶⁷⁰ Voir Fernand VAN STEENBERGHEN, *Maurice de Wulf, historien de la philosophie*, p. 432-436.

⁶⁷¹ Voir plus haut, p. 145, note 27.

groupe bolonais de Cornoldi faisait un véritable étendard, et auquel les thomistes de Pérouse s'étaient également intéressés ⁶⁷².

On sent, dans l'insistance que met Léon XIII à proclamer les bénéfices que même les sciences peuvent tirer d'un retour au thomisme, l'enthousiasme issu de la « découverte » que cette doctrine est « scientifique » parce qu'elle fonde toute connaissance sur l'expérience. Le folklore thomiste se complaira longtemps dans cette prétention à la modernité, flatteuse pour les « complexes » intellectuels romains et cléricaux.

Les scientifiques « illustres » dont le pape invoque le témoignage sont des ingénieurs, comme le Napolitain De Grazia ⁶⁷³, ou des médecins, comme le Bolonais Travaglini ⁶⁷⁴ et le Français Frédault ⁶⁷⁵. Le moins qu'on puisse dire est que ces personnages avaient d'autres soucis que celui de faire avancer la science. Cette thèse, outre son incongruité en plein XIXe siècle, reposait elle aussi sur un contresens historique concernant les rapports entre l'aristotélisme thomiste et l'esprit scientifique au moyen âge ⁶⁷⁶.

Gilson a vertement dénoncé ces travers de l'école thomiste contemporaine, mais ne les a pas trouvés chez Léon XIII, ce qui lui permet d'affirmer que « Léon XIII prend place dans l'histoire de l'Église comme le plus grand philosophe chrétien du XIXe siècle et l'un des plus grands de tous les temps ⁶⁷⁷ ». L'image de Léon XIII qu'il défend est celle du pape « libéral » [149] préconisant le retour à une large tradition de « philosophie chrétienne » dans l'esprit du meilleur

⁶⁷² Rappelons que l'opportunité d'une théorie de la connaissance où tout passe par les sens était essentiellement fonction d'intérêts apologétiques et ecclésiologiques. Cf. plus haut, Ch. III.

⁶⁷³ Cf. plus haut, p. 35.

⁶⁷⁴ Cf. plus bas, p. 193 s. p. 71.

⁶⁷⁵ FRÉDAULT, *Traité d'anthropologie* (1863) ; *Forme et Matière* (1876).

⁶⁷⁶ Nous signalons plus loin les conclusions bien différentes auxquelles parviennent maintenant les médiévistes sur ce point.

⁶⁷⁷ GILSON, *le Philosophe et la Théologie*, p. 235.

traditionalisme. Elle nous semble démentie par les interventions subséquentes du pape en cette matière ⁶⁷⁸.

N'est-elle pas également contredite par un fait qui nous paraît fondamental, et que monsieur Gilson lui-même a eu le mérite de mettre en lumière ; l'encyclique *Aeterni Patris* est un document essentiellement politique et social.

Au temps de l'encyclique, (le désordre dans la philosophie chrétienne) atteignait (même) des proportions telles que se répercutant des esprits sur les sociétés, il menaçait de les détruire. On n'insistera jamais assez sur le fait que l'origine d'*Aeterni Patris* fut, dans la pensée du Souverain Pontife, une angoisse devant tant de guerres ou de révolutions inutiles, et l'ardent désir d'en tarir la source. Or la source est dans le désordre des esprits, après le rejet de la foi catholique par ceux qui professent de n'avoir que la raison pour guide. Le signe principal en est une multiplication des philosophies dont rien n'annonce le terme. La condition première, absolument nécessaire, pour que la philosophie chrétienne ait un avenir, est donc le maintien inconditionnel du primat de la parole de Dieu, même en philosophie ⁶⁷⁹.

Le chanoine Aubert n'a pu que confirmer, en s'appuyant sur le témoignage de Soderini, l'inspiration foncièrement politique et réactionnaire de Léon XIII, en prescrivant le thomisme ⁶⁸⁰. La réaction des contemporains, confirmée par tout ce que nous connaissons des antécédents de Léon XIII et, surtout, par toute sa conduite ultérieure, ne laisse aucun doute là-dessus.

⁶⁷⁸ C'est aussi l'avis d'Aubert. Tout ce que nous savons de son caractère et de ses antécédents incline dans le même sens.

⁶⁷⁹ GILSON, *Ibid.*, p. 246.

⁶⁸⁰ AUBERT, *Aspects divers*, p. 153. Dans un autre contexte, Gilson juge avec une sévérité extrême l'imposition politique du thomisme, « la politique, la philosophie et la religion s'en trouvant déshonorées à la fois ». *Le Philosophe*, p. 221-222.

II. Ses suites immédiates

Premières réactions

[Retour à la table des matières](#)

La publication de l'encyclique suscita des échos intéressés dans la presse radicale. Comme on pouvait s'y attendre, sa réaction est très négative en France et en Belgique, où l'on était scandalisé que le pape tente d'étendre son autorité jusque dans le domaine de la philosophie, et le fasse en prescrivant un retour au moyen âge. En Italie, par contre, [150] la réaction est plus favorable ; on s'accorde à voir dans le thomisme pontifical la promesse d'une certaine tolérance entre l'Église et l'État. On estime que la politique thomiste est plus ouverte à la démocratie que la scolastique absolutiste du XVII^e siècle, maintenue chez certains jésuites ⁶⁸¹.

Chez les catholiques, on est d'abord sensible à l'intérêt que la curie manifeste enfin pour la philosophie, après une longue période d'obscurantisme et d'indifférence ; chez bon nombre cependant, l'encyclique « excita plus d'étonnement que de conviction ou d'enthousiasme ⁶⁸² ».

Évidemment, les thomistes exultaient. Ceux qui déploraient le vide intellectuel de l'enseignement catholique appréciaient la recommandation que faisait le pape de retourner aux sources plutôt que de s'en tenir aux manuels et aux commentateurs de seconde main. « Mais beaucoup, reconnaît Aubert, réagirent au contraire défavorablement, estimant qu'en retournant à saint Thomas et au moyen âge, on se coupait du monde moderne et de ses problèmes, ce qui était d'autant plus

⁶⁸¹ AUBERT, *Aspects divers*, p. 156, note 30. Paradoxalement, c'est en Italie que cette prévision optimiste s'est le moins réalisée.

⁶⁸² HOCEDEZ, *Histoire de la théologie*, III, p. 47.

inadmissible que, depuis Descartes, un grand pas en avant avait été accompli, irréversible et dont il n'était plus possible de ne pas tenir compte ⁶⁸³. »

Devant l'intransigeance que manifesterait de plus en plus le pape, et son insistance à « être obéi ⁶⁸⁴ » sur ce point comme sur tous les autres, les protestataires n'auront d'autre issue, à l'instar du recteur du Collège Romain en 1878 ⁶⁸⁵ et des catholiques libéraux après le Syllabus, que de rendre hommage du bout des lèvres à saint Thomas et aux directives pontificales, tout en défendant contre toute vraisemblance une interprétation laxiste de ses volontés. Saint Thomas ne doit pas être une borne mais un phare, avait dit Lacordaire ⁶⁸⁶. C'est l'esprit qu'Ollé-Laprune prêtera au pape quinze ans plus tard, dans un article souvent cité.

L'encyclique est libératrice, écrivait-il. Le pape délie ; ne le comprenant pas, on croit qu'il lie ; le pape imprime un élan ; on croit qu'il comprime tout essor. Le pape, dans le passé même regarde l'avenir ; on croit que dans [151] l'avenir il veut prolonger le passé. On ne l'a pas compris, et on ne l'a pas compris parce qu'on ne l'a pas écouté, et alors on ne fait rien, ou on fait des riens. On lui rend le mauvais service de se donner pour interprètes et ministres de sa pensée que l'on rétrécit, que l'on fausse, que l'on dénature ⁶⁸⁷.

Pourtant, au cours des quinze années qui se sont écoulées entre la parution de l'encyclique et celle de cet article d'Ollé-Laprune, le pape

⁶⁸³ AUBERT, *Ibid.*, p. 157.

⁶⁸⁴ Voir, par exemple, la relation de l'entrevue accordée à l'abbé d'Hulst, dans BAUDRILLART, *Vie de Mgr d'Hulst*, II, p. 62. Ce fut une véritable admonestation, le pape lui reprochant certains vestiges de cartésianisme et exigeant du chef de file du thomisme parisien, en frappant du poing sur la table, une obéissance absolue.

⁶⁸⁵ Cf. plus haut, p. 142-143.

⁶⁸⁶ Cité par SOUILHÉ, *la Philosophie chrétienne*, II, p. 125.

⁶⁸⁷ *La Quinzaine*, 15 avril 1895 ; Ce qu'on va chercher à Rome.

s'est souvent chargé d'interpréter lui-même clairement sa pensée, et les précisions qu'il a apportées ne vont pas dans le sens de l'ouverture.

Interventions subséquentes

Un rappel des principales interventions subséquentes de Léon XIII concernant la restauration du thomisme peut en effet nous éclairer sur ses conceptions et ses intentions. Dans l'année qui suit l'encyclique, il réitère souvent ses directives en les précisant. C'est ainsi que, le 11 septembre 1879, il écrit à un évêque pour le féliciter d'avoir bien accueilli ses directives philosophiques, et lui exprime sa « confiance que, s'attachant à(ses) directives, (ceux qui prétendent s'y ranger) défendront la doctrine précieuse du Docteur Angélique contre les systèmes des modernes, même pieux, qui divisent les écoles catholiques, et de ceux qui, alors qu'ils devraient être unanimes à transmettre la saine et solide doctrine, mettent aux prises leurs pensées et leurs efforts, non sans dommage pour la vérité et la science ⁶⁸⁸ ».

La préoccupation de l'unanimité philosophique comme valeur en elle-même ne saurait être proclamée plus clairement. Nous l'avons vu ⁶⁸⁹, la rupture de cette unité par la philosophie moderne est le reproche principal que le pape lui adresse dans l'encyclique.

La vérité est que le pape n'a pas de préoccupations proprement philosophiques. L'idée d'une vocation spécifique de la philosophie lui est étrangère. Ce qui est en cause pour lui, et cela est déjà clair dans l'encyclique, c'est une valeur essentiellement politique ; l'ordre. Dans la lettre *Jampridem*, datée du 15 octobre, où il annonce son intention de réorganiser l'Académie Saint-Thomas-d'Aquin, il est encore plus explicite ;

⁶⁸⁸ ASS, XII, 275.

⁶⁸⁹ Cf. plus haut, p. 146, note 30.

La réflexion et l'expérience nous ont fait comprendre qu'on ne peut apaiser plus facilement et plus rapidement, Dieu aidant, la terrible guerre faite actuellement à l'Église et à la société humaine, qu'en revenant partout aux [152] principes cachés de la science et de l'action, grâce aux études philosophiques. C'est pourquoi la renaissance en tous lieux d'une saine et solide philosophie rejoint l'essentiel du problème. (Ce) profit ne doit pas être cherché ailleurs que dans la philosophie chrétienne élaborée et développée par les anciens Pères de l'Église, (laquelle) a été reçue par saint Thomas, le maître des Scolastiques, comme en héritage ⁶⁹⁰...

Dans une allocution aux savants catholiques prononcée le 7 mars 1880, le langage se fait encore plus net. Évoquant l'encyclique du 4 août 1879, le pape affirme ; « Nous y avons déclaré et clairement démontré que la meilleure manière de philosopher était celle qui a été élaborée pour toujours par le génie et le labeur de saint Thomas, synthétisant les oeuvres de toute la sagesse antique ⁶⁹¹. »

Le pape a déjà eu vent des objections que soulèvent ses directives philosophiques. On l'a accusé de prétendre « ramener les hommes à la civilisation encore adolescente des siècles passés, comme si (il regrettait) la maturité et la perfection de (son) époque ⁶⁹² ». Il s'en tire avec un lieu commun pédagogique ; « N'est-ce pas d'une façon toute semblable qu'on rend service aux étudiants des lettres et des beaux-arts, bien loin de leur nuire, lorsqu'on propose à leur imitation les maîtres et les artistes anciens qui ont excellé dans quelque domaine ⁶⁹³ ? »

⁶⁹⁰ ASS, XII, 225-226.

⁶⁹¹ ASS, XII, 486. Les italiques sont de nous, Il en est de même dans les citations suivantes.

⁶⁹² ASS, XII, 487.

⁶⁹³ Ibid.



Outre ces résistances explicites, le pape voit apparaître un autre front dont il ne viendra jamais tout à fait à bout ; il est constitué par tous les courants qui se réclament du thomisme, mais qui reposent sur la négation de ses principes fondamentaux et aboutissent à des conclusions pratiques opposées à celles que le pape attend du thomisme. Déjà, dans l'encyclique, il a formulé une mise en garde contre la tentation de puiser le thomisme dans des ruisseaux autres que ceux qui s'alimentent directement à la source. Le 21 juin 1880, il écrit au président de la nouvelle académie du séminaire de Parme :

En cette circonstance nous plaît infiniment (...) le zèle qui vous fait décider de puiser vos leçons uniquement à la source de la doctrine que nous avons ouvertement désignée, et jamais à ces fleuves qui se sont grossis d'eaux insalubres bien qu'ils passent pour venir d'elle ⁶⁹⁴. Beaucoup de gens se rencontrent [153] en effet qui s'efforcent de détourner le sens de l'Aquinate au profit de leur propre sentiment ou cherchent à présenter celui-ci et à le peindre d'une couleur qui semble reproduire une image conforme au modèle. Revêtus de cette apparence ils se présentent comme disciples du saint Docteur dont ils s'éloignent de la doctrine d'un bout à l'autre. Votre perspicacité et la fermeté de votre intention nous garantissent que non seulement vous ne serez pas trompés par des fraudes de ce genre, mais encore que vous les découvrirez de manière à préserver les autres du péril de cette illusion ⁶⁹⁵.

Le jour anniversaire de l'encyclique *Aeterni Patris*, Léon XIII, par le Bref *Cum hoc sit*, proclamait saint Thomas d'Aquin patron des écoles catholiques ⁶⁹⁶. Il reprend dans ce document les considérations

⁶⁹⁴ Les ruisseaux peuvent couler de source. (Cf. plus haut, p. 146-147.) Il n'en est pas question pour les fleuves. Buzzetti lui-même avait subi l'influence du suarézisme. Cf. plus haut, p. 27 s.

⁶⁹⁵ ASS, XIII, 3.

⁶⁹⁶ Le cardinal Pecci avait vainement pressé Pie IX de poser ce geste.

déjà invoquées en faveur de l'identification de la doctrine de l'Aquinat avec la doctrine officielle de l'Église. Outre « le respect de la foi », on trouve chez saint Thomas « un admirable accord avec les vérités révélées ⁶⁹⁷ ». Le pape réitère sa conviction que « tout ce qui a été dit de vrai » se trouve éminemment réuni chez lui, au point « qu'il semble n'avoir laissé à ceux qui le suivaient que la faculté de l'imiter, en leur ôtant la possibilité de l'égaliser ⁶⁹⁸ ».

Il reprend ensuite un autre argument qui figurait déjà dans l'encyclique, et dont la valeur est fondamentale à ses yeux. Les principes de la doctrine thomiste sont si généraux et éternels que, « se soutenant par sa propre force et sa propre valeur, elle demeure invincible et cause aux adversaires un profond effroi ⁶⁹⁹ ».



Le pape n'est pas au bout de ses exhortations impatientes. L'opposition la plus sourde, et qui semble l'avoir le plus exaspéré, est celle qui persiste au sein même de son corps d'élite, les jésuites. Par un mélange de chauvinisme d'ordre, d'authentique modernité et de prudence politique, les maîtres jésuites, à l'instar de Suarez, pratiquent un thomisme [154] assez laxiste. L'ordre thomiste voulu par le Saint-Père n'y règne pas encore après treize ans, comme en témoigne le Bref Gravissime nos du 30 décembre 1892 qu'il leur adresse à ce sujet.

⁶⁹⁷ Cet argument circulaire était encore invoqué par Pie XII, dans *Humani Generis* (1950). Cf. plus bas, p. 229, note 2.

⁶⁹⁸ *Actes*, I, 111-113.

⁶⁹⁹ *Actes*, I, 113. Voir plus haut, Ch. IV, pour l'examen de cette épistémologie. Le pape donne ensuite une description idyllique des rapports raison-foi. « ... dans tous les écrits du bienheureux Thomas, on voit le modèle de cette union et de cet admirable accord. Car on y voit dominer et briller tantôt la raison qui, précédée par la foi, atteint l'objet de ses recherches dans l'investigation de la nature ; tantôt la foi, qui est expliquée et défendue à l'aide de la raison, de telle sorte, néanmoins, que chacune d'elles conserve intactes sa force et sa dignité ; enfin, quand le sujet le demande, toutes deux marchent ensemble comme des alliées contre les ennemis communs ». *Actes*, I, 115.

Il y fait un pas de plus dans l'escalade de la sévérité en posant comme condition d'admission des professeurs de sagesse divine et humaine à des chaires dans les institutions catholiques une adhésion à la lettre de la pensée de saint Thomas. De plus, l'exclusivisme thomiste ne se pare plus d'images fluviales ; « S'il se rencontre des docteurs en désaccord avec saint Thomas, quel que soit par ailleurs leur mérite, l'hésitation n'est pas permise, les premiers doivent être sacrifiés au second ⁷⁰⁰. »

En 1898, Léon XIII devra faire une démarche analogue auprès des frères mineurs qui, au nom du retour à la scolastique, remettent en honneur leur propre docteur, Jean Duns Scot ⁷⁰¹ ; « Notre lettre encyclique *Aeterni Patris*, écrit le pape au Ministre général le 25 novembre, a suffisamment montré la voie qu'il faut suivre dans l'étude des sciences supérieures. S'éloigner des préceptes du Docteur Angélique est contraire à notre volonté et plein de périls ⁷⁰². » Et d'exiger, cette fois, non seulement des professeurs, mais de tous les mineurs, une vénération même privée des doctrines de l'Aquinate.

Inquiet des progrès de la philosophie critique en France dans les dernières années du siècle, Léon XIII, dans sa lettre encyclique *Dei Filius* depuis le jour, adressée au clergé français le 8 septembre 1899, reconnaîtra explicitement l'importance de l'ontologie péripatéticienne pour l'apologétique catholique ⁷⁰³ ;

⁷⁰⁰ Document reproduit par BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas*, vol. I, p. 244-252. Il est antérieur de trois ans à l'article d'Ollé-Laprune cité plus haut, p. 150-151.

⁷⁰¹ Leur revue, la Bonne Parole, fondée en 1902, polémiquait encore contre les thomistes en 1908, certains d'entre eux ayant taxé conjointement Occam et Scot de « modernisme ».

⁷⁰² *Actes*, V, 285-287.

⁷⁰³ C'est l'aube de la crise moderniste, qui est en quelque sorte provoquée par le dogmatisme thomiste. Voir AUBERT, *Aspects divers*, p. 202, et BRÉHIER, *Transformation de la philosophie française*, qui parle, à ce sujet, d'« une sorte de répugnance qui va jusqu'au dégoût pour un formalisme vide, fait de règles mécaniquement applicables, pour une vérité qui se réduit naïvement à un constat de « l'adéquation de l'esprit à la chose » » (p. 40).

Ce nous est une profonde douleur d'apprendre que, depuis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au-delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical toutes les certitudes que la métaphysique traditionnelle, consacrée par l'autorité des [155] plus vigoureux esprits, donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur ⁷⁰⁴.

*
* * *

Mieux encore que dans les textes pontificaux officiels, on trouve dans les interventions directes de Léon XIII et dans le climat que ses directives engendrent dans les milieux ecclésiastiques, le reflet exact de ses intentions et de ses attitudes. Les pressions qu'il exerçait dans les universités romaines, dès avant l'encyclique, en faveur de l'orthodoxie thomiste, font maintenant place à une véritable purge du corps enseignant ⁷⁰⁵. Non content de donner à toutes les institutions romaines l'ordre exprès de se conformer à l'encyclique, le pape prend sur lui de remplacer partout les professeurs tièdes, dont certains étaient prestigieux, par des thomistes militants dont cette qualité est parfois la seule.

Il impose d'abord le bouillant Cornoldi au Collège Romain ; il sera forcé, il est vrai, de le retirer après trois ans. Le dominicain Zigliara,

⁷⁰⁴ *Actes*, VI, 98-99.

⁷⁰⁵ Les articles de l'abbé Clément BESSE constituent une source irremplaçable sur le climat de cette période. Outre ceux de 1902, déjà cités (*Deux centres*) et largement utilisés par HOCEDEZ (*Histoire de la théologie*), VAN RIET (*l'Épistémologie thomiste*) et AUBERT (*Aspects divers*), signalons aussi, en ce qui concerne plus particulièrement la France, un article antérieur, de 1899 ; la Récente encyclique au clergé de France. La philosophie chrétienne en France, où il décrit l'emballement « pour le bric-à-brac sanseverinien » (p. 453).

qu'il va bientôt créer cardinal, est installé par lui à la Minerve. Il nomme à la Propagande un compagnon de Cornoldi, Lorenzelli, ainsi qu'un de ses protégés de Pérouse, François Satolli. Le successeur de Sanseverino à Naples, Talamo, est désigné pour l'Apollinaire. Bolonais et Pérugins sont en faveur. « On veut apprendre d'eux comment on peut plaire à un pontife, ami de la philosophie ⁷⁰⁶. »

La première conséquence de l'encyclique est ainsi une sorte d'enrégimentation thomiste. Les « anciens » manifestent une certaine froideur à l'égard du style que prend dorénavant le mouvement. Libérateur fera bientôt figure de modéré en se tenant à l'écart des « ralliés » intempestifs. Il en est de même pour Zigliara, puis pour Lepidi, qui est rappelé de Belgique et « à qui, même dans le thomisme, il faut reconnaître un coin de largeur, d'amabilité d'âme et de générosité ⁷⁰⁷ ».

Les interventions du pape se font de plus en plus impérieuses, de moins en moins nuancées. On a bien réussi à déloger Cornoldi du Collège Romain après trois années de tensions, que ses dispositions et son caractère [156] ne faisaient qu'attiser. Lorsque les suaréziens tentent de s'en prendre de la même manière au jeune père Billot, le pape intervient pour le protéger et le maintenir ⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ BESSE, *Deux centres*, p. 251.

⁷⁰⁷ Ibid., p. 253.

⁷⁰⁸ « C'est-à-dire qu'il devient de plus en plus évident que le Pape est le maître. De ses idées, qui furent d'abord des sujets de querelles, on ne conteste plus, à Rome, la profondeur et la haute portée. Il faut s'arranger avec le Thomisme, même si l'on n'est pas thomiste. » BESSE, *Deux centres*, p. 254. Le père Billot, devenu cardinal, sera l'un des animateurs de *l'Action française*. Cf. plus bas, p. 178, note 78.

Premiers effets

Quant au contenu de ce nouvel enseignement, non seulement il est dominé extérieurement par la théologie, mais c'est elle qui lui donne consistance. Les nouveaux thomistes ne s'interrogent guère sur le rôle de la raison ; « Ils savent, sur l'autorité même du Saint-Siège, que la raison peut par ses seules forces, *propriis suis viribus*, prouver certaines vérités, et qu'elle a par conséquent force démonstrative ⁷⁰⁹. »

En outre, ce rationalisme militant, dispensé du souci de se fonder philosophiquement, est profondément dénué de sens historique. La Tradition est prise en bloc, et la tâche des philosophes se ramène à « une ample apologie philosophique de la Tradition ⁷¹⁰ ». La Tradition, dans ce contexte, joue effectivement le rôle de fondement, sous le dehors des professions de foi dans la raison.

À l'instar du pape, les nouveaux thomistes ne se soucient guère d'enraciner leur réflexion dans celle de leur époque. Ils « ont accepté toute faite, non pas même l'exposition, mais la critique des méthodes et des idées modernes. C'est à Sanseverino qu'ils la devaient ⁷¹¹... ». Ils se trouvent ainsi commodément dispensés de refaire le travail. Le thomiste se contente de réitérer indéfiniment « une glose acerbe » qui l'isole de plus en plus de la vie contemporaine. « C'est une espèce d'Alceste d'Église, toujours séparé du monde par « une effroyable haine ⁷¹² ». »

⁷⁰⁹ Ibid., p. 356.

⁷¹⁰ Ibid., p. 362.

⁷¹¹ Ibid., p. 364.

⁷¹² Ibid., p. 367. Voir AUBERT, *Aspects divers*, note 72. Besse donne de nombreux exemples textuels, p. 366-367. La campagne furieuse qui aboutira à l'écrasement des rosminiens est un des fruits les plus amers de ce climat. En 1881, Cornoldi lance un ouvrage intitulé ; *Il Rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo*. En 1885, *la Civiltà* taxe l'oeuvre de Rosmini de jansénisme en théologie, de panthéisme en philosophie, et de libéralisme en politique. En

[157]

Après avoir cité nombre d'autres témoignages sur cet essor du mouvement thomiste consécutif à l'encyclique, Aubert reconnaît qu'ils concordent tous ; « L'impression d'ensemble est que le thomisme qui s'est développé autour des universités romaines durant le quart de siècle qui a suivi l'encyclique *Aeterni Patris* fut de qualité inférieure à celui qu'on trouvait à la génération précédente chez un Liberatore, par exemple, ou un Sanseverino. » Un seul nom échappe peut-être à ce constat ; celui de Billot ⁷¹³.

Dans les pays germaniques, le mouvement thomiste postérieur à l'encyclique n'a guère de répercussions positives. S'il doit s'identifier, vers la fin du siècle, à un courant de recherches historiques de grande valeur portant sur la pensée médiévale, son effet immédiat est plutôt d'accélérer, chez les catholiques, l'abandon de la théologie positive et des recherches sur la pensée patristique qui a fait la gloire des universitaires catholiques pendant la première moitié du siècle ⁷¹⁴.

En France, le sort peu brillant que connaît le thomisme est déterminé par un jeu complexe de facteurs contradictoires qu'Aubert s'est appliqué à dégager. L'organisation pédagogique, qui soumet les élèves des institutions catholiques aux examens et programmes de l'enseignement d'État, empêchera toujours, il va sans dire, que le thomisme ne s'implante dans l'enseignement secondaire. Le niveau de culture philosophique, par ailleurs, est nettement supérieur en France à ce

1887, enfin, à la suprême indignation de ses disciples, les thomistes obtiennent du Saint-Office un décret condamnant quarante propositions censées représenter la pensée de Rosmini. (Voir intervention de Clemente RIVA dans *Aspetti della cultura cattolica*, p. 239 s., confirmée par celle d'AUBERT, p. 247-248.) Dès lors, le pape Léon XIII ne laissera pas échapper une victoire qu'il attend depuis son échec au concile du Vatican (cf. plus haut, p. 131). Dans une lettre à l'archevêque de Milan, il dénonce le « perfide manège » de ceux qui font douter de la nécessité de se soumettre au décret du Saint-Office. Voir T'SERCLAES, *le Pape Léon XIII*, I, p. 272.

⁷¹³ AUBERT, *Aspects divers*, p. 171.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 194. Même phénomène à Rome ; les représentants de la théologie positive sont tout simplement remplacés.

qu'il est en Italie, où l'absence d'une philosophie non cléricale se fait cruellement sentir et crée un vide que le thomisme peut prétendre remplir. Un certain chauvinisme est sans doute également présent, bien naturel dans un pays où est née la philosophie moderne. La réhabilitation du thomisme n'est-elle pas vécue en Italie comme celle d'une gloire nationale, dans un domaine où cette nation est particulièrement défavorisée depuis longtemps ?

Par contre, la vogue de la pensée médiévale chez les historiens universitaires français, au moins jusqu'en 1870, a en quelque sorte préparé le terrain à un renouveau d'intérêt des catholiques pour la scolastique ⁷¹⁵. [158] De même, le courant ultramontain devenu si puissant au sein du catholicisme français n'a pu que favoriser une orientation intellectuelle qui, outre qu'elle était dictée par le Saint-Père, était de nature à exalter sa suprématie. Le thomisme français se greffera directement sur le courant traditionaliste et ultramontain animé par l'Univers, et s'exprimera d'ailleurs jusqu'en 1900 dans les *Annales de philosophie chrétienne* ⁷¹⁶.

Le centre thomiste qui s'est formé à l'Institut Catholique de Paris sous l'impulsion de l'abbé d'Hulst, et qui a conduit à la fondation d'une Société Saint-Thomas-d'Aquin en 1885, s'est d'abord fait reprocher son laxisme par Rome. Lorsque le père Peillaube en prend la direction en 1900, et met un terme à la collaboration aux *Annales* jugées trop modernes de tendance, pour fonder la *Revue de Philosophie*, le style lovanien assez ouvert qui commençait à s'y développer cède définitivement la place à un thomisme de type romain dont les défauts, estime Aubert, ne font que s'accroître en terre parisienne ⁷¹⁷.

L'école thomiste de Louvain est la seule qui ait joui d'un authentique prestige. Il est équivoque, puisqu'il tient au fait que l'université

⁷¹⁵ Cf. plus haut, p. 3-5.

⁷¹⁶ AUBERT, *Aspects divers*, p. 192.

⁷¹⁷ Ibid. Voir FOUCHER, *la Philosophie catholique*, Avant-propos, p. 7. Il insiste sur la filiation traditionaliste du néo-thomisme français. Voir aussi MICHELET, *la Renaissance de la philosophie chrétienne*, et NEYRON, *Roux-Lavergne*.

belge réussit à demeurer relativement étrangère aux préoccupations étroitement pragmatiques de Rome. Si sa tentative de réconcilier l'ontologie aristotélo-thomiste avec la science contemporaine ne doit pas laisser de trace importante dans l'histoire de la philosophie, elle aura assuré à la pensée catholique un point de contact avec la science, et favorisé le développement d'un authentique esprit scientifique dans des recherches tant historiques que proprement philosophiques ⁷¹⁸.

⁷¹⁸ Voir, par exemple, A. SIMON, *le Cardinal Mercier*, Bruxelles, 1960. Au Québec, l'enrégimentation thomiste a été exemplaire. Voir le Cinquantenaire de l'encyclique « *Aeterni Patris* » (Collectif), Québec, 1929 ; Hermas BASTIEN, *l'Enseignement de la philosophie*. I - Au Canada français, Montréal, 1936.

[159]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Deuxième partie : L'intervention de Léon XIII

Chapitre VII

Le thomisme pontifical

I. Une épistémologie catholique

Jeunesse

[Retour à la table des matières](#)

On se rappelle que, après le tournant de 1850, l'épistémologie thomiste était devenue beaucoup moins « inquisitive » encore, beaucoup plus « démonstrative » et dogmatique qu'elle ne l'était dans les premières recherches des Balmes, Sanseverino et Liberatore. Le dogmatisme métaphysique se révélait la seule voie possible pour éviter le subjectivisme et le rationalisme, anciens ou modernes, identifiés au protestantisme et à l'anarchie ⁷¹⁹.

On ne s'étonnera pas que « de 1879 à 1895, s'affirme de plus en plus une tendance qui se dessinait déjà en 1860, après la conversion de Liberatore, lorsqu'on introduisit dans la « théorie de la vérité » la question des universaux et celle des axiomes ; l'épistémologie perd son

⁷¹⁹ Cf. plus haut, p. 41 s. et 78 s.

originalité, elle est la seconde partie de la logique et elle s'appelle *Logica Major* ⁷²⁰ ».

Elle suit un plan identique à celui de la *Logica Minor* ; celui des « trois opérations ⁷²¹ ». L'influence de la pensée de saint Thomas y est dorénavant prédominante ; tout s'organise autour du problème central des « universaux » et de la notion aristotélicienne de « science ». On ne recherche plus dans la pensée médiévale réponse aux questions modernes concernant les fondements de la connaissance. De telles interrogations en viennent vite à être considérées comme une perte de temps ⁷²².

Le dogmatisme qui s'installe chez les thomistes est radical. Il ne s'embarrasse plus d'études détaillées. Contre un « scepticisme » proclamé absurde, on invoque en bloc la « nature » et la « finalité » des facultés. [160] Le terme même de « facultés », d'inspiration nettement aristotélicienne et finaliste, remplace celui de « moyens de connaissance » jusque-là en vogue. Et le problème des facultés ne fait pas l'objet d'un traité spécifique, puisqu'il relève manifestement de la « psychologie », laquelle, étant conçue à la manière aristotélicienne, se contente de proclamer, au nom de la finalité, l'« évidente véracité de toutes nos facultés ⁷²³ ».

À ce prix, qui est sa négation même, le rationalisme est verbalement réhabilité ; « les auteurs thomistes de la fin du XIX^e siècle ne redoutent plus autant que leurs prédécesseurs le critère cartésien de l'idée claire et distincte. Ils savent, de par l'idéologie et la psychologie, que les idées sont les signes des essences réelles ; par leur doctrine de l'abstraction, ils ont banni toute crainte d'un subjectivisme car-

⁷²⁰ VAN RIET, *l'Épistémologie thomiste*, p. 99.

⁷²¹ C'est devenu l'ordre traditionnel d'exposition de la logique dans les manuels thomistes. On le retrouve dans la plupart des manuels contemporains. La « saisie des essences » est l'oeuvre de la « première opération » appelée « simple appréhension », qui coïncide avec l'abstraction.

⁷²² Voir VAN RIET, *Ibid.*, p. 100.

⁷²³ VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 100.

tésien. C'est pourquoi ils n'hésitent pas, en logique majeure, à suivre de plus en plus hardiment saint Thomas et à reconnaître de plus en plus d'importance à l'intelligence, faculté des premiers principes ⁷²⁴. » Ils se contenteront dorénavant d'insister toujours plus sur la distinction entre connaissance naturelle et surnaturelle, entre évidence de vérité et évidence de crédibilité.

À l'instar des Kleutgen, Sanseverino et Liberatore, puis des dominicains Zigliara et Lepidi ⁷²⁵, tous les thomistes de la nouvelle vague, tant à Rome qu'à l'étranger, ont publié des oeuvres importantes sur le problème de la connaissance. « Tous... se proposent comme tâche principale de réfuter le scepticisme, sous quelque forme qu'il se présente ⁷²⁶. »

Il restait bien un obstacle ; le rosminianisme était toujours vivace en Italie. Malgré toute sa détermination, Léon XIII devra attendre quelques années pour obtenir sa suppression définitive. Le dernier épisode de cette lutte va occuper les thomistes jusqu'à la victoire finale, la condamnation des « quarante propositions » par le Saint-Office en 1887 ⁷²⁷.

Ceci dit, jusqu'à la publication de l'Action de Blondel en 1892, et les débuts du mouvement « moderniste », les thomistes sont pratiquement seuls en lice. Cela va donner cette génération de philologues dénoncée par Gentile ⁷²⁸, qui vont réitérer les mêmes positions dog-

⁷²⁴ Ibid., p. 106.

⁷²⁵ C'est en 1874 que paraissent *Della luce intellettuale* de ZIGLIARA, et *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, de LEPIDI.

⁷²⁶ VAN RIET, Ibid., p. 109.

⁷²⁷ Cf. plus haut, p. 156, note 81.

⁷²⁸ GENTILE a fait le procès de l'école thomiste italienne dans un article de *Critica*, T. IX, 1911. « Ses représentants, les derniers surtout qui ont suivi l'exemple des Sanseverino, des Taparelli et des Liberatore, ne font guère que de la polémique et de la philologie. » Leur trait commun est un négativisme sans âme ; véritable « dégénération philologique ». Ils ont cru qu'il suffisait de déterrer les enseignements de saint Thomas « pour préserver les esprits des erreurs nouvelles et pour rétablir les fondements rationnels des dogmes et de la constitution de l'Église ». Cité par PELZER, *le Néo-thomisme italien depuis*

matiques, en l'absence de toute contestation sérieuse, jusqu'au début du siècle suivant.

[161]

Toujours en alléguant l'absurdité du scepticisme, on va répéter longtemps après Victor Cousin, dans un contexte assez donquichottesque, si l'on songe que les seuls adversaires sont ces lointains « ismes » que l'on ne se soucie guère de connaître, que « c'est un attribut inhérent à la raison de croire à elle-même ⁷²⁹ ». Si l'on fait mine de se poser des questions, elles sont purement verbales ; « en 1899, - comme en 1846, date où Balmes publiait sa Philosophie fondamentale, - on cherche encore de quel nom il faut appeler la conviction qui envahit le philosophe lorsqu'il envisage le problème du scepticisme ; « évidence » ou « instinct intellectuel ⁷³⁰ » ?

Quant au kantisme, qui reste la contestation la plus familière, la moins mythique, de ces confortables positions, on se contente, dans un style qui rappelle les invectives de Grégoire XVI et Pie IX, de le proclamer « manifestement absurde ⁷³¹ » ou « tout à fait inadmissible ⁷³² ». « Inadmissible », c'est-à-dire inviable pour l'Église. Car l'épistémologie doit répondre à un seul critère, qui est apologétique. Ce dont il s'agit, c'est toujours d'une lutte à mort entre l'« objectivisme catholique » et le « subjectivisme protestant ».

Plus que jamais, la théorie de la connaissance n'intéresse les philosophes catholiques que négativement et défensivement. Et les thomistes se rabattent avec de moins en moins de scrupules sur cette « épistémologie à rebours » dont le pape lui-même leur a fourni le modèle

1850, d'après M. Gentile, dans *Revue néo-scolastique*, 19 (1912), p. 273. Voir aussi la préface de G. Gentile à l'ouvrage de G. SAITTA, *Le origini del neotomismo*.

⁷²⁹ Cité par VAN RIET, *Ibid.*, p. 119.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁷³¹ LEPIDI, cité par VAN RIET, *Ibid.*, p. 122.

⁷³² ZIGLIARA, cité au même endroit. Encore ces deux auteurs sont-ils des modérés, selon BESSE (Voir *Deux centres*, p. 253).

dans son encyclique, et qui est un élément classique du thomisme depuis le concile de Trente ⁷³³.

Aussi le bilan philosophique de ce thomisme catholique de la fin du XIXe siècle est-il nul. « Aucun effort systématique n'a été fait en vue d'établir une problématique solide ou de rechercher une méthode (...). L'uniformité des traités est déconcertante ⁷³⁴... » Il y a à cela deux raisons bien [162] évidentes. D'une part, le problème épistémologique ne se pose plus vraiment, sauf lorsqu'il s'agit de polémiquer contre de lointains adversaires ; un concile a proclamé l'infailibilité de la raison. Il a aussi proclamé l'infailibilité du pape, lequel, à son tour, a proclamé que cette raison infailible avait donné son fruit parfait dans l'oeuvre de saint Thomas.

D'autre part, si, malgré tout, les philosophes catholiques tentent d'explorer ce problème d'une manière un peu profane, s'ils tentent de déterminer les fondements philosophiques que postule le « réalisme thomiste », ils sont finalement acculés à un unique argument, qui rappelle fort clairement les origines traditionalistes de cette doctrine qui se prétend rationaliste. « L'argument unique est un appel au bon sens ⁷³⁵. »

Depuis la condamnation de La Mennais, tout le monde se défend de parler d'un sens commun identifié au consentement universel ; depuis le concile du Vatican, personne n'affirme plus que la croyance soit nécessairement première. Il n'en reste pas moins que, quels que soient les détours que l'on emprunte et les néologismes que l'on invente, on ne trouve rien d'autre qui puisse servir de fondement satisfaisant à la connaissance ⁷³⁶.

Étant inavouable, ce traditionalisme de fait ne peut guère se justifier, se critiquer et se nuancer. De là son résultat le plus grave, au

⁷³³ Voir, par exemple, plus haut, p. 153-155.

⁷³⁴ VAN RIET, *Ibid.*, p. 125.

⁷³⁵ VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 126.

⁷³⁶ Cf. p. 33, note 92, à propos de Taparelli.

point de vue pédagogique et intellectuel ; il engendre un obscurantisme philosophique insouciant de la mauvaise foi qu'il recèle, puisque les sources de sa conviction sont ailleurs. À force de se rabattre sur la défense des formules dogmatiques, on se sensibilise au fait que « nier la « véracité » d'une source de connaître, c'est renverser un panneau du décor dans lequel nous sommes habitués à vivre. (...) Pour eux, la vision familière du monde se justifie... parce qu'elle est familière ⁷³⁷ ».

La passivité de la connaissance est une conviction profonde du sens commun. C'est la naissance et le développement de la science qui a rendu cette position intenable pour la réflexion épistémologique. En évitant ce problème, soit par ignorance de la science, soit parce qu'on lui refuse tout statut épistémologique en faveur de la « science » aristotélicienne ⁷³⁸, on évite, bien sûr, d'avoir à relever le défi et à remettre en même temps en question le vocabulaire dogmatique. On se condamne aussi et, avec soi, [163] la philosophie et l'enseignement catholique, à une étrange immoralité intellectuelle.

Dorénavant, le problème épistémologique relève simplement de l'« hygiène mentale ⁷³⁹ », celle-ci étant appréciée à raison de la soumission au magistère romain, elle-même garante de l'« hygiène » spirituelle et morale. Et si l'on accepte le jeu de la discussion, il ne peut s'agir que d'une mascarade philosophique où l'« évidence » est postulée comme « critère de vérité » au nom de l'aptitude au vrai considérée comme la finalité de nos facultés, cette finalité se fondant, en retour, sur le postulat de son... évidence ⁷⁴⁰.

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ Comme le faisait encore récemment MARITAIN dans *les Degrés du savoir*, classique du genre.

⁷³⁹ VAN RIET, *l'Épistémologie*, p. 128.

⁷⁴⁰ Selon Van Riet, exception faite de la tentative de Mgr Mercier, qui n'a guère été suivi, l'épistémologie thomiste n'a jamais réussi à dépasser ce niveau. Voir *ibid.*, p. 634 s. La faiblesse de ces bases entraînera de graves conséquences pour la théologie elle-même, dès la fin du siècle. Cf, AUBERT, *Aspects divers*, p. 202.

II. La « grande politique » de Léon XIII

[Retour à la table des matières](#)

Au lendemain de son élection, Léon XIII confiait à un proche ; « Je veux faire une grande politique ⁷⁴¹. » Cet homme passionné d'autorité allait prendre sur lui de restaurer l'ordre social en l'appuyant sur la puissance pontificale, et faire de cette ambition l'unique ressort de son règne ⁷⁴².

Avant tout, il jugeait essentiel de s'occuper de la philosophie, parce qu'elle était la source de tous les maux de la famille et de la société ; parce que l'Église ne pouvait mener une action efficace dans la société que si elle renforçait son unité doctrinale ; parce que, enfin, une seule philosophie offrait des bases adéquates, non seulement à cette discipline intellectuelle dont l'Église avait besoin, mais à la doctrine qu'il entendait appliquer en matière de rapports entre l'Église et les gouvernements ⁷⁴³.

Dans ces conditions, il est impossible de dissocier, chez Léon XIII, la politique philosophique de la philosophie politique. D'abord, le problème de l'unité doctrinale à l'intérieur d'une institution comme l'Église comporte de soi des implications politiques ⁷⁴⁴. En outre, il n'a d'intérêt, pour Léon XIII, qu'en vue d'asseoir l'autorité de l'Église sur [164] l'ensemble de la société, y compris les gouvernements qui la dirigent. Il accède au trône pontifical au moment où le concile du Vatican vient d'éliminer les plus graves menaces qui pesaient sur l'apologétique

⁷⁴¹ Rapporté par DANIEL-ROPS, *Un combat pour Dieu*, p. 150.

⁷⁴² S'il fit, contrairement à ses prédécesseurs, des ouvertures aux pouvoirs républicains, les adversaires de sa politique ne purent jamais l'accuser que d'« espérer vaincre par l'inertie et la mansuétude ». DANIEL-ROPS, *Ibid.*, p. 82.

⁷⁴³ Elle est tout le contraire de celle qui a cours depuis deux siècles, et qui est « une philosophie adulatrice des princes ». *Immortale Dei*, dans *Actes*, II, 25.

⁷⁴⁴ Cf. plus haut, p. 101.

catholique. Le Concile n'a pas condamné clairement l'ontologisme ⁷⁴⁵, mais le nouveau pape a tôt fait de l'éliminer de l'enseignement ⁷⁴⁶.

Presque en même temps qu'à Rome, le thomisme pontifical s'est installé dans les grands centres que sont Paris et Louvain. Léon XIII a bientôt réussi à créer, au moins en apparence, ce monolithisme philosophique dont il rêvait pour le catholicisme.

Par ailleurs, la montée des aspirations socialistes, qui inquiète de plus en plus les pouvoirs établis, va lui offrir l'occasion de recourir, comme les jésuites de la *Civiltà cattolica* l'avaient fait après l'alerte de 1848, à ce qu'on peut appeler une apologétique sociale. Il l'a déjà développée à Pérouse ; elle consiste à offrir les services de l'Église comme rempart des pouvoirs établis, moyennant certains privilèges qui lui permettent de renforcer son emprise sur les masses.

Cette « grande politique » va se préciser rapidement dans ses actes officiels. Elle s'appuiera sur la doctrine thomiste du « pouvoir indirect ». Le génie de Léon XIII consistera à voir les immenses ressources qu'offre le thomisme politique dans le contexte moderne, et de l'appliquer avec obstination et perspicacité.

Lorsque Joachim Pecci accède au trône pontifical, l'opinion est fixée sur son caractère. Certains traits font l'unanimité de la presse en 1878 ; « fermeté, force, volonté, clairvoyance ⁷⁴⁷ ». On a plus de mal à s'entendre sur ses positions idéologiques et politiques. L'image « libérale » de l'évêque de Pérouse qui s'est répandue, fondée davantage sur les vœux de ses propagandistes que sur des indices objectifs ⁷⁴⁸, n'est pas à première vue incompatible avec son intérêt notoire pour le thomisme ⁷⁴⁹. Aussi sa première encyclique, consacrée essentiellement à exalter l'autorité, provoque-t-elle une certaine réaction de stupeur, surtout dans la presse libérale, qui s'attendait à des

⁷⁴⁵ Cf. plus haut, p. 63-64 et 131.

⁷⁴⁶ Cf. plus haut, p. 142 et 145, et p. 156, note 81.

⁷⁴⁷ T' SERCLAES, *le Pape Léon XIII*, I, p. 198.

⁷⁴⁸ Cf. plus haut, p. 137.

⁷⁴⁹ Cf. plus haut, p. 131.

accommodements de la part du nouveau pape, fussent-ils de pure tactique ⁷⁵⁰.

Léon XIII y déclare en substance que la cause essentielle des maux de la société est l'abandon, le mépris de l'autorité. Après avoir rappelé le [165] rôle civilisateur joué par l'Église à la suite des invasions barbares, il reprend la thèse de ses mandements de Pérouse ⁷⁵¹, selon laquelle non seulement l'Église n'est pas l'ennemie de la civilisation, mais il ne peut y avoir de véritable civilisation sans elle. Comme, d'autre part, on ne peut concevoir de civilisation sans autorité, la première tâche de l'Église dans la promotion de la civilisation consiste à asseoir sur des bases solides le principe d'autorité, tant dans la famille que dans la société ⁷⁵².

C'est dans ce contexte que le pape proclame pour la première fois la nécessité primordiale de restaurer un enseignement philosophique orthodoxe :

Plus les ennemis de la religion font de grands efforts pour enseigner aux hommes sans instruction et surtout aux jeunes gens des principes qui obscurcissent leur esprit et corrompent leur cœur, plus il faut travailler ardemment à faire prospérer, non seulement une habile et solide méthode d'éducation, mais surtout à ne pas s'écarter de la foi catholique, dans l'enseignement des lettres et des sciences et en particulier de la philosophie, de laquelle dépend, en grande partie, la vraie direction des autres sciences ⁷⁵³...

C'est déjà l'annonce d'*Aeterni Patris*, qui paraîtra l'année suivante. Son secrétaire d'État, le cardinal Franschi, étant mort à la fin du mois d'août, le pape adresse une lettre au nouveau titulaire, le cardinal Nina, où il réitère sa conviction que l'Église a un rôle politique essentiel à

⁷⁵⁰ T'SERCLAES, *Ibid.*, I, p. 213.

⁷⁵¹ Cf, plus haut, p. 138.

⁷⁵² *Inscrutabili*, dans *Actes*, 1, 8 s.

⁷⁵³ *Ibid.*, 19-21.

jouer, puisqu'en elle « seule réside la vertu suffisante pour restaurer les ruines de cette société ⁷⁵⁴ ».

Les bons rapports qu'il a tenté d'établir avec l'empereur d'Allemagne, dès le lendemain de son élection, montrent bien comment il entend appliquer ce principe. Depuis 1872, les jésuites ont été expulsés d'Allemagne, et l'influence romaine y est combattue sous l'égide du Kulturkampf. Un des premiers gestes du nouveau pape consiste à écrire à Guillaume 1er une lettre affable qui est comme le prototype de ses interventions ultérieures. Il offre une sorte d'échange de services reposant sur une conception pragmatique du « pouvoir indirect ⁷⁵⁵ ».

Les événements semblent d'ailleurs servir ses buts. L'empereur est l'objet, peu après, de deux attentats successifs, qui ont pour effet de le rendre très sensible aux offres d'aide, d'où qu'elles viennent. À chaque [166] fois, le pape lui exprime son affliction. Il aurait même joint à l'une de ces lettres un exemplaire du Syllabus, comme pour montrer ce que l'Église avait à offrir ⁷⁵⁶.

Guillaume 1er n'est pas le seul monarque qui commence à trembler sur son trône. Les rois d'Espagne et d'Italie ont également fait l'objet d'attentats, et l'agitation socialiste se généralise. Léon XIII décide bientôt d'intervenir publiquement. L'encyclique *Quod apostolici*, du 28 décembre 1878, veut montrer que c'est l'idéologie égalitaire qui conteste aussi bien le principe de l'autorité que le droit de propriété. À l'origine de ce mouvement, il y a cette guerre que le rationalisme fait à la religion depuis le XVI^e siècle, et qui a abouti à la naissance de gouvernements sans Dieu et à des lois fondées sur le consentement populaire. Le résultat n'en peut être que la ruine totale de la société, à plus ou moins court terme.

Pourtant, estime Léon XIII, les papes ont tout fait pour combattre les « sociétés secrètes » qui répandaient ces pernicieuses idées, mais

⁷⁵⁴ Cité par T'SERCLAES, *Ibid.*, I, p. 222.

⁷⁵⁵ Voir *ibid.*, p. 232.

⁷⁵⁶ T'SERCLAES, *le Pape*, p. 235.

les rois se sont méfiés, et n'ont pas reconnu que les doctrines de l'Église romaine étaient de nature à protéger la paix publique et à arrêter « radicalement la funeste propagande du socialisme ⁷⁵⁷ ».

L'Église, dans sa sagesse, proclame l'égalité de nature et de fin entre les hommes, et l'oppose à la prétendue égalité de droits et de puissance. De même, elle réprime l'injustice des princes, mais impose l'obéissance aux sujets, et interdit les révoltes. Dès l'enfance, par la pédagogie qu'elle préconise au sein même de la famille, à base d'autorité paternelle sur les enfants et les serviteurs ⁷⁵⁸, elle prépare des citoyens qui accepteront ultérieurement l'autorité dans la société.

À la fièvre d'égalité, l'Église oppose l'affirmation de l'inégalité inévitable des possessions, qui est la conséquence des inégalités foncières entre les hommes. Par contre, elle fait une obligation aux riches de secourir et consoler les pauvres. Les dirigeants des sociétés doivent accepter le secours de l'Église, qui peut seule les sauver. De leur côté, les évêques doivent répandre la doctrine de l'Église, en particulier dans les cercles d'ouvriers catholiques ⁷⁵⁹.

[167]

Le programme de son pontificat était tracé, et les ambiguïtés dissipées. En matière de liberté, dans le droit familial comme dans le droit social, le pape offrait aux pouvoirs les services de l'Église pour restaurer l'ordre, en échange de quoi il demandait qu'elle retrouve son statut et son influence dans la société.

Lorsque la conjoncture politique lui laisse un répit, Léon XIII développe dans ses encycliques cette doctrine salutaire de l'Église dont il

⁷⁵⁷ *Quod apostolici*, dans *Actes*, I, 33.

⁷⁵⁸ Cette adjonction des serviteurs aux enfants est révélatrice de l'univers sociologique qui demeure celui de Joachim Pecci.

⁷⁵⁹ Les encycliques non politiques de Léon XIII prennent ici leur sens. Il s'agit de faire valoir ce que l'Église a à offrir. À la même époque, il félicitait l'abbé Galucci d'avoir « montré la contradiction entre les doctrines catholiques et les libérales, contradiction si ouverte qu'elle montre l'inutilité de toute tentative de conciliation ». Cité par T'SERCLAES, *Ibid.*, I, p. 256.

vante aux chefs d'État les grands avantages. Ainsi, en 1880, il consacre l'encyclique *Arcanum* au mariage chrétien, dont la stabilité est assurée par le caractère sacramental du contrat ⁷⁶⁰. La même année, *Sancta Dei Civitas* proclame l'importance des missions, face à la concurrence grandissante des « ministres de l'erreur ⁷⁶¹ ». Rappeler au monde que seule l'Église peut se porter garante de la stabilité du mariage, et qu'encourager ses missions équivaut à accroître l'influence européenne sur la surface du globe, c'est toujours rappeler aux gouvernements qu'une entente avec l'Église ne peut que leur être profitable.

Trois ans après *Quod apostolici*, et dans des circonstances analogues, l'encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881 va le rappeler explicitement aux chefs d'État. Un événement récent assure le pape qu'il va être entendu ; le 13 mars, le tzar Alexandre II de Russie a été assassiné.

La guerre qui est menée depuis trois siècles à l'Église, déclare le pape, ne peut qu'aboutir à un ébranlement radical de l'autorité civile. La vérité catholique a toujours été grandement efficace contre les désordres, et ce sont les nouveautés religieuses apparues au XVIIe siècle qui ont diminué la force et la majesté de l'autorité.

Affirmer que l'autorité vient du peuple, c'est là l'erreur capitale ; l'autorité ne peut venir que de Dieu. L'Église a toujours opposé à la théorie de l'autorité fondée sur un pacte social volontaire l'obligation grave d'obéissance à laquelle sont soumis les citoyens, sous peine de péché. La seule limite que l'Église ait jamais reconnue à cette obligation est celle du droit divin et du droit naturel, la loi naturelle étant, elle aussi, l'expression de la volonté de Dieu ⁷⁶².

⁷⁶⁰ *Arcanum*, 12 février 1880, dans *Actes*, I, 76 s.

⁷⁶¹ *Sancta Dei Civitas*, 3 décembre 1880, dans *Actes*, I, 118 s.

⁷⁶² *Diuturnum*, dans *Actes*, I, 140 s. C'est du pur thomisme. Si cette obligation n'est pas respectée, « l'autorité des princes est sans valeur ; car elle est nulle là où manque la justice ». *Diuturnum* peut être considérée comme la « charte

Rappelant les promesses qu'a fait luire le Saint-Empire, sous l'égide de l'Église, le pape rappelle que c'est la Réforme qui, en minant la doctrine [168] et l'unité catholique, a engendré le rationalisme du siècle des Lumières et, finalement, les abîmes du communisme et du nihilisme.

Pourtant, saint Thomas avait déjà démontré que la crainte seule était inefficace pour maintenir la paix sociale, et que celle-ci ne pouvait se passer du respect de Dieu et de son empire sur les consciences. Les gouvernements doivent profiter de l'aide puissante que l'Église met à leur service, et protéger la religion pour le bien même de l'État. Et le pape de réitérer les thèses rassurantes de la doctrine thomiste ; souveraineté du pouvoir civil, etc., assortie de concordats négociés en matière mixte.

En juin 1883, Léon XIII fait au président Jules Grévy des ouvertures analogues à celles qu'il a déjà faites à l'empereur d'Allemagne. L'accueil que leur fait le nouveau président n'est sans doute pas étranger à l'évolution ultérieure de la politique du pape.

Il a écrit personnellement à Jules Grévy, lui offrant les bons offices du Saint-Siège pour rétablir la paix intérieure en France et combattre le socialisme. Il lui a rappelé l'action efficace jadis exercée par les missionnaires catholiques en faveur de l'influence française à l'étranger, faisant valoir qu'une réintégration de l'Église dans la société française serait de nature à rétablir cette avantageuse activité, considérablement réduite par suite des difficultés faites aux congrégations.

La réponse du président français est simple ; il reconnaît que ce que souhaite le pape est désirable. Le problème disparaîtra dès que les catholiques français accepteront de bonne foi le régime républicain. La

politico-religieuse des gouvernants catholiques ». MOURRET, *l'Église contemporaine*, II, p. 367.

réalisation de ce vœu, qui n'a rien d'impossible pour un pape thomiste, va s'amorcer dès l'année suivante ⁷⁶³.

En février 1884, l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens* réitère les principes d'une collaboration entre l'Église et les gouvernements. Les maux actuels de la France, selon le pape, ont deux sources ; d'une part, le développement des philosophies hétérodoxes, qui ont engendré un esprit de liberté immodéré. D'autre part, l'essor des sociétés secrètes, qui combattent partout l'influence des Églises. Ces « sectes » ont bien vu que la vertu de religion est le seul frein efficace contre la tyrannie aussi bien que la rébellion. Seules les écoles religieuses, en inculquant aux enfants la conviction de l'existence d'un Dieu créateur, vengeur et rémunérateur, peuvent prévenir le développement effréné des passions et, plus tard, les troubles qui s'ensuivent pour l'État.

Si les champs d'action du pouvoir religieux et du pouvoir civil sont distincts et complémentaires, il existe des domaines mixtes, comme les [169] écoles et la famille, où les deux pouvoirs doivent s'entendre. C'est là précisément l'objet des concordats, issus d'une négociation. Et le pape rappelle les effets bénéfiques que la France a tirés de la signature d'un tel concordat avec le pape Pie VII, pour la répression des révolutions. Nul doute qu'elle profiterait autant d'un nouveau concordat, adapté aux circonstances actuelles ⁷⁶⁴.

Léon XIII n'est pourtant pas prêt à bénir la République. S'il déplore la division des catholiques français et proclame la nécessité de leur union, il leur offre comme étendard le Syllabus et les encycliques ⁷⁶⁵.

⁷⁶³ T'SERCLAES, *le Pape Léon XIII*, I, p. 300 s.

⁷⁶⁴ Ce rappel est significatif ; la « grande politique » de Léon XIII sait ce qu'elle doit à Bonaparte. *Nobilissima Gallorum gens*, dans *Actes*, I, 226 s.

⁷⁶⁵ Dans un bref subséquent du 27 juin 1884 à l'évêque de Périgueux. Voir T'SERCLAES, *Ibid.*, I, p. 314. Il adopte la même attitude à l'égard du gouvernement britannique, qui est sans doute le moins disposé à accepter que le pontife romain s'occupe de ses affaires. La révolte gronde chez les Irlandais. Beaucoup de membres du clergé sont engagés dans le mouvement. Le pape multiplie les directives de prudence aux évêques irlandais, et intervient même directement pour interdire une quête qui devait se faire dans les églises au profit des révo-

En 1884 également, *Humanum genus* vise spécifiquement la franc-maçonnerie et, en général, ce que Joachim Pecci désigne en bloc, depuis sa délégation au Bénévent, comme les « Sectes ⁷⁶⁶ ». En fait, l'encyclique s'en prend au « naturalisme » qui consiste à s'opposer à toute révélation, et donc à l'Église, organe et gardienne des célestes doctrines ⁷⁶⁷. Sous le masque d'une feinte tolérance à l'égard de toutes les croyances, ce naturalisme ne peut qu'engendrer l'indifférentisme. À cette erreur il faut opposer la philosophie chrétienne, conformément aux directives déjà données, et préconiser, pour compenser la propagande insidieuse des « sectes », ces réalisations valables des devises modernes que sont les tiers-ordres et les corporations catholiques ⁷⁶⁸.



lutionnaires. Il le fait « dans l'intérêt commun de la cause irlandaise et de la paix de l'empire britannique ». Le parlement britannique en fut fort impressionné. Ibid., p. 350.

⁷⁶⁶ La description qu'en donne le pape les présente comme les rivales directes de l'Église.

⁷⁶⁷ *Humanum genus*, dans *Actes*, I, 242 s.

⁷⁶⁸ En ce qui concerne la discipline interne de l'Église, un incident qui survient en 1885 donne à Léon XIII l'occasion d'exalter l'autorité absolue du pontife romain sur l'ensemble des fidèles, et sur les hiérarchies nationales. Un journaliste espagnol, Nocedal, a protesté contre le nouveau statut des nonces qui prétendent traiter directement avec le gouvernement sans tenir compte des évêques. Le cardinal Pitra lui a adressé une lettre dans laquelle il lui a signifié discrètement son appui. Le pape fulmine et somme le cardinal de faire amende honorable. Il en profite pour proclamer que les brebis n'ont aucun droit de regard sur les pasteurs. Dorénavant, le pape n'a besoin de personne pour mener à bien ses desseins. Il entend agir seul, sans que quiconque lui demande des comptes. Dans ses tractations avec les gouvernements, il doit se présenter comme un chef incontesté, qui peut se porter garant des engagements qu'il prend. Voir T' SERCLAES, *le Pape*, I, p. 389-393.

[170]

Le pape s'apprête à exposer, dans une encyclique de synthèse, la doctrine de l'Église sur le pouvoir civil et ses rapports avec le pouvoir spirituel. Le 19 novembre 1885, *Immortale Dei* propose une véritable charte du « pouvoir indirect », d'inspiration franchement thomiste, à laquelle lui-même et ses successeurs vont constamment se référer.

Les bons procédés de Léon XIII n'ont pas eu raison de toutes les préventions des gouvernements à l'égard de son ambition évidente de restaurer le « pouvoir indirect ». La meilleure façon de vaincre les « calomnies » qui présentent l'Église comme ennemie de l'État sera précisément de montrer la supériorité de la doctrine catholique de l'État, et la laver de tout soupçon de miner l'autorité des gouvernements. Aussi l'encyclique commence-t-elle par un exposé très ferme de la doctrine thomiste de l'autorité.

Tout ce qui est voulu par la nature est l'expression de la volonté divine. Or, la société est une exigence de la nature ⁷⁶⁹. Par ailleurs, il n'y a pas de société sans autorité, qui en est la clef de voûte. C'est dire que l'autorité est, elle aussi, une exigence de la nature, et donc qu'elle « vient de Dieu », à tel point que toute résistance à l'autorité est une résistance à la volonté de Dieu, et équivaut donc à un « crime de lèse-majesté, non seulement humaine, mais divine ⁷⁷⁰ ».

C'est même la raison essentielle pour laquelle l'État doit favoriser le culte public rendu à Dieu, garant de l'autorité et de l'ordre public. À ce motif s'ajoute celui-ci ; dans la mesure où la fin de l'État doit être le bien des citoyens, il ne saurait remplir son devoir s'il ne favorise pas leur bien éternel, qui est le plus important.

À ceux qui objectent que l'État ne saurait s'ériger en juge de la vraie religion, il faut répondre que le catholicisme offre tous les signes extérieurs qui rendent possible un tel jugement. Quant aux rap-

⁷⁶⁹ C'est la thèse aristotélicienne qui est à la base du naturalisme politique thomiste.

⁷⁷⁰ *Immortale Dei*, dans *Actes*, II, 21.

ports qui doivent exister entre les États et l'Église catholique, il est bien évident, d'abord, que la fin supérieure qui est celle de l'Église lui interdit toute subordination à un pouvoir civil quel qu'il soit. Ceci ne veut cependant pas dire qu'elle entend empiéter sur les prérogatives des gouvernements civils. L'État et l'Église sont tous deux des sociétés « parfaites » ; « chacune d'elles en son genre est souveraine ⁷⁷¹ ».

Certes, il existe des domaines où toutes deux peuvent revendiquer des responsabilités ; par exemple, l'enseignement et le mariage. Dans ces [171] cas, il faut admettre que la Providence a nécessairement voulu que s'établisse une coordination qui évite conflits et désordres. Pour résoudre le problème posé par ces juridictions conjointes, il est nécessaire de considérer la nature de chaque puissance, civile et religieuse, et l'excellence relative de leur destination.

Ainsi, tout ce qui, dans les choses humaines, est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes ou au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport à son but, est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil ou politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a commandé de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ⁷⁷².

Il existe même des circonstances qui indiquent parfois une autre voie. Elle consiste, pour les deux puissances, à négocier en ces matières un traité, que l'on appelle concordat.

Le pape entreprend ensuite de démontrer les avantages de la constitution chrétienne de la société pour les princes et pour les peuples, pour la société civile et pour la famille. Seul le fondement divin de l'autorité lui assure la stabilité nécessaire, et permet une obéissance digne, engendrant la concorde civile et la stabilité familiale.

⁷⁷¹ Ibid. II, 27.

⁷⁷² Ibid., II, 27-29.

Il suffit pour s'en convaincre de comparer cette doctrine chrétienne au « droit nouveau » qui préconise la laïcité et la séparation, laquelle n'est d'ailleurs qu'une soumission du pouvoir spirituel au temporel. Les événements nous montrent assez combien une autorité qui ne s'appuie pas sur son origine divine est précaire. La prétendue laïcité ou neutralité n'aboutit qu'à l'indifférence religieuse et, finalement, à l'athéisme.

Quant à la liberté totale, de parole et de pensée, il est bien évident qu'elle est la source de tous les maux, puisqu'elle reconnaît des droits à l'erreur. Par contre, prétendre restreindre la liberté de l'Église entraîne nécessairement des troubles pour l'État lui-même.

Léon XIII ne craint pas de rappeler les condamnations portées par Grégoire XVI, puis par Pie IX dans le Syllabus, contre le « droit nouveau », en précisant qu'il ne s'agit pas de condamner une forme de gouvernement en particulier, ni la « juste liberté », ni la tolérance parfois nécessaire des « fausses religions », ni la véritable science. Ne sont nécessairement et radicalement condamnables que les principes sur lesquels s'appuient les gouvernements et les libertés modernes.

[172]

L'encyclique se termine par un appel à l'unité des catholiques, qui doivent utiliser les institutions pour favoriser l'avènement d'une société chrétienne, en prenant pour règle les enseignements du Saint-Siège et des évêques ⁷⁷³.

⁷⁷³ Il existe une glose de cette encyclique par LIBERATORE ; le Droit public de l'Église. « En vertu (...) de la décision du Christ, l'institution de l'Église n'entraîne pas la suppression des États laïques, mais elle restreint leur action aux affaires temporelles » (p. 311). « Sans quoi, disait Bellarmin, le bienfait du Christ serait préjudiciable au roi et la grâce détruirait la nature. » (De Rom. Pont., L. V, C. III) Ainsi, selon Liberatore, la conduite à tenir est claire. D'abord, en cas de conflit, le catholique doit obéissance à l'Église. En outre, l'Église peut nullifier les lois des gouvernements (ou décider de ne pas respecter les concordats conclus avec ceux-ci) parce qu'elle est dépositaire de la loi divine révélée, laquelle englobe suréminemment la loi naturelle (p. 317). Et de citer saint Thomas ; « Potestas temporalis subditur spirituali, ut corpus animae



L'évolution de la politique de Léon XIII qui débouchera sur le célèbre « ralliement » est amorcée ; elle est conforme au pragmatisme politique qu'il affichait déjà à Pérouse. Elle se manifeste par l'introduction de certaines nuances dans son thomisme politique, auxquelles les contemporains sont sensibles ; durcissement en ce qui concerne les privilèges que revendique l'Église ; gauchissement par rapport au soutien, pratiquement inconditionnel, offert jusque-là à l'autorité civile. L'arrogance croissante dont témoignent les directives politiques du pape semble bien avoir été encouragée par le succès apparent que remporte sa politique en Allemagne (56).

Il continue à servir, accommodée aux circonstances, sa thèse fondamentale selon laquelle les gouvernements ont intérêt à accepter les services de l'Église pour assurer leur maintien. Il continue à faire savoir [173] au gouvernement italien qu'il n'y a pas de prospérité possible pour l'Italie sans réconciliation avec le Saint-Siège, étant entendu que l'Église ne fera rien pour favoriser cette prospérité tant que la réconciliation n'aura pas été opérée à ses conditions. Dans la lettre qu'il adresse à son nouveau secrétaire d'État Rampolla, il réaffirme

(...) ; et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus. » (S. T., 11a 11ae, q. 60, a. 6) Un incident, en réalité plutôt symbolique et même, selon certains, inspiré par l'ironie, semble avoir pris dans l'esprit du pape et des ultramontains une importance extraordinaire ; l'arbitrage que Bismarck pria le pape d'effectuer entre l'Allemagne et l'Espagne à propos des Îles Carolines. Quelles qu'aient été les intentions du chancelier, cette affaire fut magnifiée par une opinion catholique prête à y voir le retour au rôle ancien d'arbitre des nations. Les diverses interprétations données à cet incident par les contemporains sont rapportées par T'SERCLAES, *le Pape*, I, p. 400 s. Même un tel succès était impuissant à détourner Léon XIII de sa préoccupation permanente, comme le révèle la fin de la lettre qu'il écrivit par la suite à Bismarck ; « Il est naturel que la solidité, la prospérité de l'empire allemand, fondées sur la force et un bien-être durable, soient le premier objet de vos efforts ; mais il ne peut nullement avoir échappé à votre perspicacité de combien de moyens dispose le pouvoir dont nous sommes revêtu, pour le maintien de l'ordre politique et social, surtout si ce pouvoir jouit, sans entraves, de toute sa liberté d'action. » Cité par T'SERCLAES, *Ibid.*, p. 401.

que « le salut ne viendra pas sans l'Église » et que la politique du Saint-Siège doit consister à offrir aux gouvernements la bienfaisante influence de l'Église, non seulement pour le bien des âmes mais pour l'avantage de la société ⁷⁷⁴.

Cependant, certains gestes qu'il pose, et qui concernent la discipline interne de l'Église et l'arbitrage entre divers courants de pensée, attestent une certaine évolution. Ainsi, à la même époque où il adresse aux évêques autrichiens des directives qui sont étonnamment semblables à celles qu'il adresse aux évêchés des pays non catholiques et même laïques ⁷⁷⁵, il supprime d'autorité le très catholique Journal de Rome dont les rédacteurs, français, s'étaient montrés critiques à l'égard de son indifférentisme politique et de ce qu'on appelait déjà son « libéralisme ⁷⁷⁶ ».

Un autre geste qui paraît lourd de signification est le bref *Dolemus inter alia* du 13 juillet 1886, par lequel Léon XIII rétablit la Compagnie de Jésus dans ses anciens privilèges, et loue les éminents services qu'elle a rendus à l'Église depuis sa fondation ⁷⁷⁷.

On a voulu voir dans ce décret l'annonce par le pape de son ralliement à la « politique jésuite », c'est-à-dire à la version plébiscitaire et subversive de la doctrine du « pouvoir indirect » identifiée au thomisme jésuite. C'est contre ce thomisme jésuite, précisément, que les pouvoirs étaient si fortement prévenus depuis le XVII^e siècle ; il remettait leur sort entre les mains de tout groupe de citoyens et même

⁷⁷⁴ TSERCLAES, *le Pape Léon XIII*, I, p. 446.

⁷⁷⁵ Encyclique *Quod multum*, 22 août 1886. Actes, II, 82 s.

⁷⁷⁶ Le rédacteur en chef du Journal de Rome, DES Houx, ayant publié pour sa défense des Souvenirs d'un journaliste français à Rome, à la vérité assez impertinents, vit son pamphlet mis à l'Index. Il se réconcilia avec le pape à l'occasion d'une audience secrète en 1891, et publia en 1900 une Histoire de Léon XIII. Le pape lui a dit son contentement qu'elle soit écrite « par un écrivain français indépendant », dans une audience du 28 avril 1899. Voir DES Houx, *Histoire de Léon XIII*, p. VI.

⁷⁷⁷ T'SERCLAES, *Ibid.*, I, p. 443.

d'un individu. Indirectement, il le faisait dépendre du jugement des clercs qui dirigeaient les consciences ⁷⁷⁸.

Comme nous allons le voir, Léon XIII ne s'est jamais départi de sa profonde aversion pour le suffrage universel, même dans sa forme jésuite et ultramontaine, et n'a jamais cessé de dénoncer le principe moderne [174] selon lequel l'autorité viendrait du peuple. Il n'en est pas moins remarquable que, à partir de cette époque, on voit apparaître dans ses mandements ce principe, d'ailleurs bien thomiste, mais que la tradition jésuite avait poussé jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes ; celui du droit et du devoir qu'ont les citoyens de désobéir à une loi injuste, à une loi qui ne serait pas conforme à la loi divine ou à la loi naturelle dont l'Église est également gardienne.

L'année de son jubilé, dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, Léon XIII expose clairement dans quel sens il entend invoquer cette doctrine.

Le fond de l'encyclique est un exposé assez scolaire de la doctrine thomiste sur la liberté. L'âme, parce que spirituelle, perçoit les « raisons immuables du vrai et du bien ». La liberté ne peut porter que sur les moyens d'atteindre ces fins nécessaires. Ces moyens doivent être ordonnés par la raison conformément à une loi, qui est la loi naturelle, expression de la loi éternelle et divine. D'où cette définition bien peu « libérale » de la liberté ; « La liberté consiste en ce que, par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle ⁷⁷⁹. »

Il en résulte ce principe dont nous parlions à l'instant et qui est ici formulé solennellement ; une loi qui n'est pas conforme à la loi éternelle est sans force. Qui plus est, elle met en cause la légitimité du pouvoir dont elle émane. « Mais dès que le droit de commander fait défaut, ou que le commandement est contraire à la raison, à la loi éter-

⁷⁷⁸ Cf. plus bas, p. 225 s.

⁷⁷⁹ *Liberias*, dans *Actes*, II, 183.

nelle, à l'autorité de Dieu, alors il est légitime de désobéir (...) aux hommes, afin d'obéir à Dieu ⁷⁸⁰. »

Ayant brandi cette épée de Damoclès, le chef incontesté et obéi des catholiques du monde entier se tourne de nouveau vers les gouvernements pour leur tenir un langage d'une grande fermeté. Il s'en prend au libéralisme, issu du rationalisme et du naturalisme, et qui, négligeant naïvement de tenir compte des passions humaines qui aveuglent l'intelligence, estime que les hommes sont capables de respecter spontanément la loi naturelle dont dépend leur survie ; « ... le frein du devoir et de la conscience n'existant plus, il ne reste plus rien que la force, la force qui est bien faible à elle seule pour contenir les passions populaires » qui sont exacerbées par les « socialistes et autres sectes séditeuses ⁷⁸¹ ». D'ailleurs, « les funestes conséquences de ces principes effraient par leur énormité [175] même » jusqu'à leurs partisans ⁷⁸². Cependant, dans le même temps, « ils n'admettent pas que l'homme libre doive se soumettre aux lois qu'il plairait à Dieu de nous inspirer par une autre voie que la raison naturelle ⁷⁸³ ... ».

Les lois divines doivent manifestement régler la vie publique comme la vie privée, d'où l'on voit que la « séparation » est absurde. Et le pape de reprendre alors les propos d'*Immortale Dei* sur les domaines mixtes ; là encore, les ménagements ont disparu. L'union du religieux et du civil est comme celle de l'âme et du corps. Le corps a bien davantage besoin de l'âme que celle-ci n'a besoin de lui ; c'est donc à elle de poser ses conditions.

Les « libertés modernes » sont de nouveau violemment dénoncées ; liberté des cultes, liberté de parole et de presse, liberté d'enseignement, liberté de conscience. La tolérance, que les circonstances imposent parfois provisoirement, ne peut être considérée que comme un pis-aller, et ne peut être que négative.

⁷⁸⁰ Ibid., II, 187.

⁷⁸¹ Ibid., II, 189.

⁷⁸² Ibid.

⁷⁸³ Ibid., II, 189-191.

La théorie de la « séparation » de l'Église et de l'État doit être dénoncée et flétrie, autant si elle consiste à considérer la religion comme une affaire privée que si elle nie à l'Église, ce qui n'est guère mieux, ses caractères de société parfaite et, partant, toute autorité législative, judiciaire, coercitive, en lui laissant le seul droit d'exhortation et de persuasion... comme à une quelconque association libre. Néanmoins, les catholiques doivent invoquer tous ces principes et ces institutions iniques à leur profit, si les intérêts de l'Église sont menacés.

L'encyclique *Sapientiae christianae* du 10 janvier 1890 apportera une précision capitale à ce thomisme « jésuite » ; l'affirmation de l'autorité de l'Église pour interpréter la loi divine en général, révélée ou naturelle, et donc la légitimité des gouvernements et des lois. C'est la baisse de la sagesse chrétienne qui menace de ruine les États, de sorte que le devoir qu'ont les catholiques de désobéir aux lois contraires aux droits de l'Église, gardienne de cette sagesse, vise le bien de l'État lui-même.

Les catholiques ne peuvent assumer cette responsabilité que dans l'unité et la soumission au Souverain Pontife, car c'est lui qui

doit pouvoir juger avec autorité de ce que renferme la parole de Dieu, décider quelles doctrines concordent avec elle et quelles doctrines y contredisent. De même, dans la sphère de la morale, c'est à lui de déterminer ce qui est bien et ce qui est mal, ce qu'il est nécessaire d'accomplir ou d'éviter si l'on [176] veut participer au salut éternel ; autrement, il ne pourrait être ni l'interprète infallible de la parole de Dieu, ni le guide sûr de la vie humaine ⁷⁸⁴.

Le pape reprend alors ses propos habituels sur la distinction des pouvoirs, et sur les profits que l'autorité civile peut tirer de la religion. Il insiste avec une grande netteté sur l'indifférence a priori de l'Église à l'égard des formes de gouvernement. La règle est simple ;

⁷⁸⁴ *Sapientiae christianae*, dans *Actes*, II, 281.

elle accorde son appui aux divers gouvernements selon leur attitude à l'égard de ses droits. Et il lance alors un appel significatif à l'unité et à la soumission des catholiques.

Notre propos n'est pas de résumer ici toutes les encycliques et autres actes officiels de Léon XIII ⁷⁸⁵. Il s'agit seulement de rappeler comment il a systématiquement cherché à restaurer une certaine politique dont la doctrine thomiste constituait l'armature philosophique. À ce titre, il faut encore mentionner deux encycliques célèbres, qui ont été abondamment analysées et commentées ; *Rerum novarum* (1891) et *Inter sollicitudines* (1892).

Rerum novarum constitue le premier exposé officiel de ce qu'on appellera par la suite « la doctrine sociale de l'Église ». Elle veut répondre à l'anxiété des classes dirigeantes aux prises avec la montée du socialisme. Le même esprit inspire toujours le pape, et le pousse à proclamer sans cesse, comme il l'a déjà fait, par exemple, pour le mariage et la liberté, que seule l'Église a une solution valable aux problèmes qui se posent à la société.

Des thomistes de vieille souche s'intéressent depuis longtemps au thomisme social ; Satolli a largement exploré ce domaine à Pérouse, sous les regards du futur Léon XIII ⁷⁸⁶ ; Talamo a fondé à Rome un Cercle romain d'études sociales ⁷⁸⁷. Il y a déjà un demi-siècle que Taparelli a montré comment le thomisme permet d'opposer au suffrage universel une participation des individus confinée à un niveau micro-politique, celui des professions et des métiers, sous la forme d'une

⁷⁸⁵ Les nombreuses biographies de Léon XIII que nous signalons en bibliographie contiennent des analyses de ses encycliques. On en trouve également dans les Histoires de l'Église de MOURRET, LECANUET, DANIEL-ROPS, et dans plusieurs ouvrages consacrés à la pensée sociale et politique de Léon XIII. Un ouvrage collectif, publié sous la direction de GILSON, met en lumière le thomisme fondamental de la pensée de Léon XIII ; *The Church speaks to the Modern World. The Social Teachings of Leo XIII.*

⁷⁸⁶ Cf. plus haut, p. 130.

⁷⁸⁷ Voir DANIEL-ROPS, *Un combat pour Dieu*, p. 228.

association entre supérieurs et subordonnés, entre patrons et employés ⁷⁸⁸.

[177]

Il faut beaucoup de bonne volonté pour voir dans ce document une pensée d'avant-garde ; c'est seulement sur les instances de dernière heure de Satolli que le pape consent à y laisser place, ne serait-ce que par allusion, à la possibilité d'associations ouvrières légitimes qui n'incluraient pas les patrons ⁷⁸⁹. Pour le fond, l'encyclique consiste en une défense « métaphysique » du droit de propriété fondé sur la liberté de l'ouvrier et sur la nécessité morale de constituer un patrimoine familial. Elle semble ignorer le problème qui est pourtant au coeur de la pensée socialiste depuis déjà quelques décennies ; celui de la propriété des moyens de production.

Le pape n'hésite cependant pas à affirmer que seule l'Église possède la solution des problèmes sociaux ; elle consiste à prêcher la patience et la fraternité des classes. Nuançant le droit de propriété privée par un vague droit d'usage commun des biens, il ramène ce dernier à une pratique élargie de l'aumône, qui permet aux riches de se sanctifier ⁷⁹⁰.

L'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, dite « encyclique aux Français », dans laquelle on a vu une invitation aux catholiques de France à

⁷⁸⁸ Cf. plus haut, p. 104-105.

⁷⁸⁹ Rapporté par DANIEL-ROPS, *Ibid.*, p. 229.

⁷⁹⁰ Le problème de la propriété privée plaçait saint Thomas lui-même devant un dilemme. D'une part, la tradition chrétienne était unanime dans l'affirmation que seule la propriété commune était naturelle. D'autre part, Aristote considérait la propriété privée comme naturelle. Il s'en est tiré grâce à la distinction devenue classique entre propriété et usage, reprise par Léon XIII. Elle lui permit, par exemple, de défendre le « droit de vol » en cas de nécessité. La propriété privée relevait du droit positif, mais ne contredisait pas le droit naturel. Elle allait au-delà, conformément au pouvoir que donne à l'homme sa rationalité. Voir CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Vol. V, p. 17s. C'est la dialectique du droit positif et du droit naturel que TAPARELLI développait dans son *Essai* à propos du « droit de nationalité ». Cf. plus haut, p. 38.

se « rallier » à la République, les incite à mettre un terme à la lutte constitutionnelle pour concentrer leurs forces, désormais unifiées, dans le combat législatif. À ceux qui identifient le catholicisme à la restauration de tel ou tel régime, le pape déclare que « la religion, et la religion seule, peut créer le lien social ; que seule elle suffit à maintenir sur de solides fondements la paix d'une nation ⁷⁹¹ ».

Il prend soin de réfuter l'accusation selon laquelle le pape aurait « l'ambition de ménager à l'Église une domination politique sur l'État », la présentant comme une calomnie ancienne qui a toujours servi de prétexte à ceux qui veulent soumettre l'Église à la domination de l'État ⁷⁹².

[178]

La stratégie du ralliement ne constitue nullement une adhésion à la démocratie. Léon XIII demeurera toujours en retrait de saint Thomas lui-même à cet égard. Il ne dépasse pas, dans l'encyclique de 1892, la position prise dans *Immortale Dei* ; ... « on ne réprovoque pas en soi que le peuple ait sa part plus ou moins grande au gouvernement ⁷⁹³ ... ».

Dans les faits, cette option entraîne à ses yeux le pire des fléaux l'insubordination. Aussi, dans *Graves de communi* ⁷⁹⁴, cherche-t-il à exclure toute interprétation véritablement démocratique de sa politique de ralliement, et à apaiser ainsi les craintes des « honnêtes gens » que scandalise l'idée que la démocratie soit l'idéal et que l'Église soit pour le seul peuple.

La démocratie n'a pour lui qu'un sens moral ; elle ne doit pas être entendue au sens politique, malgré ce qu'il reconnaît être le sens étymologique et historique du terme. Elle coïncide avec le rôle providen-

⁷⁹¹ Au milieu des sollicitudes, dans *Actes*, III, 113 s. Sur la filiation thomiste de cette encyclique, Voir BERTHIER, *Un mot sur la politique de saint Thomas et de Léon XIII*, dans l'Étude de la « *Somme Théologique* », p. 279.

⁷⁹² Ibid., III, 115.

⁷⁹³ *Actes*, II, 43.

⁷⁹⁴ 1901.

tiel des classes élevées et ne doit « signifier autre chose que la bien-faisante action chrétienne parmi le peuple ⁷⁹⁵ ».

⁷⁹⁵ *Actes*, VI, 211. Voir MOURRET, *l'Église contemporaine*, II, p. 435 s., qui montre les équivoques de cette démocratie chrétienne en France au début du XXe siècle. Il suffit de rappeler que l'indifférentisme politique thomiste qui a inspiré Léon XIII a débouché, d'une part, sur la démocratie chrétienne et le Sillon, et, d'autre part, sur un mouvement comme l'Action française, où traditionalisme, positivisme et thomisme se trouvaient réunis. Dans une lettre-préface au livre de J.-L. LAGOR, *la Philosophie politique de saint Thomas d'Aquin*, Maurras rappelle qu'il a été influencé par le thomisme dans son adolescence, et qu'il a passé pour « un vieux thomiste » à la suite d'un article écrit à l'âge de dix-huit ans. « Dans mes années de recherche et d'oscillation, c'est à saint Thomas que je dois le stade, assez long, de confiance provisoire gardée aux idées et aux doctrines de mon enfance. » (p. 12) Son « empirisme organisateur » a reçu l'appui des thomistes Pascal, Billot, Pègues, Tonquédec, Garrigou-Lagrange et d'Hulst (p. 15). Ce qu'il proposait, c'était un « compromis national pratique », au-delà des idéologies dont il désespérait, fondé sur la « physique politique » et « exprimé par la coïncidence pratique des Comte et des Le Play, des Bonald et des Taine, des Renan et des Bossuet, des saint Thomas d'Aquin et des Sainte-Beuve, tantôt contre l'individualisme, tantôt en faveur de la famille et du métier, de la cité et de la société... » (p. 29). Évoquant la condamnation romaine de 1927, il affirme que la réhabilitation de 1939 a été obtenue grâce à « la céleste intervention du Carmel de Lisieux, celle du Cardinal Villeneuve, archevêque de Québec, celle d'un autre prélat canadien, l'héroïque monseigneur Breynat » (p. 32). « À Celui qui voulait bien me demander, en juillet 1940, de quoi la France avait le plus besoin à mon avis, je me permis de répondre : « Monsieur le Maréchal, c'est de deux choses, un bon corps d'officiers et un bon clergé. » » (p. 33) À la veille de la condamnation de 1927, le thomiste MARITAIN se portait à la défense de l'athée Maurras (*Une opinion sur Charles Maurras*) : « Ce qui nous afflige chez Maurras, (et cette navrante admiration pour Anatole France), cela doit-il nous empêcher de reconnaître ce que Maurras dit de vrai, ce qui en lui rejoint la pensée d'un Joseph de [179] Maistre ou d'un Bossuet ? » (p. 13) Son aristotélo-thomisme antikantien et antihégélien constitue une sorte de baptême de désir, comme le montre un article qu'il a écrit sur le cardinal Mercier (p. 15). « Il est bon que quelques-uns des axiomes niés par Jean-Jacques et affirmés dans le Syllabus aient été retrouvés à partir de l'expérience... » (p. 23). Maurras aura prouvé « qu'en fait, in concreto, le mouvement historique déclenché par la Révolution française est animé par un principe spirituel, par une intention profonde qui est ennemie de l'humanité parce qu'elle vise à créer une humanité qui se passe de Dieu » (p. 36). Sur cette osmose du thomisme et du maurrassisme, on lira avec intérêt GILSON, *le Philosophe et la Théologie*, p. 64 s.

[181]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Troisième partie

La vocation permanente du thomisme

[Retour à la table des matières](#)

[183]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Troisième partie : La vocation permanente du thomisme

Chapitre VIII

L'avènement du thomisme

La scolastique

[Retour à la table des matières](#)

« L'histoire de la scolastique est celle de l'un des plus prodigieux pseudo-problèmes qui ait jamais obsédé l'esprit humain ; celui de l'accord de la raison et de la foi ⁷⁹⁶... » Pour l'aborder, « il faut préjudiciellement avoir résolu un double problème ; le problème biblique, ou celui de la valeur, de la nature et de la portée de la révélation scripturaire ; le problème de la raison, ou celui de la valeur, de la nature et de la portée des principes premiers dont on part pour déduire le corps de vérités que l'on envisage comme nécessairement démontrées ⁷⁹⁷ ». Or, « les docteurs de la scolastique... ne soupçonnent pas le problème

⁷⁹⁶ Louis ROUGIER, *Histoire d'une faillite philosophique*, p. 15-16. Ce problème cesse d'être un pseudo-problème lorsqu'on s'intéresse au conflit d'autorité spirituelle qu'il recouvre. Ce petit livre de Rougier, que nous citerons à l'occasion, est le résumé d'un ouvrage important publié en 1925 ; la Scolastique et le Thomisme, véritable « somme » sur cette question.

⁷⁹⁷ ROUGIER, *Histoire*, p. 18.

biblique... Ils admettent, comme allant de soi, l'existence d'une raison naturelle, commune aux Gentils et aux Chrétiens, patrimoine de tout homme venant en ce monde, et ils en identifient le contenu avec telle ou telle philosophie de l'Antiquité ; le Platonisme, le Néo-Platonisme ou l'Aristotélisme ⁷⁹⁸. »

Il est remarquable qu'à partir du moment où ces questions préalables seront posées ouvertement, par l'occamisme pour la raison et le luthéranisme pour la Bible, l'innocence de la scolastique à leur égard deviendra moins spontanée et plus volontaire, et aboutira aux paradoxes disciplinaires que l'on sait à la fin du XIXe siècle.

Le syncrétisme des dernières écoles philosophiques grecques avait favorisé la croyance à l'existence d'une philosophia perennis, et l'« aristotélisation du monde méditerranéen ⁷⁹⁹ » avait introduit la logique et l'ontologie aristotéliennes, déjà considérées comme « la métaphysique [184] naturelle de l'esprit humain ⁸⁰⁰ », dans les toutes premières élaborations théologiques du christianisme ⁸⁰¹. La confiance implicite des Pères de l'Église dans l'appareil conceptuel grec était ainsi encouragée par le fait que ces catégories s'étaient déjà introduites dans le Nouveau Testament, principalement chez saint Paul et saint Jean ⁸⁰², et la tendance au syncrétisme judéo-platonicien inaugurée par Philon allait se développer parallèlement dans le néo-platonisme païen et la spéculation chrétienne.

Ainsi apparaissait déjà cette sorte d'épistémologie à rebours qui allait fonder les catégories grecques sur l'usage qui en était fait, leur

⁷⁹⁸ Ibid., p. 18-19.

⁷⁹⁹ Ibid., p. 20.

⁸⁰⁰ L'expression est de Bergson.

⁸⁰¹ Voir ROUGIER, *Histoire*, p. 19-23.

⁸⁰² Ce problème a été récemment réexaminé par Claude TRESMONTANT dans *la Métaphysique du christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne*. Le point de vue qu'il adopte, selon lequel il y aurait une métaphysique implicite de la Révélation judéo-chrétienne qui serait incompatible avec la métaphysique grecque, rejoint ici le nôtre. Cf. la remarque de Lactance, rappelée par Ventura, plus haut, p. 94.

reconnaissant une autorité en quelque sorte divine. L'incident des écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite au moyen âge ne constitue qu'un épisode plus pittoresque d'un étrange quiproquo qui s'est perpétué jusqu'à nos jours. Cette confusion initiale ne pouvait, il est vrai, que s'amplifier, les Pères croyant retrouver saint Jean dans certains écrits néo-platoniciens au lieu de l'inverse avant la lettre ⁸⁰³, les scolastiques du XIII^e siècle redécouvrant saint Augustin dans le néo-platonisme arabe et le langage de la tradition révélée dans l'ontologie d'Aristote.



Le rationalisme grec, foncièrement laïque, est à l'origine de l'univers intellectuel et socio-politique où va s'insérer le christianisme. Celui-ci, conformément à ses origines orientales et judaïques, va tendre à constituer « une orthodoxie religieuse, imposée par une caste sacerdotale, intéressée à sa conservation et (bientôt) munie de pouvoirs temporels suffisants pour la faire respecter ⁸⁰⁴ ». Derrière l'affrontement de deux métaphysiques incompatibles ⁸⁰⁵ va se jouer celui de deux conceptions de la société et de l'autorité spirituelle.

Il serait tentant de nous en tenir au schéma d'une tension Occident-Orient ; la science contre le mystère, le rationalisme contre le mysticisme, [185] *mathein* contre *pathein*, et de voir dans cet affrontement celui de deux forces naturelles de la pensée. Pourtant, une difficulté surgirait dès qu'on prétendrait fixer ce qu'on entend par rationalisme et science.

⁸⁰³ Cf. le texte classique de Saint AUGUSTIN, *Confessions*, L. VII, Ch. IX, 13-14.

⁸⁰⁴ ROUGIER, *Ibid.*, p. 31. GILSON évoque avec humour les avatars chrétiens de la théocratie juive dans la Philosophie au Moyen-Âge, p. 331-332.

⁸⁰⁵ Rappelons que nous adoptons ici le langage de Claude TRESMONTANT, pour qui il s'agit des conceptions fondamentales du divin et de l'humain. L'opposition foi-raison serait « accidentelle » et historique, liée à la culture hellénique. *Ibid.*, p. 616.

Si l'on entend par là l'expression logico-mathématique des lois de la nature à partir de l'observation et de la vérification, conformément à une tendance qui fit son apparition dans la Grèce antique et continua à se développer pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne ⁸⁰⁶, et si l'on conçoit la foi comme une relation personnelle entre l'homme et Dieu, il n'y a jamais eu de conflit entre la science et la foi. Empirisme scientifique et mysticisme religieux, bien au contraire, ont fait plutôt bon ménage dans les esprits occidentaux. On en trouve la réunion la plus fréquente chez les Anglo-Saxons déjà au moyen âge ⁸⁰⁷, et Galilée attribuait ses ennuis bien davantage à l'aristotélisme de ses adversaires qu'à leur théologie ⁸⁰⁸.

Effectivement, ce n'est pas cette science-là qui intéresse Philon et les néo-platoniciens, non plus que les Pères ; elle ne présente aucun intérêt à leurs yeux. Ils l'ignorent tout simplement, alors que tout atteste qu'elle était encore bien vivante ⁸⁰⁹. Ce n'est pas l'appareil scientifique considérable des écoles péripatéticiennes qui les conduit à Aristote, mais l'ontologie dont les Catégories sont prégnantes ⁸¹⁰.

⁸⁰⁶ ROUGIER, *Ibid.*, p. 33 s.

⁸⁰⁷ « ... un fait capital, dont l'importance ne doit pas échapper à l'histoire de la philosophie, se produit (au début du XIV^e siècle) ; les premières découvertes de la science moderne s'annoncent et trouvent leurs premières formules dans les milieux mêmes où s'effectue la dissociation de la raison et de la foi. » GILSON, *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 639. L'esprit antimétaphysique de l'occamisme a libéré à la fois la vie religieuse et la recherche scientifique (*Ibid.*, p. 655-657). Les Anglais se caractérisent par « leur indissociable combinaison d'empirisme scientifique, d'utilitarisme et de mysticisme religieux » (*Ibid.*, p. 762).

⁸⁰⁸ Le dénonciateur de Galilée auprès du Saint-Office, le P. Lorini, avait déclaré : « Quel danger l'Église ne courrait-elle point, si on laissait ainsi le premier venu expliquer l'Écriture à sa façon, contrairement aux sentiments des Pères et de saint Thomas, et fouler aux pieds toute la philosophie d'Aristote, qui est un si utile auxiliaire de la théologie scolastique ? » (Cité par ROUGIER, *Ibid.*, p. 160.).

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

Les chrétiens avaient tout simplement rejeté, dans les débuts, la sagesse païenne. *Scientia inflat*. L'attitude de ceux qu'on a appelés les simpliciores aurait pu être viable si la fin des temps n'avait pas manqué le rendez-vous, mais le recul de la parousie obligea l'Église à s'organiser et à s'intégrer. À mesure que l'Évangile pénétrait dans les couches plus cultivées de la population, on éprouvait le besoin de justifier l'existence [186] de l'Église, et son autorité. Il fallait bien recourir à un arsenal intellectuel qui soit accepté par l'adversaire, et qui ne tarda pas, d'ailleurs, à jouir d'un grand prestige dans l'esprit de nouvelles générations d'apologistes.

Lorsque, au III^e siècle, l'Église devient déjà l'État dans l'État qui inquiète les empereurs au même titre que les philosophes païens ⁸¹¹, la nécessité d'une apologétique intellectuellement respectable devient évidente. Après la chute de l'Empire, saint Augustin entreprendra d'écrire sa *Cité de Dieu* pour laver les chrétiens de l'accusation d'avoir causé ce cataclysme, et trahira sa mauvaise conscience devant cet événement ⁸¹².

La « science » grecque à laquelle s'intéresseront dorénavant les penseurs chrétiens est une sorte d'éclectisme métaphysique qui, à l'instar du néo-platonisme, s'inspirera surtout de Platon et d'Aristote. Or, ces philosophies ont coïncidé avec la fin de la république athénienne. Elles sont inspirées par le souci de fonder l'éthique sur une ontologie dont l'accès soit réservé à une élite intellectuelle aspirant à diriger les intelligences et la cité. Ce qu'on appellera par la suite la métaphysique doit servir de base à une fonction pédagogique publique attribuée à une élite de sages ⁸¹³.

⁸¹¹ Voir LAGARDE, *la Naissance de l'esprit laïc*, T. I, Ch. 1er.

⁸¹² GILSON, *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 167.

⁸¹³ Voir LAGARDE, *la Naissance*, T. II, Ch. 1er. « Ce qui distingue l'homme d'une manière spéciale, c'est qu'il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste et tous les sentiments du même ordre dont la communication constitue la famille et l'État. » ARISTOTE, I POL, I, 11, cité par LAGARDE, *Ibid.*, T. II, p. 30, qui ajoute que les averroïstes n'avaient pas besoin de connaître la politique d'Aris-

Cette fonction est incompatible avec la fonction sacerdotale que comporte le judéo-christianisme. Par contre, une certaine métaphysique, adaptée au statut sacerdotal, pourrait favoriser l'implantation de l'autorité cléricale dans la société.

Les conflits de la raison et de la foi sont des conflits entre la métaphysique « naturelle » considérée comme procédant de la seule raison, et la métaphysique « révélée », qui étaient le fondement de deux puissances spirituelles. Quant à la science empirique et au mysticisme religieux, ils poursuivront leur route sans se nuire, et devront même souvent s'unir pour se défendre contre les dogmatismes métaphysiques.

L'aristotélisme au XIII^e siècle

L'aristotélisme était donc présent et actif depuis toujours dans la spéculation chrétienne, lorsqu'on redécouvrit l'oeuvre d'Aristote au début du XIII^e siècle. C'est même la place qu'il occupait déjà qui allait [187] rendre si ambivalente la réaction des théologiens devant l'ensemble de son oeuvre que les Arabes d'Espagne introduisaient dans la chrétienté. La tradition patristique et augustinienne, nous l'avons signalé, était déjà tributaire de la logique et de l'ontologie aristotéliennes. La théologie la plus « positive » n'y échappait pas, puisque les grandes définitions dogmatiques (Trinité, Incarnation, Eucharistie) en tenaient leur langage. Cette pénétration secrète de la théologie par l'aristotélisme ne pouvait qu'affaiblir sa capacité de réaction lorsqu'elle serait en face de l'oeuvre d'Aristote. Elle ne pourrait éviter d'y percevoir une concordance avec ses propres catégories.

Par contre, les mésaventures de Scot Érigène, puis de Bérenger, Roscelin et Abélard ⁸¹⁴ avaient ravivé les préventions à l'égard de la

tote pour déboucher sur elle, puisque « tout système de pensée a ses prolongements sociologiques ».

⁸¹⁴ voir ROUGIER, *Histoire*, p. 58.

raison. Les fulminations de Pierre Damien contre la dialectique au XI^e siècle et celles de saint Bernard au XII^e marquaient les étapes d'une vague antirationaliste que les papes encourageaient et qui aboutit, au début du XIII^e siècle, aux promptes et multiples interdictions visant les oeuvres « physiques » d'Aristote. Dans les premiers statuts élaborés pour l'université de Paris en 1215, cette interdiction figure déjà, conformément aux instructions données par Innocent III à son légat ⁸¹⁵.

Entre-temps, le problème aristotélicien s'est élargi. L'apparition des *libri naturales* dans le cadre des commentaires arabes lui a conféré une tout autre dimension. Certes, l'aristotélisme physique et métaphysique que l'on découvre brusquement fascine les esprits en ce qu'il semble constituer la somme des connaissances et de la sagesse antiques, et approfondit une ontologie déjà familière aux théologiens. Le parrainage des « infidèles », cependant, n'est pas de nature à faire tomber les anciennes préventions contre la dialectique. En outre, son étude révèle des traits fondamentaux qui sont radicalement incompatibles avec la métaphysique judéo-chrétienne (monisme, déterminisme et unicité de l'intelligence) et se trouvent accentués par les commentaires d'Averroès.

On comprend que les réactions de l'autorité ne se fassent pas attendre. La paix intellectuelle qui règne à Paris à l'aube du XIII^e siècle doit être maintenue dans l'université pontificale naissante. L'interdiction de 1215 a été précédée d'un décret conciliaire dès 1210. Jusqu'au milieu du siècle, officiellement, seule la logique d'Aristote conservera droit de cité à Paris. En 1245, alors que Roger Bacon se met malgré tout à y enseigner les [188] *libri naturales*, Innocent IV étend l'interdiction qui les vise à l'université de Toulouse.

En fait, Bacon s'appuie à Paris sur un courant d'opinion désormais irrésistible qui a contribué, dès 1231, à animer une véritable grève scolaire de deux ans. Le conflit n'a été réglé que moyennant la pro-

⁸¹⁵ voir VAN STEENBERGHEN, dans *le Mouvement doctrinal du XI^e au XIII^e siècle*, Tome 13 de *l'Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN, p. 192.

messe consentie par Grégoire IX de confier les oeuvres d'Aristote à une commission chargée de les expurger ⁸¹⁶.

En 1255, l'oeuvre entière d'Aristote apparaît au programme de l'université de Paris sans que ce travail d'expurgation ait encore été entrepris. Le premier geste dans ce sens sera posé par Alexandre IV l'année suivante. Il convoque à la Curie Albert de Cologne, et lui commande une réfutation de la thèse aristotélicienne de l'unicité de l'intellect. Cette thèse, qu'on prendra bientôt l'habitude commode d'attribuer à Averroès, menace directement la racine même du pouvoir spirituel de l'Église, la croyance à une survie personnelle de l'âme ⁸¹⁷.

C'est en s'acquittant de cette tâche dans son *De Unitate Intellectus* que Maître Albert concevra son projet de « refaire Aristote à l'usage des Latins ⁸¹⁸ ». Il ne peut s'agir que de désarmer un envahisseur qui est déjà solidement installé dans la place. C'est à cette tâche, tardive réalisation du projet d'expurgation de Grégoire IX, que le jeune Thomas d'Aquin sera invité à collaborer, avec un troisième membre de son ordre, Guillaume de Moerbeke, traducteur d'Aristote, lorsque tous trois se trouveront réunis à la cour pontificale par Urbain IV, quelques années plus tard.

C'est dans ces circonstances que naquit l'aristotélisme thomiste, et la confusion de Thomas d'Aquin avec les averroïstes qu'il avait précisément pour vocation de neutraliser, dans la retentissante condamnation parisienne de 1277, n'est pas dénuée d'ironie. Lui qui était parvenu à faire d'Averroès un bouc émissaire auquel on pouvait imputer tout ce qu'il y avait d'inassimilable chez Aristote se trouvait emporté,

⁸¹⁶ VAN STEENBERGHEN, *le Mouvement doctrinal*, p. 191 s.

⁸¹⁷ Elle se répandait dans le Quartier Latin, et les pêcheurs ne voulaient plus faire pénitence. Voir TRESMONTANT, *la Crise du XIIIe siècle*, p. 313.

⁸¹⁸ P. MANDONNET, cité par VAN STEENBERGHEN, *Ibid.*, p. 244.

trois ans après sa mort, dans une condamnation de l'aristotélisme qui visait indistinctement tous ceux qui s'en inspiraient ⁸¹⁹.

Cette confusion ne sera plus possible au milieu du siècle suivant. L'averroïsme s'identifiera au rationalisme anticlérical, philosophique et politique, chez Marsile de Padoue et Jean de Jandun, tandis que le thomisme aura commencé sa longue carrière romaine dans la défense de [189] l'absolutisme bonifacien contre les prétentions royales, et celle de la tradition dogmatique contre le danger nominaliste ⁸²⁰.

Il y a donc - c'est tout ce que nous voulions rappeler ici - au moins quatre types d'aristotélisme sur la scène théologique au XIII^e siècle.

L'ontologie aristotélicienne est installée depuis longtemps au cœur de la tradition dogmatique qui détermine l'orthodoxie.

La dialectique aristotélicienne, malgré les graves mésaventures théologiques qu'on peut lui imputer depuis quelques siècles, et qui lui ont d'ailleurs permis de révéler les services qu'elle pouvait rendre dans la réfutation des hérésies, est l'objet de plus en plus exclusif de l'enseignement des facultés des arts, au détriment des arts libéraux.

La conception aristotélicienne du monde, empruntée aux Arabes, engendre engouement ou panique, et va menacer l'unité de la pensée chrétienne tout au long du siècle.

Enfin, l'aristotélisme désamorcé de Thomas d'Aquin va constituer un quatrième courant, dérivé de l'aristotélisme, certes, mais négativement pour ce qui est de la conception globale de l'univers, et inspiré par un souci de discipline théologique émanant directement du Saint-Siège.

⁸¹⁹ Voir VAN STEENBERGHEN, *Autour de la condamnation de 1277*, Ch. V du Livre II, dans *le Mouvement doctrinal du XI^e au XIII^e siècle*, p. 287-323. Cf, plus bas, p. 210.

⁸²⁰ Cf. plus bas, Ch. IX.

La carrière de frère Thomas

Le peu qu'on sait de la vie de Thomas d'Aquin peut contribuer à nous éclairer sur le sens de son oeuvre. Son père, Landolphe, est un seigneur gibelin parent et allié de Frédéric II ⁸²¹. À la naissance de Thomas, l'empereur est en guerre contre le pape, et le comte d'Aquin tente de rançonner l'abbaye voisine du Mont-Cassin, sur laquelle il ambitionne d'exercer sa suzeraineté. La paix survenue en 1229 lui interdisant dorénavant la manière forte, il introduit l'année suivante son fils Thomas, âgé de cinq ans, comme oblat au monastère. Il est difficile de ne pas lui prêter le dessein d'en faire un jour un abbé sous sa dépendance.

Quoi qu'il en soit, Thomas est bientôt de retour dans sa famille, et la décision qu'il prend d'entrer chez les mendiants, qui incarnent le mépris des valeurs temporelles, est un pas de plus qui l'éloigne des ambitions familiales. C'est d'ailleurs ainsi que ses frères semblent l'entendre, qui s'emparent de lui alors qu'il fait route vers le Nord en compagnie de son nouveau supérieur, Jean le Teutonique, et l'enferment pendant un an pour tenter de le détourner de cette folie de jeunesse ⁸²².

[190]

Frère Thomas poursuit cependant la voie qu'il s'est tracée, et s'apprête à édifier une théorie de l'autonomie de la raison, de la nature et du temporel qui se révélera l'instrument le plus sûr pour les maintenir sous la tutelle du pouvoir clérical et pontifical.

Sa vocation semble se décider à la Curie, et il ne quittera jamais l'obédience pontificale la plus immédiate. Il y commence sa carrière après sa période de formation sous l'aile de Maître Albert. Il refuse

⁸²¹ Le colonel-comte Ludovic Pecci avait aussi servi un empereur.

⁸²² À l'instigation de leur mère, qui a toujours les yeux sur le Mont-Cassin. PETITOT, *la Vie intégrale de saint Thomas d'Aquin*, p. 15-18.

de hautes charges ecclésiastiques ⁸²³. Et c'est en cheminant vers le concile de Lyon à l'appel de Grégoire X qu'il meurt en 1274.

*
* * *

La papauté du XIII^e siècle, qui atteint le sommet de sa puissance, se préoccupe de régenter de plus en plus directement la vie intellectuelle. Nous avons signalé ses constantes interventions contre l'aristotélisme à partir de 1210 ⁸²⁴. Les mêmes papes qui s'appliquent à rétablir la suprématie du Saint-Siège sur les pouvoirs civils interviennent pour contrôler la pensée ⁸²⁵. Innocent III, qui échange son titre de « vicaire de saint Pierre » contre celui de « vicaire du Christ », organise l'université de Paris et fait interdire les oeuvres d'Aristote dans ses règlements ⁸²⁶. Il fait de Paris le fer de lance de la stratégie intellectuelle du Saint-Siège, en lui accordant des privilèges importants. Ce régime est d'ailleurs analogue à celui des rapports entre les papes et les rois de France pendant tout le XIII^e siècle. Tutelle et privilèges ne disparaîtront qu'au siècle suivant, par suite de l'option anti-pontificale de l'Université en faveur de Philippe le Bel.

Honorius III interdit aux prêtres l'étude du droit romain en 1219, et favorise en même temps l'installation des mendiants à Paris. Grégoire IX est obligé de les imposer d'autorité à l'Université récalcitrante, après avoir forcé les mineurs à étudier. L'appui mutuel que se prêtent les papes et les rois de France à la suite de la bataille de Bouvines explique l'espèce de suzeraineté intellectuelle que Rome exerce dans ce pays. Cette conjoncture explique sans doute aussi, bien mieux que son éloignement ou son moindre renom, que l'université d'Oxford

⁸²³ VAN STEENBERGHEN, *le Mouvement doctrinal*, p. 252. Voir PETITOT, *la Vie intégrale*, p. 31 s. Sa famille est alors réconciliée avec le Saint-Siège.

⁸²⁴ Cf. plus haut, p. 187.

⁸²⁵ « Ce qui n'est, dans la Cité terrestre, qu'opinion libre devient, dans la Cité de Dieu, rupture du lien doctrinal qui fait son unité et par conséquent du lien social qui assure son existence. » GILSON, *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 169.

⁸²⁶ Cf. plus haut, p. 187.

échappe pratiquement [191] à cette tutelle ⁸²⁷. Aussi est-ce d'Oxford que viendront le plus souvent les nouveautés révolutionnaires.

La papauté du XIII^e siècle trouve dans les ordres mendiants un outil bien adapté à son dessein d'unification idéologique de la chrétienté ⁸²⁸. La renaissance évangélique du XII^e siècle, dont la réforme grégorienne a été le moteur autant que le résultat, et qui devait contribuer grandement au prestige de l'Église au XIII^e siècle, a engendré un courant libertaire qui remet en question toute autorité religieuse qui n'est pas d'abord morale, et préconise un contrôle des fidèles sur les pasteurs. La fondation des ordres mendiants sert à canaliser ces ardeurs. Le régime des exemptions de juridiction va permettre à la papauté de les tenir en main et même de les opposer aux nombreuses confréries laïques qui se forment au cours du XIII^e siècle dans un esprit d'insubordination anticléricale ⁸²⁹.

C'est dans cette légion pontificale que Thomas d'Aquin s'engage en toute connaissance de cause, et plusieurs papes successifs vont s'intéresser personnellement à sa carrière, autant lorsqu'ils l'affectent à Paris que lorsqu'ils le retiennent auprès d'eux. C'est à la cour pontificale, dans le cadre du *Studium Curiae* ⁸³⁰, que la moitié de la brève carrière de frère Thomas se déroule. Il y est rappelé par Alexandre

⁸²⁷ Voir GILSON, *Ibid.*, p. 397 s.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 395. « L'incorporation des ordres mendiants dans la Faculté de théologie de Paris (sous la pression des papes) fut un événement d'une portée considérable pour l'Université et, plus généralement, pour le mouvement doctrinal dans la Chrétienté. Les mendiants apportaient des forces jeunes, nombreuses et disciplinées, qui ont contribué très largement au progrès des études. D'autre part, leur présence au sein de l'Université fut souvent l'occasion de conflits dus tantôt à la rivalité des séculiers et des réguliers, tantôt à la rivalité des mendiants eux-mêmes ; de plus, l'esprit de corps et l'intervention des chapitres généraux eurent pour résultat de créer dans les deux ordres, surtout après 1277, une doctrine officielle et une sorte d'orthodoxie peu favorable au progrès de la pensée. » VAN STEENBERGHEN, *Ibid.*, p. 187.

⁸²⁹ Voir LAGARDE, *la Naissance*, T. I, Ch. V.

⁸³⁰ VAN STEENBERGHEN, *Ibid.*, p. 248. Sur le *Studium Curiae* et son influence, *Ibid.*, p. 181.

IV, qui l'avait d'abord introduit à l'université de Paris en 1256 ⁸³¹, et y enseigne de 1259 à 1265, puis en 1267 et 1268 ⁸³².

Qu'il ait été le théologien de confiance du Saint-Siège, tout le déroulement de sa vie l'atteste. Les fréquentes condamnations de l'aristotélisme, depuis celles, pontificales, de la première partie du XIII^e siècle jusqu'à celle, plus retentissante encore, d'Étienne Tempier en 1277, laquelle visait plusieurs thèses proprement thomistes, ont pu faire voir jadis en [192] saint Thomas une sorte de héros du rationalisme chrétien dans un milieu ecclésiastique hostile ⁸³³. Cette image cadre mal avec ce que nous savons maintenant de sa carrière.

L'opposition au thomisme

L'essor du thomisme a été contrarié par la condamnation de 1277, qui visait une longue suite de propositions aristotéliennes parmi lesquelles plusieurs thèses thomistes. On pourrait voir dans cette condamnation de Thomas d'Aquin par l'Université de Paris un quiproquo sans véritable signification, et d'ailleurs rapidement corrigé par Jean XXII en 1323. Tout indique cependant que ce n'est pas par inadvertance que l'évêque de Paris et l'Université portent ce coup au théologien favori du Saint-Siège. Il s'agit plutôt de la première victoire d'un mouvement antithomiste qui ira s'amplifiant, et invoquera, plus ou moins explicitement, des valeurs importantes qu'il estime sapées par l'opération thomiste.

La curie avait pris à son compte l'entreprise de récupération d'Aristote et avait favorisé ouvertement, sous les papes successifs, l'action de Thomas d'Aquin. C'est à la cour pontificale que Guillaume

⁸³¹ « Imposé » serait plus exact, selon GILSON (le Thomisme, Annexe).

⁸³² Le fait qu'il soit Italien, noble par-dessus le marché, et d'une famille récemment ralliée au Saint-Siège, joue certainement un rôle. Voir PETITOT, *la Vie intégrale*, p. 79.

⁸³³ Cf. plus haut, p. 75-76.

de Moerbeke poursuivait sa traduction des oeuvres d'Aristote, au point que le *Studium Curiae* était devenu, « dans la seconde moitié du mile siècle, le principal foyer de diffusion de l'aristotélisme et du néo-platonisme ⁸³⁴ ». C'est à l'instigation d'Alexandre IV et surtout d'Urban IV que trois frères prêcheurs, Albert, Thomas et Guillaume, avaient entrepris conjointement de christianiser Aristote et de l'utiliser en théologie ⁸³⁵.

On peut tenter de faire la part des rivalités d'écoles dans le conflit qui s'amorce, mais c'est précisément le thomisme qui a donné naissance aux « écoles » dont les conflits caractérisent notre image de la scolastique. L'augustinisme philosophique qui se formule avec Peckham sous l'égide discrète de Bonaventure est dirigé contre le thomisme et tout ce qu'il représente, alors qu'au début du XIII^e siècle, à Paris, il n'y avait pas d'écoles philosophiques ⁸³⁶. Il est d'ailleurs remarquable que ce néo-augustinisme antithomiste semble réunir séculiers et franciscains, précisément ceux qui vont s'opposer le plus ouvertement, pour des motifs différents, à l'absolutisme romain, alors que le thomiste Gilles de Rome trouvera tout [193] naturel d'en appeler au pape Honorius IV contre les condamnations d'Étienne Tempier ⁸³⁷.

En fait, l'Université de Paris amorce en 1277 son émancipation de la tutelle romaine, et son geste préfigure l'attitude qu'elle adoptera dans la querelle bonifacienne. Le gallicanisme est en train de naître, où la souveraineté du roi sera solidaire de l'autonomie de l'Église nationale ⁸³⁸. On s'étonnera moins de la passion ultramontaine des thomistes qui se porteront à la défense de Boniface VIII ⁸³⁹, si l'on songe que la

⁸³⁴ VAN STEENBERGHEN, *le Mouvement doctrinal*, p. 181.

⁸³⁵ Cf. plus haut, p. 188.

⁸³⁶ VAN STEENBERGHEN, *Ibid.*, p. 191 et 297.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 311.

⁸³⁸ GILSON, *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 711.

⁸³⁹ Cf. plus bas, Ch. IX.

carrière très pontificale de saint Thomas n'était pas sans rapport avec le contenu de sa doctrine.

D'une façon générale, dans le néo-augustinisme au sein duquel séculiers et franciscains vont désormais combattre le thomisme romain, et qui sera relayé au siècle suivant par un nominalisme ennemi de tous les « réalismes » sans distinction ⁸⁴⁰, on trouve alliées de façon permanente un certain nombre de préoccupations humanistes à d'autres, plus franchement religieuses.

Parmi les premières, on reconnaît des symptômes de ce que nous appelons l'esprit scientifique. L'aristotélisme latin, thomiste autant qu'averroïste, incarne aux yeux des Oxfordiens, dès la seconde moitié du XIII^e siècle, l'obscurantisme et le verbalisme dogmatisants ennemis de la véritable science. Oxford a pris connaissance d'Aristote à l'abri des interventions pontificales et des tensions provoquées à Paris par l'averroïsme latin. On s'y est surtout intéressé à l'aspect empirique de la pensée d'Aristote ⁸⁴¹.

Tandis que l'engouement pour la physique d'Aristote étouffe toute vitalité scientifique à Paris, les Anglo-Saxons s'engagent allégrement dans une voie qui va leur réussir. Dès le milieu du siècle, Roger Bacon proteste à Paris contre l'exaltation du savoir de gens qui ne connaissent rien, hors la dialectique ⁸⁴², et qui parlent sans avoir rien appris ⁸⁴³. Bientôt Peckham et Kilwardby vont se déclarer hostiles au thomisme pour des raisons de cet ordre.

L'aristotélisme en est arrivé à occuper toute la place à la Faculté des arts de Paris au point que beaux-arts et belles-lettres sont pathétiquement [194] négligés. L'esprit aristotélicien y exclut tout esprit scientifique, de sorte que la science se développe dans les milieux où la

⁸⁴⁰ Voir GILSON, *Ibid.*, p. 711-716.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 397.

⁸⁴² Voir les pages émouvantes consacrées à ce phénomène par GILSON dans *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 400-412.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 479. Voir aussi p. 487-488 et VAN STEENBERGHEN, *Ibid.*, p. 318-322.

dissociation est davantage maintenue entre la raison et la foi ⁸⁴⁴. Il est donc normal que les intérêts de l'art et de la science aient coïncidé, chez les adversaires de l'aristotélisme, avec ceux d'une certaine théologie.

Il ne saurait être question de juger un système de pensée d'après ce qu'en disent ses adversaires, de déterminer ce qu'il menace d'après ce que ses adversaires croient défendre. Tout au plus ce détour peut-il nous suggérer certaines hypothèses en nous montrant ses répercussions, son rôle, et le sens qu'on lui a donné à son époque.

À partir de la mort de Thomas d'Aquin, chez les adversaires de sa doctrine, des augustiniens du XIII^e siècle finissant aux nominalistes du XIV^e siècle, on retrouve un ensemble de préoccupations qui semblent se ramener à une revendication de liberté spirituelle et intellectuelle, à l'encontre d'un intellectualisme théologique autoritaire, d'un dogmatisme métaphysique et d'un ultramontanisme politique qui seraient solidaires. Il y a là deux conceptions de la vie spirituelle et du rôle de l'Église, comme la Réforme le révélera bientôt. Il s'agit aussi de deux conceptions de la société et de la chrétienté ; dans ce domaine, les disciples de saint Thomas ne tarderont pas à s'engager ouvertement.

La faveur du Saint-Siège

Le XIII^e siècle est celui de l'apogée de la suprématie pontificale ⁸⁴⁵. Il s'ouvre sur le pontificat d'Innocent III (1198-1216), qui se proclame « vicaire du Christ ». C'est l'époque de la quatrième croisade et de la fondation de l'Empire latin d'Orient (1204) ; celle, aussi, de la

⁸⁴⁴ Cf. plus haut, p. 185, note 12.

⁸⁴⁵ Pour un tableau d'ensemble, voir LAGARDE, *la Naissance de l'esprit laïc*, T. I, Ch. III ; *l'Apogée pontificale au XIII^e siècle*, ou encore DANIEL-ROPS, *l'Église de la cathédrale et de la croisade*, Ch. V ; *Papauté et pouvoirs au moyen âge*.

croisade contre les Albigeois (1209) et de la fondation des ordres mendiants. Au lendemain de la bataille de Bouvines (1214), le concile du Latran de 1215 va assurer l'autonomie du Saint-Siège à l'égard de l'Empire en décrétant l'élection du pape par le Sacré Collège, et consacrer une puissance pontificale qui s'appuie désormais sur la monarchie française.

Le même concile affermit l'autorité interne de la papauté par des condamnations d'hérésies et des mesures disciplinaires rigides, comme l'obligation de la confession et de la communion pascales. L'Inquisition, officieusement créée par Innocent III, est constituée officiellement par son ancien préfet, devenu Grégoire IX, en 1233. En 1245, au concile de [195] Lyon, dont la convocation a été rendue possible grâce à la protection de saint Louis, Innocent IV fait excommunier et déposer Frédéric II. « La doctrine de l'infaillibilité pontificale est déjà devenue au concile de Lyon de 1274 une croyance dont il est téméraire de douter (et) la place éminente du pape y est spécialement affirmée ⁸⁴⁶. »

Ce succès est si absolu qu'on commence à mettre en question l'authenticité de la Donation de Constantin parce qu'on l'estime compromettante, tant l'antériorité du pouvoir pontifical va maintenant de soi ⁸⁴⁷. L'augustinisme politique et même la théorie des deux glaives, comportant une sorte de délégation de pouvoirs du Pontife au Prince, commence à révéler ses insuffisances. Grégoire IX éprouve le besoin de mettre Frédéric II en garde contre une interprétation de cette théorie qui pourrait lui être favorable ; « ... lorsque l'Église te confère la consécration et le pouvoir, lui écrit-il en 1236, elle ne diminue en rien la substance de sa propre autorité ⁸⁴⁸ ».

À première vue, le thomisme paraît bien étranger à ces ambitions. Il se présente comme un système complexe et sévère, étranger aux enthousiasmes lyriques comme aux contingences scientifiques et poli-

⁸⁴⁶ LAGARDE, *la Naissance*, I, p. 50.

⁸⁴⁷ Ibid., p. 66.

⁸⁴⁸ Cité par DANIEL-ROPS, Ibid., p. 182.

tiques. Le style dans lequel cette pensée s'exprime est à l'avenant ; sobre, précis et scolaire. L'oeuvre de Thomas d'Aquin n'a rien de celles qui soulèvent habituellement passions et fidélités. Il est d'autant plus étonnant de constater l'émoi qu'elle suscite, et la prédilection dont elle est l'objet de la part du Saint-Siège, prédilection qui se préciserà au cours des siècles suivants.

Certes, le projet de « refaire Aristote à l'usage des Latins », conçu par Albert le Grand et réalisé principalement par Thomas d'Aquin, a été mûri à la Curie pontificale et répond au voeu de plusieurs papes successifs ⁸⁴⁹. Cependant, si Rome en est venue là, ce n'est pas de son plein gré, mais sous la pression irrésistible qu'exercent les écolâtres en faveur de la diffusion d'un certain aristotélisme. L'oeuvre de saint Thomas doit manifester des traits bien différents de cet aristotélisme honni pour que lui-même, d'abord, puis ses disciples, dans les années qui suivent sa mort, bénéficient de la faveur et de la protection papales.

À l'inverse, les adversaires du thomisme, dans les siècles ultérieurs, se recruteront plutôt chez les adversaires de l'absolutisme romain, en théologie comme en politique, et l'oeuvre de Thomas d'Aquin sera l'arme [196] idéologique privilégiée de l'Église romaine pour combattre la Réforme protestante. Elle servira de base à la Contre-Réforme amorcée au concile de Trente. Que peut donc recéler le thomisme qui en fasse, malgré les apparences, le signe de contradiction qu'il n'a cessé d'être dans le catholicisme jusqu'à notre époque, et la doctrine à laquelle Rome va s'identifier toujours davantage jusqu'à miser sur elle toute son autorité et son prestige ?

On s'accorde généralement à reconnaître que la pièce essentielle du thomisme, sa clef de voûte, se trouve dans la distinction réelle entre l'essence et l'existence des êtres créés. Cette thèse paraît si purement spéculative et métaphysique qu'on voit mal qu'elle ait pu susciter des conflits d'intérêt et motivé l'affrontement de courants sociologiques et politiques.

⁸⁴⁹ Cf. plus haut, p. 188 et 191.

Il est vrai que cette distinction, élaborée antérieurement par Avicenne, et dont personne ne conteste qu'elle constitue un rajout capital au système aristotélicien, offre des possibilités théologiques remarquables. Elle permet à saint Thomas de faire éclater l'univers immanent d'Aristote, grâce à l'opposition entre l'être nécessaire et l'être contingent (*De Ente et Essentia*) et rend possible son intégration définitive dans la théologie ⁸⁵⁰.

Au point de vue purement théologique, en effet, « on peut dire que ce principe est, par réduction à l'absurde, imposé par la Révélation ⁸⁵¹ ». En effet, grâce à lui, « l'Aquinat a pu sauvegarder la distinction radicale entre le monde et son créateur, démontrer l'existence de Dieu en partant de la contingence de la créature, justifier l'existence de formes pures telles que les anges et les âmes désincarnées, établir la possibilité ontologique de l'union hypostatique de deux natures en Jésus-Christ et la présence de trois personnes en un seul Dieu ⁸⁵² ».

Pourtant, si cette distinction arrange bien des choses, elle semble soulever au moins autant de problèmes qu'elle n'en prétend résoudre. Il suffit d'observer que chez les maîtres séculiers parisiens et chez Duns Scot, puis chez Occam et ses disciples, et même chez de nombreux thomistes du XVI^e siècle ⁸⁵³, elle ne connaîtra guère de succès, et sera souvent jugée absurde. Pas plus chez les disciples directs de saint Thomas que dans le courant plus large de l'aristotélisme chrétien, la distinction réelle de l'essence et de l'existence ne semble avoir joué un rôle déterminant ; bien au contraire, elle apparaît comme le point faible du système, celui qu'il [197] faut d'abord tenter de remplacer par autre chose afin de profiter quand même des avantages qu'offre l'aristotélisme sans verser dans le panthéisme.

⁸⁵⁰ Voir ROUGIER, *Histoire*, p. 99 s.

⁸⁵¹ Ibid., p. 105.

⁸⁵² Ibid., p. 107.

⁸⁵³ Ibid., p. 113 s.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit ; sortir de quelque façon de l'immanence du système aristotélicien, pour pouvoir ensuite en exploiter librement les ressources. Pour certains, le premier de ces bénéfices est la revalorisation de l'empirisme ; c'est ainsi qu'on comprend l'aristotélisme à Oxford, et que le nominalisme pourra prétendre à la succession du péri-patétisme ⁸⁵⁴. Ce souci n'entre pas dans les préoccupations de Thomas d'Aquin. Son manque d'intérêt pour l'observation directe est tel, a-t-on fait remarquer, qu'il se contentera, en physique comme en politique, de répéter les exemples d'Aristote, sans égard pour l'expérience de ses contemporains ⁸⁵⁵.

L'intégration de l'aristotélisme peut promettre un bénéfice d'un autre ordre. Il a été assimilé, pour une part, par la dogmatique chrétienne et la tradition conciliaire dès les débuts du christianisme ⁸⁵⁶. Il est normal qu'on trouve dans les prestigieux ouvrages physiques et métaphysiques d'Aristote une conception de l'univers qui vient appuyer le langage, sinon l'esprit, de la tradition théologique.

L'aristotélisme, comme le platonisme, est d'ailleurs prédestiné à ce rôle ; l'un et l'autre sont des tentatives de surmonter le monisme éléate, et les instruments conceptuels qu'ils ont forgés se trouvent ainsi convenir à quiconque veut expliciter la conception judéo-chrétienne d'un Dieu créateur. La théorie platonicienne de la participation, celles des catégories et de l'acte et de la puissance, chez Aristote, ne doivent pas à un pur hasard historique leur fortune dans la théologie d'inspiration judaïque ⁸⁵⁷.

Sauver la tradition dogmatique en sauvant l'aristotélisme ; cette nécessité suffit-elle à rendre compte du destin glorieux du thomisme dans l'Église romaine et de la faveur permanente qu'il trouve auprès du Saint-Siège ? Nous ne le croyons pas. Bien d'autres synthèses s'offrent déjà ou vont s'offrir, qui permettent de sauver ce qu'il faut

⁸⁵⁴ Voir GILSON, *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 397, et plus haut, p. 193.

⁸⁵⁵ Voir FEUGUERAY, *Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas*, p. 200.

⁸⁵⁶ Cf. plus haut, p. 183 s.

⁸⁵⁷ À propos de l'aristotélisme, voir ROUGIER, *Ibid.*, p. 88 s.

de l'ontologie aristotélicienne. D'autre part, le christianisme peut apprendre à s'en passer.

Mais, alors, quelle est donc la thèse, spécifique au thomisme, qui puisse rendre compte de sa fortune ? La distinction réelle de l'essence et de l'existence constitue le fondement ce qu'on a appelé le « naturalisme » de saint Thomas. En établissant, d'une manière bien plus nette que n'a [198] jamais pu le faire le platonisme augustinien, la transcendance de l'Être nécessaire par rapport à l'ensemble des êtres contingents, cette distinction implique également la transcendance absolue de la Révélation sur la raison, de l'Église par rapport aux pouvoirs temporels, de la surnature par rapport à la nature, à tel point qu'il n'est plus possible d'envisager cette sorte de fusion des deux ordres, ou d'absorption de l'un dans l'autre, qui a caractérisé l'esprit de la théologie antérieure. Dans le thomisme, il ne sera plus question d'assumer la nature dans la surnature, mais bien plutôt de l'assumer sous la surnature, en déclassant la première par rapport à la seconde par l'insertion d'une distance infinie entre elles.

Le « naturel », dont on a tant vanté la restauration par le thomisme, est un « naturel » temporel, prisonnier de la matière. Le surnaturel, dont l'Église est l'incarnation et dont elle assume toutes les prérogatives, a annexé tout le spirituel et doit exercer sur le naturel une domination dont le modèle est celle du Créateur sur la créature. Dans ce contexte, l'intégration du naturalisme aristotélicien n'était rien moins que rationaliste ou laïque. Les premiers engagements du thomisme allaient bientôt le montrer, et d'abord en politique, à l'occasion de la querelle entre Philippe le Bel et Boniface VIII.

[199]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

Troisième partie : La vocation permanente du thomisme

Chapitre IX

Les implications du thomisme

I. Le thomisme politique

Le thomisme et les pouvoirs

[Retour à la table des matières](#)

En pleine querelle bonifacienne, au début du XIVe siècle, Jean de Paris (alias Jean Quidort), dominicain enseignant à Paris et disciple de Thomas d'Aquin, voulant prêcher la modération aux canonistes et aux théologiens curialistes qui défendaient l'absolutisme pontifical, reprenait textuellement des propos tenus par saint Thomas dans son Commentaire sur les Sentences ; « La puissance spirituelle et la puissance séculière viennent l'une et l'autre de Dieu et l'autorité temporelle est placée sous la spirituelle dans la mesure où Dieu a voulu l'y subordonner, c'est-à-dire dans les choses qui touchent au salut... Dans les matières qui concernent le bien civil, il vaut mieux obéir à la puissance

séculière qu'à la puissance spirituelle ⁸⁵⁸... » Il « oubliait » seulement le dernier membre de la phrase ; « ... à moins que les deux puissances ne soient réunies dans la même main, comme c'est le cas pour le pape qui occupe le sommet de l'un et l'autre pouvoir, selon la volonté de Celui qui est à la fois prêtre et roi ⁸⁵⁹... ».

Par ailleurs, en aristotélien conséquent, Jean de Paris trouvait normal de soumettre le pouvoir ecclésiastique comme le pouvoir temporel à la norme suprême du bien commun, ce qui le conduisait à un conciliarisme bien éloigné de l'esprit de l'Aquinate et qui annonçait déjà celui d'Occam ⁸⁶⁰.

On a pu affirmer que la querelle bonifacienne « marque le moment où la philosophie sociale aristotélo-chrétienne perd son unité première, et se ramifie en orientations diverses ⁸⁶¹ ». La philosophie sociale thomiste, pour [200] sa part, ne se ramifie guère ; on la retrouve toujours, malgré les variantes, dans le même camp. Il y a peut-être accentuation polémique, il y a néanmoins continuité profonde de Thomas d'Aquin à Jacques de Viterbe et même Gilles de Rome ⁸⁶², en passant par Ptolémée de Lucques ⁸⁶³.

Certes, Thomas d'Aquin « n'a jamais traité ex professo du rapport des deux puissances. Il ne s'en est pas spécialement soucié. (...) La prudence dont il fait preuve, notamment lorsque la puissance pontificale est mise en cause, a fait parfois douter de la nuance exacte de sa pensée ⁸⁶⁴. En fait, il cherche surtout à exprimer le sentiment traditionnel de l'Église. Les positions nuancées des grands pontifes (dont au même moment on voit certains excuser la modération) trouvent sous

⁸⁵⁸ II Sent., 44, 2, 2. Voir LAGARDE, *la Naissance de l'esprit laïc*, II, p. 133.

⁸⁵⁹ Ibid.

⁸⁶⁰ Ibid., p. 135.

⁸⁶¹ Ibid., p. 121. Voir aussi H.-X. ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 170.

⁸⁶² Voir LAGARDE, *la Naissance*, p. 200 s.

⁸⁶³ Ibid., p. 332.

⁸⁶⁴ Lagarde note que Bellarmin lui-même en a douté.

sa plume une formulation neuve et qui fait choc. Elles sont l'application naturelle de sa théorie ⁸⁶⁵... ».

On ne saurait mieux dire ; le thomisme vient appuyer le réalisme politique des « grands pontifes », dont on sait que la modération verbale ne reflète pas nécessairement la modestie des ambitions.

Le thomisme politique débarrasse la théorie des pouvoirs de l'ambiguïté des « hiérarchies dionysiennes ». « Le pouvoir civil perd son caractère sacré et devient une exigence de la nature humaine. Et cette exigence ne requiert pas... que la pyramide sociale s'achève en suprématie pontificale ⁸⁶⁶. » Il calme, apaise, rassure. « Cela est si vrai que lorsque, au bout de deux siècles de controverses sans issue, Torquemada et Cajetan s'efforceront de définir (...) les principes traditionnels de distinction qu'une vision périmée (...) avait complètement faussée du XIII^e au XV^e [201] siècle, c'est dans les notations épisodiques de saint Thomas et dans les principes de sa philosophie qu'ils chercheront leur point d'appui ⁸⁶⁷. »

⁸⁶⁵ Ibid., p. 329.

⁸⁶⁶ Ibid., p. 330. C'est l'aspect apaisant du thomisme politique. « Ces sages conseils sont formulés au moment opportun pour dissiper certaines confusions, apaiser certaines irritations, rassurer les défenseurs du pouvoir civil inquiets, agacés ou exaspérés selon leur tempérament des menaces que certains apologistes trop ardents du Saint-Siège faisaient peser sur leur activité. » À l'inverse, ils rassurent aussi les papes réalistes, comme le montre l'exemple de Pierre d'Oriole, dont la « disposition d'esprit (...) le prédisposait à juger sainement des réalités sociales. Nous ne serons donc pas surpris de trouver, à ce sujet, dans son oeuvre, une série de jugements modérés et équilibrés, qui s'apparentent beaucoup à ceux portés à la même époque par les philosophes de tendance thomiste (et qui sont) l'expression d'une pensée qui cherche à saisir l'aspect pratique des choses politiques et sociales. Si saint Antonin avait vu sous cet angle le frère Pierre d'Oriole, il aurait été moins surpris qu'on en eût fait un archevêque ». Et d'autant moins que cela se passait sous Jean XXII (cf. plus bas, p. 223), qui « voulut le sacrer de ses propres mains » (Ibid., p. 277). Nous avons vu comment le thomisme profitera de cette ambivalence politique au XIX^e siècle.

⁸⁶⁷ Ibid., p. 330.

Nous voyons poindre ici une interprétation très répandue chez les néo-thomistes. La distinction des ordres, le naturalisme politique de Thomas d'Aquin, aurait restauré l'autonomie du temporel face au pouvoir envahissant de l'Église, favorisé par l'augustinisme politique. L'adhésion des papes à cette doctrine aurait constitué une concession, un recul, un geste de modération et de désintéressement.

Pourtant, il ne saurait être question, nous assure le même auteur, de voir dans le thomisme une forme quelconque de laïcisme. « Le naturalisme de saint Thomas ne doit... pas tromper. Il est l'antithèse même de cette conception anthropocentrique du social qu'on a parfois qualifiée de « laïcisme ». L'ordre social exige impérieusement Dieu comme terme et comme fin. (...) La cité a beau être un « tout », elle n'est jamais souveraine, au sens moderne du mot, car elle trouve toujours au-dessus d'elle un Tout plus vaste, au regard duquel elle ne vaut que comme partie ⁸⁶⁸. »

Bien sûr, le pouvoir civil étant naturel, on ne peut invoquer la non-appartenance à l'Église des princes gentils pour prétendre les dépouiller d'un pouvoir usurpé. Au siècle des Croisades, un tel principe ne manque pas d'applications, et on l'invoquera au XVI^e siècle en faveur des Indiens d'Amérique. Ce sont pourtant les princes catholiques qui font les frais de cet apparent libéralisme, et non l'Église. Et le naturalisme thomiste a une autre face, un envers, qui lui donne son véritable sens.

Au XIII^e siècle, on est loin des époques où les derniers empereurs romains ou les premiers carolingiens pouvaient songer à inclure l'Église dans leur juridiction universelle. On ne peut plus éviter de reconnaître au pape la « plenariam in spiritualibus potestatem ⁸⁶⁹ ». Les empereurs, puis les rois, combattent maintenant pour leur souveraineté temporelle, laquelle implique, à leurs yeux, une certaine participation à l'autorité spirituelle. Paradoxalement, ces ambitions du bras séculier

⁸⁶⁸ Ibid., p. 85.

⁸⁶⁹ Voir lettre de Frédéric II, citée par ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 142.

ont toujours trouvé dans l'augustinisme théocratique une justification à plus d'un point de vue ⁸⁷⁰, et c'est dans le naturalisme thomiste qu'elles vont trouver la contestation la plus radicale.



« Nous ne croyons... pas, écrit encore Lagarde, qu'il faille céder à la tentation de confondre l'incontestable tournant que marque la pensée thomiste dans la conception chrétienne de la société civile avec celui qui, [202] à la même époque, infléchit le pouvoir civil vers une conception de plus en plus laïque de ses fonctions. Les lignes d'orientation qui sont esquissées par saint Thomas sont une réponse génialement anticipée au laïcisme qui cherche sa doctrine ⁸⁷¹, elles ne constituent à aucun titre les lignes de force que celui-ci puisse accorder à ses tendances. C'est ce qu'ont compris aussi bien les défenseurs thomistes du pouvoir spirituel que les apologistes du pouvoir royal ⁸⁷². » Les disciples de saint Thomas, en effet, professent un naturalisme qui « n'est pas seulement théocentrique mais hiéocratique. Ptolémée de Lucques et même Jacques de Viterbe (avec plus de finesse) intègrent sans hésitation la cité aristotélo-thomiste dans une chrétienté politiquement dominée par la plenitudo potestatis du pontife romain. (...) C'est assez dire que le naturalisme social n'avait vraiment rien à voir avec le laïcisme ⁸⁷³. »

À l'inverse, il n'intéresse pas du tout les laïcistes. « Il distingue, alors qu'ils ont tout intérêt à confondre. Il interdit à l'Église certaines prétentions abusives, mais retire à l'État certaines des prérogatives qui lui sont le plus chères ; le contrôle des activités religieuses et

⁸⁷⁰ Il les faisait participer en quelque sorte au pouvoir spirituel. Cf. plus bas, p. 203-204.

⁸⁷¹ Dans ces citations, c'est nous qui employons l'italique.

⁸⁷² LAGARDE, *la Naissance*, p. 331.

⁸⁷³ Ibid., p. 332. Le « naturalisme » thomiste tend précisément à faire éclater l'immanentisme aristotélicien en politique comme en cosmologie et en théorie de la connaissance.

la domination des consciences. (...) Il coupait trop brutalement la voie à la formulation d'un droit divin inconditionnel et absolu. (...) Un droit divin sans fioritures ontologiques ou une hypothétique, lointaine et irréversible délégation populaire faisait beaucoup mieux leur affaire. Le naturalisme social des thomistes leur paraissait à juste titre très peu laïque ⁸⁷⁴. »

Bien plus ; au XIV^e siècle, le laïcisme, qui gagne du terrain, ne s'intéresse au naturalisme aristotélicien que pour l'appliquer à l'Église et miner son pouvoir. Marsile de Padoue et Occam « retournent contre le pouvoir pontifical le principe de la subordination au bien commun ou de la soumission du prince au corps du peuple. (...) Ils appliqueront l'un et l'autre à l'Église (sous des formes diverses) le naturalisme dont ils n'auront cure pour l'État ⁸⁷⁵ ».

[203]

Appliquer à une forme de pouvoir le naturalisme aristotélicien était donc considéré, par les théologiens de l'époque, comme la meilleure façon de l'affaiblir, puisqu'on lui interdisait ainsi toute prétention à l'absolutisme. Fonder sur ce naturalisme un pouvoir civil cantonné dans le temporel ou le séculier, face à une Église qui détenait de droit divin tout pouvoir spirituel, revenait à placer le prince en tutelle avec une sûreté jamais atteinte par l'augustinisme politique et la théorie du sacre comme délégation de pouvoirs.

⁸⁷⁴ Ibid.

⁸⁷⁵ Ibid., p. 334. Il s'agit essentiellement des « théories multitudinistes d'Aristote, dont saint Thomas avait fait une application judicieuse au pouvoir séculier et dont Marsile fait une application paradoxale à l'Église ». AQUILLIÈRE, Ibid., p. 174. Cet aristotélisme ecclésiologique adopté par les nominalistes comme les averroïstes fonde le puissant courant conciliaire du XIV^e siècle. « Au XIII^e siècle, les plus décidés partisans de l'élection réduisaient celle-ci à une simple désignation du titulaire d'une autorité, qui constituait ensuite un droit propre du prince. Le génie de saint Thomas est d'avoir montré à l'inverse que nul ne pouvait prétendre à un droit imprescriptible sur le pouvoir. » LA-GARDE, Ibid., p. 82.

Les fondements de la politique thomiste

Ce qu'on a appelé l'augustinisme politique et qui s'exprimait souvent, depuis saint Bernard, dans la théorie dite « des deux glaives », était précisément caractérisé par une indistinction originaire qui voulait que tous pouvoirs (ou les deux glaives) aient d'abord été confiés à l'Église, et que son chef confie le pouvoir temporel aux princes par une délégation que symbolisait le « sacrement » du sacre⁸⁷⁶. Le pouvoir du prince était donc une émanation du pouvoir sacré dont il « participait ».

Cette théorie devait, bien sûr, se heurter à des difficultés considérables d'application chaque fois que l'Église se trouverait en présence de pouvoirs qui lui étaient étrangers⁸⁷⁷. Mais l'indistinction caractéristique de la théorie des deux glaives recelait un danger plus subtil en ce qu'elle pouvait devenir le véritable moteur de la rivalité entre les deux pouvoirs.

⁸⁷⁶ Voir ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 83 s. Dans son ouvrage fondamental sur cette question, l'Augustinisme politique, Arquillière défend la thèse de l'absorption du droit naturel romain dans le caractère religieux de l'empire carolingien. (Voir surtout p. 190-201.) La position augustinienne est reprise par Pie XI dans son encyclique sur le Christ-Roi ; Jésus avait tous les pouvoirs. « Il a dédaigné la possession et le soin des biens terrestres. Actuellement encore, il en laisse le souci à ceux qui les possèdent. » Cité par JOURNET, *la Juridiction de l'Église sur la cité*, p. 136. On sent dans cette attitude l'analogie du mépris aristocratique pour le travail que Léon XIII reprochait à la civilisation antique dans ses mandements de Pérouse. Cf. plus haut, p. 138.

⁸⁷⁷ Ce problème apparaissait déjà avec Frédéric II, qui songeait, comme son père, « à un empire méditerranéen, interreligieux ». DANIEL-ROPS, *l'Église de la cathédrale et de la croisade*, p. 182. GILSON juge averroïste l'impérialisme neutraliste du *De monarchia* de Dante, dans l'édition de 1944 de la Philosophie au Moyen-Âge, p. 578, bien qu'il y reconnaisse surtout le thomisme (p. 146) ou l'« aristotélisme scolastique » (p. 268) dans les Métamorphoses de la Cité de Dieu.

Si le pouvoir des princes est une émanation du pouvoir des papes, il a même qualité que ce dernier, il est lui-même, en quelque sorte, cléricale et sacré, et le domaine où sa responsabilité doit s'exercer n'est pas circonscrit dans des limites précises. À la limite, les monarques pouvaient [204] convoquer et présider des conciles, déposer le pape ⁸⁷⁸. Ils pouvaient entreprendre de réformer l'Église ⁸⁷⁹.

Entre deux pouvoirs qui étaient de même essence, la prépondérance de l'un sur l'autre dépendait en fait de la personnalité de son détenteur, ou d'une conjoncture plus générale. « L'effacement progressif des limites précises de l'Église et de l'État donnait au facteur personnel, à la puissance individuelle d'un roi ou d'un pape, une importance de premier ordre ⁸⁸⁰. »

La pureté de la foi, comme condition de légitimité du pouvoir, était acceptée de part et d'autre, même chez des papes aussi absolutistes qu'Innocent III et Innocent IV, en plein XIII^e Siècle ⁸⁸¹. Il est vrai que cette dernière limite à la suprématie absolue du Saint-Siège était déjà en voie de disparaître grâce à l'affirmation de son infaillibilité, défendue, entre autres, par saint Bernard, saint Bonaventure et saint Thomas ⁸⁸², et dont il devenait téméraire de douter à partir du concile de Lyon de 1274 ⁸⁸³.

⁸⁷⁸ « Les empereurs chrétiens convoquaient les conciles. Ils les présidaient. Ils y parlaient. Ils se chargeaient d'en promulguer les décisions. » ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 16.

⁸⁷⁹ Ibid., p. 112-113.

⁸⁸⁰ Ibid., p. 99.

⁸⁸¹ « C'est pourquoi la Foi du Pasteur suprême doit être à l'abri de tous les troubles et conserver une intégrité perpétuelle pour que le privilège de Pierre demeure intact. » Innocent III cité par ARQUILLIÈRE, loc. cit., p. 147. Voir aussi ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, p. 143.

⁸⁸² ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 156.

⁸⁸³ LAGARDE, *la Naissance de l'esprit laïc*, I, p. 50.

Paradoxalement, on peut dire que, dans la mesure où l'augustinisme politique ⁸⁸⁴ tendait à superposer la Cité céleste, identifiée à l'Église hiérarchique, à la Cité terrestre, identifiée au pouvoir civil, il trouvait dans le thomisme la doctrine qui lui convenait le mieux. Seul le thomisme donnait son plein sens au langage traditionnel concernant la suprématie des clercs sur les laïcs ⁸⁸⁵, précisément parce que lui seul permettait de ranger sans ambiguïté le prince parmi les laïcs. Il n'y a plus de rivalité possible, en droit, entre un pouvoir civil naturel ontologiquement cantonné dans le temporel, et un pouvoir ecclésiastique surnaturel régissant tout le domaine spirituel.

Les historiens de la pensée médiévale le reconnaissent d'ailleurs constamment. À propos de Duns Scot, Lagarde note le retour qu'il [205] opère à l'indistinction traditionnelle. Il redevient alors impossible de limiter la subordination de l'État à l'Église, déplore-t-il, ou son « indiscrette ingérence... dans le domaine spirituel », Et il signale qu'Occam invoquera bientôt cette « souveraineté déléguée » pour intéresser les princes aux affaires spirituelles, en concurrence avec l'Église ⁸⁸⁶.

Gilson signale, de son côté, qu'aussi longtemps que le pape dispose des deux glaives, « la distinction des deux ordres... est une distinction intérieure à l'Église » et tient à la volonté du pape. Cette situation entraîne un concours constant pour la première place et présente le danger d'un renversement de prépondérance ⁸⁸⁷. Ailleurs, à propos de Gilles de Rome qui ne veut pas séparer corps et âmes non plus que les autorités respectives, il signale de nouveau ce danger ; « mettre le

⁸⁸⁴ Sur cette doctrine, outre l'ouvrage de base d'Arquillière (voir plus haut, note 19), on lira avec intérêt le cours professé à Louvain par GILSON ; *les Métamorphoses de la Cité de Dieu*.

⁸⁸⁵ Voir, par exemple, les témoignages reproduits par LAGARDE, *Ibid.*, I, p. 38 s., et par GILSON, *les Métamorphoses*, p. 76 S., et *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 330 s.

⁸⁸⁶ LAGARDE, *Ibid.*, II, p. 260.

⁸⁸⁷ GILSON, *la Philosophie au Moyen-Âge*, p. 333.

temporel comme tel dans l'Église comme telle, c'est inviter le prince comme le pape à revendiquer des droits sur l'Église ⁸⁸⁸ ».



Au XIII^e siècle, les empereurs germains se considèrent comme les héritiers des César (la renaissance du droit romain remonte au siècle précédent). Ils sont tentés de voir dans le pape un de leurs sujets, et dans les territoires pontificaux un fief dont ils sont suzerains. La position de Frédéric II, face à Innocent IV, ne tend pourtant pas à contester à l'Église sa suprématie spirituelle, mais seulement à lui enlever toute dimension proprement politique. « La juridiction de l'Église, écrit-il au pape, ne doit s'exercer qu'au for intérieur de la conscience, et, dans ce domaine réservé, le plus humble prêtre a le même pouvoir que le pontife romain ⁸⁸⁹. »

Pourtant, note Arquillère, « dans cette lutte de deux pouvoirs universels, dès lors que l'empereur admet la plenariam in spiritualibus potestatem du pape (ce qu'il fait dans la même lettre), son sort est fixé. Car on ne peut résister indéfiniment au courant profond qui anime une civilisation ⁸⁹⁰ ».

[206]

Aussi le thomisme ne viendra-t-il pas tenter de remonter ce « courant profond qui anime une civilisation ». Il y a bien un courant aristotélien qui commence à se manifester et qui tendra à renverser les

⁸⁸⁸ Ibid., p. 577. Pour Gilles de Rome, la société exigée selon Aristote par l'essence de l'homme est la société céleste, que préfigure l'Église. Jean de Paris s'entient à la société naturelle, mais en relativise la nécessité. Ce sont les curialistes qui, par maladresse, en présentant l'Église comme la seule société véritable, invitent à lui appliquer les normes aristotéliennes. Cf. LAGARDE, *la Naissance*, II, p. 124-126.

⁸⁸⁹ Cité par ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 140.

⁸⁹⁰ Ibid., p. 142.

rôles. Si Jonas d'Orléans et, avant lui, Isidore de Séville ⁸⁹¹ réduisaient le pouvoir séculier à un rôle d'auxiliaire policier, les averroïstes latins, à mesure qu'ils se laïciseront davantage au XIV^e siècle, tendront à réserver au clergé un rôle de policier idéologique et moral, lui rendant ainsi en quelque sorte la politesse ⁸⁹².

Tout à l'opposé, le thomisme ne faisait que fournir à la tradition de suprématie cléricale et pontificale les fondements philosophiques et théologiques adaptés qui lui manquaient. Si sa fortune n'a pas été, dans l'immédiat, aussi fulgurante qu'on aurait pu le prévoir, c'est sans doute que le naturalisme qu'il préconisait était invoqué en faveur d'autres intérêts moins orthodoxes et, aussi, que la résistance au renforcement de l'autorité romaine était puissante au sein même du clergé ⁸⁹³.

Il allait révéler toutes ses ressources aux époques ultérieures où la tutelle de fait exercée par l'Église n'irait plus de soi. Au moyen âge, note pertinemment Gilson, « il n'y avait aucune raison pour l'Église de

⁸⁹¹ Jonas d'Orléans ; « Le roi a pour premier rôle d'être le défenseur des Églises et des serviteurs de Dieu. Son office consiste à veiller avec soin à la sauvegarde des prêtres et à l'exercice de leur ministère, et de protéger par les armes l'Église de Dieu. » Cité par ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 95. Isidore de Séville ; « Les princes du siècle occupent parfois les sommets du pouvoir dans l'Église, afin de protéger par leur puissance la discipline ecclésiastique. Au reste, dans l'Église, ces pouvoirs ne seraient pas nécessaires s'ils n'imposaient par la terreur de la discipline ce que les prêtres sont impuissants à faire prévaloir par la parole. » Cité par ARQUILLIÈRE, *Ibid.*, p. 83.

⁸⁹² On est surpris de l'odeur « positiviste » d'un texte comme le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue. Voir GILSON, *la Philosophie*, p. 693. Les monarchies, après avoir défendu leur autonomie, sont tentées de régenter le spirituel, ce qui engendre une sorte de « cléralisme » laïque. « Dans toutes les pages de Nogaret, nous retrouvons ce goût des prophéties et des prédictions, dont le clergé a, de tout temps, eu le privilège. Ce sont, en effet, des « clerics » d'un nouveau genre qui, déjà, se forment pour la défense de l'autorité laïque. Ce n'est pas en vain qu'auront sourdement travaillé, pendant tout le siècle, les hétérodoxes acharnés à opposer la prédication des laïcs aux enseignements de la hiérarchie. Un peu de leur flamme est passée dans le cœur de ces légistes. » LAGARDE, *la Naissance*, I, p. 210.

⁸⁹³ Cf. plus haut, p. 192 s.

gouverner les peuples autrement qu'en gouvernant les princes ⁸⁹⁴ ». Après la Réforme et, plus tard encore, l'avènement de l'État laïque moderne, « ce sont les peuples qui soutiennent l'Église sans les princes, et non plus les princes qui perpétuent la fidélité des peuples à l'Église. (...) Et c'est [207] encore l'Église qui... conduit (la même lutte), mais dans des conditions nouvelles où son action s'exerce plus efficacement par les fidèles sur les gouvernements que par les gouvernements sur les peuples ⁸⁹⁵... ».

Dans cette perspective, on comprend que l'adoption par l'Église de l'ontologie sociale thomiste allait lui permettre de modifier profondément la stratégie de la lutte des deux pouvoirs, dans le sens d'un affermissement de la suprématie pontificale.

Pour le fond, saint Thomas ne faisait que reprendre, en la poussant à l'extrême, la position traditionnelle de la suprématie cléricale. Gilson reconnaît que sa position de principe, sur ce point, « ne va guère au-delà de ce qu'en avait déjà dit Jean de Salisbury ⁸⁹⁶ » ; « que la règle du prince soit donc la Sagesse de Dieu, interprétée par les prêtres ⁸⁹⁷... ».

Son contemporain, Thomas Becket de Canterbury (1118-1170), avait tenu au prix de sa vie une opinion analogue ; « ... l'Église de Dieu se compose de deux ordres, le clergé et le peuple... ; dans le peuple se trouvent les rois, les princes, les ducs, les Comtes ⁸⁹⁸ », etc.

Saint Thomas, dans son *De Regimine*, ne tient pas un autre langage ; « ... in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti ⁸⁹⁹ ». Dans l'organisation sociale qu'il propose, cependant, les rois sont vraiment des laïcs, et ne peuvent plus prétendre, comme auparavant, à un statut quasi sacerdotal.

⁸⁹⁴ GILSON, *les Métamorphoses*, p. 78, note.

⁸⁹⁵ Ibid.

⁸⁹⁶ GILSON, *la Philosophie*, p. 572.

⁸⁹⁷ Cité *ibid.*, p. 333.

⁸⁹⁸ Cité *ibid.*, p. 330.

⁸⁹⁹ I, 14,

Le thomisme se situe ainsi dans la longue tradition de théocratie cléricale issue du judaïsme ⁹⁰⁰ et dont les prétentions ont suivi la montée de la puissance pontificale depuis la mort de Charlemagne ⁹⁰¹ pour atteindre leur apogée au XIII^e siècle et au début du XIV^e. Avec saint Thomas, « nous restons... sur le plan de la théocratie pontificale, qui ne consiste d'ailleurs pas à supprimer le pouvoir temporel des princes, mais à le subordonner à la royauté du vicaire terrestre du Christ-Roi ⁹⁰² ».

Laisser au prince la possession naturelle d'un pouvoir temporel apparaissait au contraire comme le plus sûr moyen de s'assurer sa subordination. L'absence de ce pouvoir propre obligeait en effet à lui prêter un peu du pouvoir des papes, et c'est précisément là que résidait le danger ⁹⁰³.

[208]

On pourrait voir, dans la partie du *De Regimine* composée par Ptolémée de Lucques, une infidélité au Maître consistant en un retour à une exagération de l'absolutisme pontifical. Retour à l'illumination première et directe du prince, inspirée des hiérarchies dionysiennes ; attribution au roi et à ses sujets de la béatitude éternelle comme finalité ; Gilson y perçoit plutôt le danger, conjuré par le thomisme, d'un retournement à l'avantage du prince. « C'est encore la transmission sacerdotale de la sagesse divine au prince qui fonde l'autorité du sacerdoce sur l'Empire » chez saint Thomas comme chez Bacon ⁹⁰⁴ ;

⁹⁰⁰ Cf. plus haut, p. 184-185.

⁹⁰¹ Voir ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 94 s., et LAGARDE, *la Naissance*, I, p. 24 s.

⁹⁰² GILSON, *la Philosophie*, p. 574.

⁹⁰³ Cf. plus haut, p. 204-205.

⁹⁰⁴ Ce naturalisme permettait à l'Église d'exercer sa suzeraineté sur ceux qui ne partageaient pas sa foi, ce qui annulait l'avantage détenu jusque-là par l'Empire, et allait se révéler commode dans les situations de schisme et, plus tard, de laïcité. On en arrivera à proclamer « une nécessité de droit et de fait à ce que les États et les pouvoirs politiques soient multipliés ». LACHANCE, *l'Humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, p. 26.

chez le premier, cependant, le statut naturel et purement temporel attribué au pouvoir civil rend impossible toute velléité de renversement de suprématie.



En somme, le conflit des pouvoirs a engagé, à l'origine, deux suprématies universelles. À l'absolutisme universel de l'Empire, l'Église a graduellement substitué le sien. Dans le « modèle » thomiste, un seul de ces pouvoirs demeure universel en droit ; celui de l'Église ⁹⁰⁵. Et le pouvoir civil n'en est plus une partie détachée, mais s'appuie sur un ordre tout à fait distinct et radicalement inférieur et incomplet ; celui de la nature.

Ce n'est plus par son origine qu'il est subordonné au pouvoir pontifical ; cette filiation, lorsqu'elle n'était pas contestée ⁹⁰⁶, engendrait de fâcheuses prétentions de sa part. Par le biais bien aristotélicien de la finalité, saint Thomas achève la cosmologie aristotélicienne en transcendance divine ; il achève de même son naturalisme politique en transcendance pontificale. Il achève aussi son naturalisme intellectuel et moral en transcendance cléricale.

« Il est assez remarquable, écrit Gilson, que ceux que l'histoire politique classe parmi les grégoriens soient généralement les mêmes que l'histoire des idées classe parmi les anti-dialecticiens. (...) Le caractère constant de cette liaison suggère qu'elle n'est pas due au hasard. Il faut plutôt y voir une sorte de loi, dont on peut dire qu'elle conduit et éclaire tout un aspect de la pensée médiévale, et que l'on peut formuler ainsi ; chez un [209] penseur du moyen âge, l'État est à l'Église comme la philosophie est à la théologie et comme la nature est à la grâce. (...) Toute doctrine tend à résorber l'État dans l'Église, à l'en distinguer, à l'en séparer ou à l'y opposer, de la même manière et avec

⁹⁰⁵ *La Philosophie au Moyen-Âge*, p. 575.

⁹⁰⁶ Au premier titre par les empereurs germaniques, qui se considéraient les héritiers des Césars et prétendaient relever du droit romain, au point de voir dans le pape un sujet. Voir ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 141.

les mêmes nuances qu'elle tend à résorber la philosophie dans la théologie et la nature dans la surnature, à les distinguer, à les séparer ou à les opposer ⁹⁰⁷. »

Voyons rapidement dans quelle mesure cette analogie se réalise dans le cas du thomisme, en examinant les rapports qu'il établit entre philosophie et théologie, nature et surnature. C'est ce qu'on appelle souvent le problème apologétique.

II. Le Thomisme Apologétique

Le destin de l'apologétique thomiste

[Retour à la table des matières](#)

La fonction apologétique était celle même qui définissait l'entreprise scolastique ⁹⁰⁸, et que résume le premier membre de l'adage augustinien ; *intellige ut credas*. C'était la lutte intellectuelle contre les infidèles et les hérétiques et, positivement, l'établissement de ce qu'on appellera les préambules de la foi et la crédibilité des mystères. C'est cette tâche que saint Paul avait entreprise par la force des choses en offrant l'Évangile aux Gentils, et que les apologistes et les Pères allaient poursuivre et léguer à la scolastique médiévale.

Selon les époques et les contextes, et selon les liens qui existaient entre les pouvoirs établis et l'Église, l'apologétique allait porter davantage tantôt contre les ennemis de l'extérieur, tantôt contre ceux de l'intérieur. Il va de soi que la stratégie pouvait et devait varier, selon qu'il s'agissait des uns ou des autres, des infidèles ou des hérétiques.

⁹⁰⁷ *La Philosophie au Moyen-Âge*, p. 254-255.

⁹⁰⁸ Cf. plus haut, p. 183-186.

La remarque précitée de Gilson s'applique par excellence au thomisme. L'histoire nous montre cependant que l'Église mit plus de temps à exploiter les ressources qu'offrait son naturalisme épistémologique pour fonder l'autorité du théologien sur le philosophe qu'elle n'en mit à utiliser son naturalisme politique pour la défense de la suprématie du pouvoir pontifical sur le pouvoir civil ⁹⁰⁹.

[210]

L'on ne saurait assez insister sur l'importance capitale de la condamnation de 1277. Prononcée par la Sorbonne sous l'égide de l'évêque de Paris, Étienne Tempier, elle visait la prétention aristotélienne à constituer une métaphysique naturelle. Du même coup, elle atteignait bon nombre de thèses aristotéliennes adoptées par Thomas d'Aquin ⁹¹⁰. Nous avons déjà signalé comment la réaction augustinienne de la fin du XIIIe siècle, dans la foulée de la condamnation de 1277, fut antia-ristotélienne et anti-thomiste.

L'occamisme ralliera de plus en plus les suffrages des universitaires parisiens au XIVe siècle, contre la volonté et les interventions des papes, et dans un esprit gallican hostile au centralisme romain ⁹¹¹. Et l'on verra Occam côtoyer l'averroïste Marsile de Padoue à la cour de Louis de Bavière, tous deux menant la lutte contre l'absolutisme pontifical au nom d'un conciliarisme d'inspiration aristotélienne ⁹¹².

Au concile de Constance, qui mettra fin au Grand Schisme et marquera le triomphe - bien bref - du courant conciliaire, Gerson fustige-

⁹⁰⁹ Au moyen âge comme au XIXe siècle, le succès de la politique thomiste précède celui de son apologétique. Peut-être en est-il la condition objective.

⁹¹⁰ Voir VAN STEENBERGHEN, *le Mouvement doctrinal*, p. 304. Cf. plus haut, p. 188 et 193.

⁹¹¹ Voir ROUGIER, *Histoire d'une faillite*, p. 149 s. Selon LAGARDE, (*la Naissance de l'esprit laïc*, II, p. 261), Scot, nominaliste à son issu, avait en quelque sorte fourni à Occam les outils nécessaires pour balayer ses intentions réalistes.

⁹¹² Occam n'hésitait pas à invoquer « la souveraineté déléguée » de l'augustinisme pour intéresser les princes aux affaires spirituelles. Voir LAGARDE, *la Naissance*, II, p. 260.

ra en bloc les courants réalistes en théologie, les accusant d'être à l'origine de toutes les hérésies ⁹¹³.

Il faudra attendre que les hérésies inspirées par l'augustinisme mystique et le nominalisme agnostique deviennent le grand bouleversement du luthéranisme pour que l'Église romaine fasse l'unanimité sur les vertus apologétiques du thomisme et reconnaisse que son naturalisme philosophique présente les mêmes avantages pour la discipline intellectuelle que son naturalisme politique pour l'ordre de la chrétienté.

Au mysticisme prophétique qu'encourageaient l'augustinisme et le nominalisme, le thomisme allait permettre d'opposer une théologie fortement disciplinée. La raison naturelle et les passions nobles n'y étaient plus sacralisées par l'inspiration surnaturelle, mais conservaient, dans le meilleur des cas, leur statut inférieur et incomplet, seule l'autorité surnaturelle [211] de l'Église étant garante de la valeur spirituelle au sens le plus large.

Dans cet esprit, le naturalisme intellectuel aristotélicien, interprété dans le sens d'un empirisme métaphysique objectif et rigide, et dont les résultats n'avaient de valeur que sanctionnés par le magistère ecclésiastique, allait jouer le même rôle que son naturalisme politique, qui faisait reposer l'autorité civile sur le critère du bien commun dont l'Église était seule juge.

Un bref retour, forcément schématique, sur les principaux courants de pensée qui ont traversé le christianisme jusqu'à l'époque de saint Thomas devrait nous permettre de mieux comprendre les raisons de son tardif mais fulgurant destin apologétique.

⁹¹³ Parce qu'ils glissaient de la logique à la métaphysique, et aimaient « penser que leur intellect peut poser ses regards sur les essences des choses (et) atteindre la démonstration sur des matières qui relèvent de la volonté de Dieu », leur doctrine était « peripateticae et catholicae scholae contrarium ». Cité par GILSON, *la Philosophie*, p. 715-716. Voir aussi ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 178 s. Au XIXe siècle, le traditionalisme d'un Ventura (et d'un Roux-Lavergne) prétendra aussi incarner le thomisme authentique. Cf. plus haut, p. 52 s. et 78 s.



Christianisme et platonisme

Nous avons déjà signalé ⁹¹⁴ que l'intérêt précoce des apologistes chrétiens pour la philosophie grecque portait plus précisément sur les métaphysiques post-socratiques. La recherche d'une ontologie sociale permettant de fonder une morale, recherche suscitée par l'amoralisme sceptique des sophistes, était de nature à intéresser un cléricanisme théocratique qui postulait le droit de cité dans une société méditerranéenne hellénisée.

C'est particulièrement le platonisme, sous la forme dogmatique et mystique qu'il revêt dans le courant néo-platonicien, qui sera plus ou moins adopté par les penseurs juifs et chrétiens. C'est sur la toile de fond platonicienne de la transcendance divine, du démiurge, de l'immatérialité de l'âme et de sa pérennité, et de l'intuition mystique du divin par le sage, que va s'organiser l'apologétique chrétienne. Pour présenter et rendre acceptable aux esprits grecs la révélation des Évangiles, ce platonisme éclectique ⁹¹⁵ apparaît comme le langage idéal. Cette osmose n'allait pas sans inconvénients ni dangers. « Je m'afflige, écrivait Tertullien dès la fin du II^e siècle, que Platon soit devenu, en toute bonne foi, le pourvoyeur de tous les hérétiques. C'est de lui, en effet, que vient cette thèse, enseignée dans le Phédon, que les âmes venues ici-bas proviennent de là-haut, et que d'ici elles retourneront là-haut ⁹¹⁶... » Ce constat sera confirmé par [212] toute l'histoire subséquente du christianisme. À plus d'un titre, en effet, la pla-

⁹¹⁴ Cf. plus haut, p. 184-185.

⁹¹⁵ Il comporte des éléments aristotéliens.

⁹¹⁶ Cité par TRESMONTANT, *la Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, p. 379.

tonisme adopté par la spéculation judéo-chrétienne présentait des risques considérables.

D'une part, en effet, - et c'est la difficulté que stigmatisait Tertullien - le dualisme anthropologique sur lequel reposait ce platonisme, et qui concevait l'âme comme une émanation du divin, était incompatible avec l'absolue transcendance divine et la doctrine de la création, qui étaient la base du judaïsme. Tresmontant a dressé un répertoire impressionnant des incompatibilités radicales qui séparaient la métaphysique et l'anthropologie néo-platoniciennes de la métaphysique et de l'anthropologie judéo-chrétiennes. Les mêmes traits qui faisaient du néo-platonisme un instrument apologétique efficace à l'égard des incroyants en faisaient un instrument ambigu et dangereux en théologie proprement dite.

Ce dualisme, qui comportait une conception très haute de l'âme, jugée capable, grâce à l'illumination divine, d'une intuition de la vérité transcendante, pouvait prendre deux directions qui seront celles des principales hérésies de l'histoire du christianisme. Dans la première de ces directions, l'intuition est à dominante intellectuelle. Ce courant engendre la gnose, c'est-à-dire une spéculation qui tend au déchiffrement des mystères divins, et dont l'hérésie cathare ou albigeoise, écrasée au début du XIII^e siècle, est un avatar important.

L'autre direction est un peu l'envers de celle-ci. Dans la mesure où l'on prend conscience des risques de l'aventure gnostique, de son incompatibilité, surtout, avec l'inspiration profonde du judéo-christianisme, on rejette toute tentative de saisie spéculative du divin, pour donner à ce retour de l'âme à sa source un caractère plus essentiellement affectivo-mystique. Saint Augustin a illustré cette voie, et en est demeuré par la suite le symbole. Jusqu'au XIII^e siècle, la pensée chrétienne s'est élaborée entre ces deux pôles, le premier débouchant presque invariablement sur l'hérésie, le second incarnant pratiquement la fidélité à l'orthodoxie.

Christianisme et aristotélisme

L'introduction de l'aristotélisme dans la chrétienté au début du XIII^e siècle va modifier de fond en comble ce « champ idéologique ». Ce que l'aristotélisme propose, c'est une ontologie sans transcendance. Une représentation du monde qui est rationnelle et finalisée - permettant donc la constitution d'une éthique - sans référence à aucun au-delà, à aucune transcendance. L'aristotélisme constitue ainsi une métaphysique construite en contrepoint des principales thèses néoplatoniciennes intégrées depuis les origines, avec plus ou moins d'insistance, dans la tradition [213] chrétienne ; univers sans transcendance, monisme anthropologique, origine naturelle des âmes, origine empirique de nos connaissances.

En présence de l'aristotélisme, le conflit entre la raison et la foi prend une tournure bien plus dramatique. Il ne s'agit plus, pour la foi, de transfigurer et de soutenir une intelligence rendue ainsi capable d'atteindre le divin auquel elle aspire, mais, au contraire, d'affronter une raison qui nie tout ce que la foi présuppose et son utilité même. Il ne s'agit plus d'une déviation doctrinale, il s'agit d'une contestation radicale.

La tendance de l'autorité religieuse sera d'abord de la nier, de l'ignorer. Devant l'engouement multiforme qu'elle suscite, saint Thomas, dans les circonstances que nous avons signalées ⁹¹⁷, tentera de la désamorcer.

Thomas d'Aquin va « aménager » l'aristotélisme en l'ouvrant sur une transcendance beaucoup plus radicale encore que celle que permettait l'esprit platonicien de l'augustinisme ⁹¹⁸, en combattant le

⁹¹⁷ Cf. plus haut, p. 188.

⁹¹⁸ Cf. plus haut, p. 196 s.

monopsychisme par une exégèse subtile d'Aristote 919 et en rendant acceptable, non sans peine 920, la thèse de l'unicité de la forme substantielle. Moyennant quoi il en fera ce merveilleux outil apologétique qu'est le thomisme ; une philosophie naturelle aboutissant à l'existence de Dieu et à la nécessité de la Révélation pour le connaître.

Du même coup, il peut paraître défendre l'autonomie d'une connaissance naturelle, comme celle d'un pouvoir naturel. Cette nature se voit cependant exclue de tout le champ du transcendant, l'Être en Soi ne pouvant être connu que par la révélation qu'il accorde de lui-même, et dont l'Église est l'unique et surnaturelle dépositaire. En outre, la nature étant déçue en raison de la faute originelle, toute compétence spirituelle lui échappe pratiquement et ne relève, *ratione peccati*, que du magistère ecclésiastique.

Si le thomisme peut justifier de la sorte le respect d'une certaine métaphysique et d'un certain pouvoir naturels, dont l'Église se réserve toujours le droit d'apprécier la validité, il leur enlève, à l'intérieur de la chrétienté, toute prétention à l'autonomie. Jamais, comme dans le thomisme, la raison n'a été aussi radicalement esclave de la foi, la philosophie, de la théologie, et le pouvoir civil, du pouvoir ecclésiastique. Cette [214] philosophie, dont l'empirisme permet de rabattre opportunément les ambitions, n'en est pas moins une métaphysique. Cet empirisme métaphysique, pris en tutelle par le magistère ecclésiastique, s'édifie sur des catégories qui coïncident avec celles que l'Église a depuis longtemps adoptées pour ses grandes définitions dogmatiques.

Le spectre aristotélicien sera graduellement exorcisé, et les hérésies libertaires qui ébranleront bientôt la chrétienté s'inspireront plus volontiers d'une tradition platonicienne et augustinienne que l'entrée

919 De unitate intellectus contra averroistas. Cette thèse constituait la menace la plus immédiate, dans la mesure où la peur de l'au-delà était la base de la puissance cléricale. Voir ARQUILLIÈRE, *l'Église*, p. 25, et VAN STEENBERGHEN, *le Mouvement*, p. 279-281. Cf. plus haut, p. 188, note 22.

920 *De anima*.

en scène de l'aristotélisme aura justement contribué à relancer ⁹²¹. Le thomisme se révélera alors l'instrument de discipline intellectuelle le plus raffiné dont l'Église ait jamais disposé.

L'essor complémentaire du mysticisme théologique et de l'empirisme scientifique, également libertaires et antithomistes, va ébranler l'autorité théologique de l'Église ; directement, dans l'esprit de la Réforme ; indirectement, par le rejet de la physique aristotélicienne entraînant celui de l'ontologie qu'elle avait supportée et sur laquelle reposait la tradition dogmatique de l'Église. La doctrine thomiste offrait une parade sur mesure à cette double menace.

C'est à l'aristotélisme ecclésiastique et donc thomiste que Luther ⁹²² et Galilée ⁹²³ se heurteront. C'est à lui, aussi, que se heurteront les monarques européens qui ambitionneront d'exercer une autorité spirituelle, et les Églises nationales avides d'autonomie sur lesquelles ils s'appuieront souvent.

III. ÉPISTÉMOLOGIE ET POUVOIR

Le pouvoir spirituel

Ce n'est... pas céder à une illusion de perspective due à l'influence de la philosophie moderne, que d'attribuer une importance considérable au problème de la connaissance dans les luttes doctrinales du XIII^e siècle finissant... Ce qui est vrai, c'est que le problème ne doit pas alors son importance à ses connotations critiques, mais à ses connotations religieuses. Il s'agit

⁹²¹ Cf. plus haut, p. 192.

⁹²² « Aristote est le rempart impie des papistes ... » Cité par MARITAIN, *Trois réformateurs*, p. 43.

⁹²³ Cf. plus haut, p. 185, note 13.

avant tout de savoir si l'homme peut ou non se passer de Dieu pour la connaissance du vrai ⁹²⁴.

[215]

Nous ne ferons que suivre ici la direction indiquée par Gilson. Il y a, en effet, plus d'une manière de ne pas « se passer de Dieu pour la connaissance du vrai ».

On peut estimer que l'illumination de l'intelligence par la grâce lui permet d'entreprendre personnellement la quête de cette sagesse que les païens ne pouvaient que soupçonner. Alors, la philosophie païenne, vouée à l'échec sans la grâce, est sauvée dans ses aspirations et transfigurée dans sa démarche. La même intelligence atteint maintenant la sagesse grâce à son union surnaturelle avec la sagesse divine.

On peut aussi paraître revendiquer pour l'intelligence humaine la capacité de faire seule un bout de chemin, et de découvrir par elle-même les vérités qui sont présupposées par la foi (existence de Dieu et immortalité de l'âme), mais par des voies et des moyens si modestes qu'il ne soit pas question pour elle d'être transfigurée ici-bas par la foi et d'accéder à l'intellection des vérités proprement divines qui font l'objet de la foi. Ces mystères sont du ressort exclusif de la Révélation, de la Tradition et du Magistère, lequel doit même fréquemment venir en aide à la raison dans son domaine propre à cause de l'obscurcissement qu'elle a subi par suite du péché originel.

La véritable panique que suscita la thèse aristotélo-averroïste du monopsychisme dans les milieux ecclésiastiques n'intéressait que secondairement l'épistémologie. En niant la survie personnelle des âmes dans l'au-delà, elle enlevait à l'Église les clefs du royaume, c'est-à-dire la base de son pouvoir tant spirituel que temporel, et la pierre d'angle de l'économie chrétienne du salut.

⁹²⁴ GILSON, *la Philosophie*, p. 489.

Cependant, une fois réglé le sort de cette thèse ⁹²⁵, l'aristotélisme continuait à présenter un ensemble de positions incompatibles avec l'esprit de la tradition théologique augustinienne et avec l'économie de la connaissance que cette tradition avait adoptée. La thèse éclectique de la pluralité des formes, par exemple ⁹²⁶, permettait de conserver à l'âme la noblesse que lui reconnaissait le platonisme et de lui attribuer, grâce à l'illumination divine, un mode de connaissance intuitif et mystique des vérités éternelles. La thèse aristotélicienne de l'unicité de la forme, maintenue par saint Thomas, ne pouvait guère s'accommoder de cette prétention épistémologique.

De même, le fait d'exclure les anges de l'univers hylémorphique, comme le fit saint Thomas en situant sans ambiguïté les formes subsistantes au-delà des corps célestes, impliquait un abaissement corrélatif de [216] la condition humaine. C'est contre cette humiliation de la nature humaine, dont le respect de l'autonomie équivalait à un décret d'irrécupérabilité, que va s'insurger l'augustinisme philosophique renaissant après 1270 ⁹²⁷.

L'occamisme accentuera cette réaction. Être fils de Dieu par sa grâce est autre chose qu'être un esclave en tutelle dont on « respecte » la nature d'esclave. La réaction antithomiste apparaît comme étant tout le contraire d'un mouvement obscurantiste d'opposition à la restauration de la nature et de la raison dans leurs droits.

Les « luttes doctrinales du XIII^e siècle finissant » concernent, certes, la possibilité de « se passer de Dieu pour la connaissance du vrai », mais, comme il y a plusieurs façons d'avoir recours à Dieu pour atteindre la vérité, une fois admise la nécessité d'un concours divin et donc d'une révélation religieuse, il y aura également diverses concep-

⁹²⁵ Cf. plus haut, p. 213.

⁹²⁶ Voir VAN STEENBERGHEN, *le Mouvement doctrinal*, p. 299.

⁹²⁷ Peckham dénonçait en 1285 « cette doctrine récente et presque toute contraire (à la tradition augustinienne) sur les règles éternelles et la lumière immuable, les facultés de l'âme, les raisons séminales, incluses dans la matière ... » Cité par GILSON, *la Philosophie*, p. 489.

tions de la philosophie et de la théologie, de leurs rapports réciproques et des processus de connaissance qu'elles mobilisent. Chacune de ces conceptions impliquera une conception du rôle de la foi et des prérogatives de l'Église à l'égard de la vérité, mais, aussi, à l'intérieur de l'Église, une conception du rôle et des prérogatives du magistère hiérarchique, des clercs et des fidèles.

Si les grands conflits théologiques se ramènent à des conflits épistémologiques, ces derniers ne sont peut-être que l'expression de luttes d'influence entre les divers pouvoirs spirituels et même, à l'intérieur d'une même famille spirituelle, à des conflits entre les diverses instances de ce pouvoir.

Il est remarquable que, toutes les fois qu'il s'agit de conflits de pouvoir et d'autorité, les historiens s'entendent pour reconnaître que la pratique y précède souvent la théorie, et que les intérêts concrets y influencent les élaborations théoriques. À propos de Jean de Paris, dont la théorie conciliaire lui paraît gauchir Thomas d'Aquin, Gilson observe que « le rapport de l'Église aux États ne relevait pas de la spéculation pure ⁹²⁸... ». Un peu plus loin, il signale que, logiquement, l'averroïsme latin allait devenir la voie de l'émancipation des princes, puisque, « du moment où l'ordre temporel pouvait se réclamer d'une philosophie indépendante de la théologie, il pouvait se réclamer aussi d'un chef indépendant de celui [217] de l'Église. C'est au dominium doctrinal de la théologie sur la philosophie que les papes devaient leur dominium pratique sur le temporel ⁹²⁹ ».

Lagarde ⁹³⁰ signale de même que c'est le sommet atteint par la puissance pontificale au XIII^e siècle et les ambitions qu'il stimule qui inspirent les théologiens autant que les canonistes ; « En toute occasion, il était apparu que le sort de l'Empire était désormais entre les mains du Saint-Siège... Cette exceptionnelle fortune explique l'écllosion des ambitieuses doctrines forgées à l'époque... La politique et la

⁹²⁸ Ibid., p. 576.

⁹²⁹ Ibid., p. 577.

⁹³⁰ *La Naissance de l'esprit laïc*, I, p. 62.

doctrine sont deux choses différentes. La politique s'est exercée d'abord. La doctrine est venue ensuite lui prêter l'ample vêtement de ses justifications théoriques ⁹³¹. »

On pourrait rallonger et recouper ces argumentations. Si les situations et les intérêts réels engagés dans les conflits de pouvoir entre l'Église et les princes appelaient les théories du pouvoir qui leur convenaient, et si celles-ci impliquaient une certaine conception de la métaphysique et, finalement, une certaine conception de la connaissance, la fortune, sinon toujours l'éclosion, des doctrines philosophico-théologiques devait dépendre assez étroitement des intérêts politiques auxquels elles correspondaient.

À l'inverse, on peut estimer, comme monsieur Gilson, que, si le pouvoir du Saint-Siège sur les princes découle de celui de la théologie sur la philosophie, la politique relève de l'épistémologie.

Cette sorte de raisonnement nous permet sans doute d'éclairer les rapports entre un courant laïque comme l'averroïsme et tous les courants théologiques, lesquels, en maintenant d'une façon ou d'une autre un certain primat de la théologie sur la philosophie, de la foi sur la raison, assuraient la primauté de l'Église sur la Cité. Mais il arrive que les conflits idéologiques les plus permanents, sinon les plus âpres, se sont déroulés à l'intérieur même de la théologie, et ne se sont pas limités à la frontière qui sépare le clergé des laïcs, l'Église de la Cité.

Si les conflits doctrinaux ayant pour protagoniste le laïcisme rationaliste mettaient en cause l'autorité spirituelle de l'Église, ceux qui engageaient diverses conceptions de la théologie correspondaient aussi à des conflits d'autorité, mais à l'intérieur même de l'Église ; rivalités entre les théologiens eux-mêmes, comme personnalités spirituelles, et l'autorité d'un magistère qui prétendait régenter leur pensée ; rivalité entre des clergés nationaux alliés à leur hiérarchie et à leur prince, et le centralisme [218] romain. il nous semble que le séculaire conflit en-

⁹³¹ ARQUILLIÈRE, *l'Église au moyen âge*, p. 164.

tre le courant augustinien et le courant thomiste s'éclaire singulièrement lorsqu'on l'envisage à ce point de vue.

Pouvoir de l'Église sur la Cité et pouvoir des clercs sur les laïcs ne sont pas simplement deux expressions désignant une même réalité ; il leur est même arrivé souvent de se heurter. De toutes les variations corrélatives dont sont passibles ces deux pouvoirs, on ne signale habituellement que certaines, prises isolément. Ainsi, on a souvent remarqué que toute réforme interne et disciplinaire dans l'Église entraînait, à plus ou moins long terme, un accroissement de son pouvoir politique. De même a-t-on observé à bien des époques que clergés nationaux et royautes trouvaient intérêt à s'unir contre les prétentions romaines.

C'est que l'autorité de l'Église sur la Cité et celle des prêtres sur les laïcs, dont le principe est accepté par tous les théologiens, ne se réalise pas univoquement par le pouvoir des papes sur les princes. De plus en plus, semble-t-il, à partir du XIII^e siècle, face aux ambitions comblées de la papauté, se dressent les aspirations des Églises nationales à l'égard de leur peuple et celles des clercs à l'égard des fidèles, à exercer pleinement leur fonction prophétique, leur autorité spirituelle.

Dès lors, la position que prennent les écoles théologiques dans le spectre des options possibles à l'égard du vieux problème des universaux détermine leur position à l'égard de celui des formes d'autorité spirituelle qui seront exercées par et dans l'Église.

Universaux et sociologie

C'est bien, en effet, la querelle des universaux que l'aristotélisme, puis le thomisme, ravivent au XIII^e siècle. L'apparition des Libri naturales d'Aristote permet de formuler une quatrième solution à ce problème séculaire. On connaît les trois avenues explorées aux XI^e et XII^e siècles. L'aporie est celle de Parménide et d'Héraclite ; ce que nous connaissons est unique et immuable, par nécessité interne ; l'uni-

vers qui nous entoure et que nous révèlent nos sens est multiple et changeant. En langage scolastique ; il y a des universaux post rem, dans nos esprits. Voilà le fait.

Le problème apparaît lorsqu'on se demande si ces universaux existent ailleurs que dans l'esprit, ce qui revient à se demander si cette connaissance universelle qui caractérise notre intelligence a un objet, si elle porte sur quelque chose d'extérieur à elle. Autrement dit, si une sagesse est possible. Parménide et Héraclite, chacun à sa façon, ne mettaient pas en doute le caractère affirmatif de la réponse. Il en alla autrement des sophistes ; pour eux, les universaux, et donc les affirmations absolues [219] qu'ils permettaient de construire, n'avaient aucune portée objective.

C'est précisément contre cet agnosticisme que Socrate, puis Platon et Aristote, ont fait porter leur effort. On sait le peu d'estime que ces fondateurs de la métaphysique avaient pour la démocratie athénienne. Leur projet explicite était d'instaurer une aristocratie spirituelle qui puisse s'appuyer sur une sagesse objective pour supplanter un scepticisme générateur de démagogie.

Dans le contexte laïque de la cité grecque, aucune élite ne pouvait songer à asseoir son autorité spirituelle sur autre chose qu'une sagesse normative découlant elle-même d'une ontologie, c'est-à-dire d'une connaissance absolue, objective et finalisante de l'univers. C'est dire, pour reprendre le vocabulaire scolastique, que toute autorité spirituelle, dans la mesure où elle veut donner ses raisons ⁹³², requiert un certain réalisme des universaux. Pour prétendre sans arbitraire à guider les hommes, il faut qu'univers et société aient un sens objectif et que l'on ait accès à ce sens ; le réalisme des essences n'a pas d'autre objet ⁹³³.

⁹³² Le fait qu'elle y soit dorénavant obligée est sans doute le fruit le plus incontestablement positif du « miracle grec ». Voir J.-P. VERNANT, *les Origines de la pensée grecque*.

⁹³³ Les « philosophies de l'histoire » non plus.

Nous avons déjà signalé, à la suite de Rougier, qu'une idéologie aussi fortement cléricale que le judéo-christianisme allait tout naturellement, après un premier mouvement de rejet global, et à mesure qu'elle chercherait à s'intégrer dans la société gréco-romaine, s'intéresser à certains éléments de ces ontologies ; éléments de platonisme et d'aristotélisme, amalgamés dans le courant néo-platonicien, puis dans l'augustinisme. Le sacerdoce, dès lors qu'il relevait le défi d'une certaine justification rationnelle, trouvait là des systèmes prédestinés à cette fonction.

Pour ce qui est de la négation, à l'instar des sophistes, de toute réalité aux universaux hors de l'esprit qui les conçoit, elle fit bien une apparition célèbre dans la chrétienté au XI^e siècle, avec les « dialecticiens » Bérenger et Roscelin. Ils donnèrent naturellement dans l'hérésie, de même que leur émule Abélard, au siècle suivant. Sa réapparition définitive au XIV^e siècle, avec l'occamisme, allait aboutir logiquement au christianisme a-clérical de la Réforme. Cette évolution, désormais rapide, d'un mysticisme démocratique chrétien, depuis toujours à l'oeuvre mais constamment jugulé, semble avoir été précipitée par la crise qu'a déclenchée au XIII^e siècle la découverte des oeuvres d'Aristote.

Celles-ci firent apparaître pour la première fois dans la chrétienté la possibilité d'une métaphysique sans transcendance. Jusqu'alors, pour l'orthodoxie, il allait de soi que les universaux existaient ante rem, c'est-à-dire [220] dans une intelligence divine originaire, et, plus ou moins, *in re*, dans les choses elles-mêmes. Si les théologiens augustiniens pouvaient à la rigueur concevoir qu'ils puissent exister ante rem sans exister *in re*, à la manière d'un certain platonisme, ils devaient admettre au minimum leur existence dans l'intelligence créatrice, ce qui suffisait à rendre compte de l'existence d'une autorité spirituelle de type religieux.

L'averroïsme allait déclencher la crise grave que l'on sait en montrant qu'on pouvait concevoir un réalisme des essences *in re* sans référence à quelque existence que ce soit ante rem. Cela engendrait seu-

lement une métaphysique immanente qui n'allait pas tarder, d'ailleurs, à faire réapparaître en Occident une sorte de « cléricisme laïque ».

Entre deux empirismes qui se disaient aristotéliens, et dont l'un était dogmatique, mais laïque, tandis que l'autre était religieux, mais agnostique, entre l'averroïsme et le nominalisme, qui impliquaient chacun une forme de prophétisme a-clérical, il y avait place pour plusieurs nuances épistémologiques pouvant rendre compte d'une connaissance métaphysique de type religieux, et justifier, par conséquent, un pouvoir sacerdotal.

Le platonisme chrétien offrait deux possibilités contraires. D'une part, orientation gnostique, postulant que l'illumination surnaturelle permet d'intuitionner les essences originaires en Dieu. Constamment suspecte et vigoureusement réprimée au siècle des Albigeois comme à l'époque de Tertullien ⁹³⁴, elle tend à rendre inutiles la Révélation historique et l'Église, et favorise un prophétisme à la fois anarchique et dogmatique, dont l'Église romaine ne saurait s'accommoder.

D'autre part, dans la mesure où l'aspect spéculatif de cette vision intuitive tend à s'estomper pour céder la première place aux éléments affectifs et mystiques, où la recherche porte moins sur les axiomes et postulats spéculatifs que sur la communion avec Dieu, elle tend à la constitution d'une élite mystique qui peut s'élargir jusqu'à englober tous les fidèles touchés par l'illumination, dans la mesure même où l'élément spéculatif est de plus en plus réduit.

On a parlé de démocratie mystique à propos de Bonaventure ⁹³⁵ ; Occam n'aura qu'à contester le réalisme des essences en Dieu au nom de la liberté divine ⁹³⁶ pour se rallier une grande partie de ce courant augustinien qui aboutira à la Réforme et à bien des spiritualismes modernes.

⁹³⁴ Cf. plus haut, p. 211.

⁹³⁵ « Théocratie mystique » élective selon LAGARDE, *la Naissance*, II, p. 102 ; « socialisme mystique » écrivait déjà FEU-GUERAY en 1857 (*Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin*).

⁹³⁶ Voir GILSON, *la Philosophie*, p. 714-715.

[221]

L'averroïsme n'a que faire d'un magistère ecclésiastique. Le nominalisme non plus, Dans le premier cas, les universaux n'existent réellement que dans la nature, et les dogmes se passent de Révélation. Dans le second, ils n'existent réellement nulle part, et la Révélation se passe de dogmes. L'augustinisme, lui, n'a que faire d'un magistère qui ne soit pas essentiellement moral. Il pose les universaux dans l'intelligence divine, et leur intuition par le sage chrétien est le fruit de son union à Dieu, intime et personnelle. Leur transmission ne peut s'appuyer que sur l'autorité morale, et se prête mal à l'exercice d'un magistère institutionnel.

Dogmatisme a-religieux, agnosticisme mystique, subjectivisme moral à ces avatars anarchiques de l'hellénisme chrétien, l'aristotélisme thomiste offrait une alternative nouvelle, particulièrement bien adaptée aux exigences du centralisme romain.

Pour le thomisme, les universaux ou essences, tout en existant éminemment dans l'intelligence créatrice, existent aussi dans les êtres créés qui en sont la réalisation (*ante rem* et *in re*); c'est dans ces dernières que nous sommes appelés à les lire ⁹³⁷. À cause de la faiblesse ontologique de ce mode de connaissance auquel nous sommes voués, cette lecture des essences dans les choses est nécessairement tronquée. Elles postulent une transcendance qui n'est accessible que par le secours de la Révélation dont le magistère ecclésiastique est dépositaire.

Bien plus; par suite du péché, notre intelligence n'est même pas capable de mener à bien cette première lecture de la nature qui lui revient normalement.

Pour le thomisme, donc, l'exigence de la transcendance et de sa révélation surnaturelle est en droit accessible à tous. On peut prétendre sommer l'intelligence de la percevoir, ou au moins taxer d'infirmité ou

⁹³⁷ On trouve cette position réaffirmée par Kleutgen, pionnier du néo-thomisme. Cf. plus haut, p. 63.

de malhonnêteté quiconque prétend n'en avoir pas une vision claire ⁹³⁸. Mais cette démarche de l'intelligence ne peut que la conduire humblement à la porte de l'Église - *le thomisme est une sorte de Canossa intellectuel* - laquelle détient seule l'essentiel de la vérité.

En outre, le thomisme offre au magistère l'avantage de pouvoir formuler cette vérité avec rigueur et précision, puisqu'il dispose d'un ensemble de catégories métaphysiques qui sont incontestables. Elles sont là, dans la nature, sous les yeux de tous ceux qui veulent bien regarder, et elles correspondent [222] comme par miracle à celles mêmes dans lesquelles le message divin s'est formulé depuis les origines de l'Église.

Le thomisme allait permettre au pontife de contrôler les princes par le peuple, écrivait Gilson ⁹³⁹ ; il allait lui permettre de contrôler les prophètes par le catéchisme.

L'Église saura l'apprécier au moment de la Réforme. Elle en fera même sa philosophie officielle par décret pontifical au XIXe siècle lorsque, princes et prophètes échappant entièrement à son autorité, elle voudra raffermir celle-ci sur les fidèles et les théologiens.

⁹³⁸ Dans le même esprit, Léon XIII pourra parler des signes évidents de la vérité du catholicisme, justifiant un hommage public de la part de l'État. Cf. plus haut, p. 170.

⁹³⁹ Cf. plus haut, p. 206-207. « Le droit naturel du peuple et le droit surnaturel du Pape, accolés l'un à l'autre, c'est le résumé de toute sa doctrine », disait Feuguery de saint Thomas, en décelant la trace de son ultramontanisme démocratique d'Étienne Marcel à la révolution de 1848. Essai, p. 209.

[223]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

ANNEXE

Note sur la fortune du thomisme de 1400 à 1800

Le thomisme jusqu'au concile de Trente

[Retour à la table des matières](#)

En 1323, le pape Jean XXII canonisait solennellement Thomas d'Aquin, moins de cinquante ans après sa mort. Cette consécration paraît avoir eu plusieurs sens dans l'esprit du pontife.

Bien sûr, il s'agissait de poser publiquement un geste flatteur pour les Italiens, en particulier pour le roi de Naples. L'installation récente de la cour pontificale à Avignon exigeait au moins de ces compensations somptuaires. C'est à Naples qu'était né le mouvement en faveur de cette canonisation, et c'est à Naples que s'était déroulé le procès préparatoire. L'importance de la délégation napolitaine à la cérémonie d'Avignon indique assez le prix qu'on attachait à cet hommage ⁹⁴⁰.

⁹⁴⁰ P. A. WALTZ, art, *Thomas d'Aquin (vie)*, dans D.TC XV, (1), col. 628-629 ; 13 - La canonisation. *La gloire posthume*.

Il est également certain que Jean XXII entendait sanctionner par là les précieux services rendus par le thomisme à la cause pontificale dans la solution des conflits avec la cour de France, lors de la querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel. Cette querelle avait permis aux théologiens curialistes d'apprécier les avantages du « naturalisme » thomiste.

Sans doute s'agissait-il aussi d'une mesure indirecte de discipline théologique et philosophique, réplique au véritable défi qu'avaient été les condamnations épiscopales de Paris et d'Oxford en 1277, inspirées par un augustinisme qui, sous des dehors traditionnels, avait des sympathies individualistes et nationalistes.

Canoniser Thomas d'Aquin, théologien mendiant privilégié des papes au milieu du siècle précédent et théoricien le plus efficace des prérogatives pontificales, n'était-ce pas la meilleure façon de faire entendre raison à ceux - évêques et maîtres de l'Université - qui l'avaient condamné et s'étaient ralliés, vingt ans plus tard, à la cause du roi de France contre le Saint-Siège ?

[224]

C'est bien ainsi que l'entend Étienne de Bourret, évêque de Paris, qui, l'année suivante, lève la condamnation portée par son prédécesseur. Ce n'est là qu'un début.

L'autorité de saint Thomas, « depuis sa canonisation, s'affirme et s'étend d'une manière exceptionnelle ⁹⁴¹ ». Le prestige de sa doctrine grandira comme à rebours, aux yeux des papes, en même temps que les avatars subversifs que ne cesseront d'engendrer le nominalisme (c'est lui qui inspire le conciliarisme épiscopalien aux XIV^e et XV^e siècles, puis le luthéranisme au XVI^e) et l'augustinisme (qu'on retrouve à l'oeuvre dans la Réforme et aussi dans le gallicanisme et le jansénisme).

C'est dire que l'acceptation de son autorité n'est ni unanime ni spontanée. Il est vrai que le thomisme mérite de plus en plus la faveur

⁹⁴¹ Cf. Y. CONGAR, art. *Théologie*, dans D.T.C. XV, (1), col. 417 ; Étude historique.

pontificale et s'identifie à la défense des prérogatives du pape, après le Grand Schisme et le concile de Constance, chez un Torquemada et un Pierre del Monte ⁹⁴². Il est cependant banni des grandes universités, en particulier de celle de Paris, où le nominalisme règne en maître. Les premières manifestations de l'esprit expérimental y ont déjà discrédité la physique aristotélicienne, dans un esprit qui est le prolongement de celui d'Oxford au siècle précédent.

En 1346, soit un peu plus de vingt ans après la canonisation de saint Thomas, Clément VI recommande sa doctrine aux maîtres parisiens et les met en garde contre les maîtres « étrangers » (entendons Occam, après tant d'autres Oxfordiens qui ont subverti l'université de Paris depuis le milieu du siècle précédent ⁹⁴³. À cette époque, le nominalisme des *extranei* est déjà maître de la place, à Paris comme ailleurs, et il trouve un large appui dans l'épiscopat, parce qu'il favorise ses prérogatives à la fois contre Rome et les universités.

Après avoir contribué à le provoquer, le courant nominaliste profite ainsi de l'affaiblissement de la puissance pontificale marquée par le Grand Schisme. C'est dans un esprit nominaliste que les évêques réunis à Constance en 1414 condamnent Jan Hus et Jérôme de Prague pour leurs spéculations « réalistes » sur la sainte Trinité et leurs attaques contre la hiérarchie, et proclament en même temps la suprématie des conciles sur le pape.

C'est à la faveur du mouvement de réaction à la réforme luthérienne que le thomisme conquiert définitivement ses lettres de noblesse. Il force [225] l'adhésion d'un large secteur de l'épiscopat au concile de Trente ; l'initiative pontificale et curiale réussit tant bien que mal à prévaloir, grâce au péril commun. Face aux positions nominalistes de Luther, assorties d'ailleurs d'une hargne extraordinaire contre Aristote, le dogmatisme thomiste se révèle la seule riposte efficace. Et ce n'est pas un hasard si l'émissaire du pape qui est d'abord chargé de

⁹⁴² Voir AUBENAS, *l'Église et la Renaissance*, Vol. 15 de l'Histoire de l'Église dirigée par FLICHE et MARTIN, p. 17-18.

⁹⁴³ Voir MARITAIN, *Antimoderne*, p. 137.

l'interroger, au début de la crise, est le cardinal Cajetan, surtout connu de tous pour ses commentaires de la Somme.

Le concile de Trente marque le triomphe du thomisme. L'autorité de l'Aquinate y est si absolue qu'elle donne naissance à la légende selon laquelle la Somme y aurait été posée sur l'autel à côté des Écritures. Ce qui est manifeste, c'est que les théologiens thomistes - des dominicains surtout, avec déjà quelques jésuites - ont la haute main sur sa préparation et son déroulement. Un grand nombre de canons du Concile sont de simples transcriptions de la Somme théologique, et la presque totalité s'en inspirent ⁹⁴⁴.

Les évêques offrent bien, malgré leurs divisions, une certaine résistance à l'élargissement des prérogatives pontificales ; il n'est pas question, par exemple, de sanctionner l'infailibilité pontificale, comme le préconisent les théologiens jésuites. On ne peut cependant éviter que le pape se réserve de sanctionner et de proclamer les décisions du Concile, d'une façon qui désavoue les décrets de celui de Constance ⁹⁴⁵.

Quatre ans après la clôture du Concile, le 11 avril 1567, le pape Pie V, lui-même dominicain, proclame Thomas d'Aquin Docteur de l'Église « en faisant valoir que sa doctrine a réduit les hérésies survenues depuis le XIII^e siècle, et que cela a apparu plus clairement par les décrets du concile de Trente ⁹⁴⁶ ».

⁹⁴⁴ GARRIGOU-LAGRANGE, art. *Thomisme*, dans D.T.C. XV, (1), col. 827-831 ; Les commentateurs.

⁹⁴⁵ Voir WILLAERT, *la Restauration catholique*, Tome 18 de l'Histoire de l'Église dirigée par FLICHE et MARTIN, p. 317 s.

⁹⁴⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, loc. cit., col. 830.

Les jésuites et le thomisme

Entre-temps est née la Société de Jésus, qui va jouer un rôle capital dans l'histoire subséquente de l'Église, comme troupe de choc de la papauté. Ignace de Loyola prescrit le thomisme comme doctrine commune à ses fils spirituels. Au concile de Trente, ce sont deux de ses premiers compagnons qui ont été désignés comme théologiens pontificaux ; [226] ils ont abondé dans le sens des thomistes dominicains. La Compagnie va faire du thomisme l'idéologie de combat de l'absolutisme pontifical auquel elle s'est vouée, et s'appuyer sur cette doctrine dans les grandes luttes théologico-politiques auxquelles elle va participer aux XVII^e et XVIII^e siècles ⁹⁴⁷.

Les adaptations que les jésuites imposent au thomisme, et qui les mettent souvent aux prises avec les docteurs dominicains, sont aussi inspirées de leurs constitutions. Les positions qu'ils prennent sur la grâce, par exemple, avec le célèbre Molina (1535-1600) peuvent s'autoriser des conseils de leur fondateur, dont la dix-septième règle d'orthodoxie formule la directive suivante ; « Ne nous arrêtons pas et n'insistons pas tellement sur l'efficacité de la grâce, que nous fassions naître dans les esprits le poison de l'erreur qui nie la liberté... surtout en des temps si difficiles (pour) les oeuvres et le libre-arbitre ⁹⁴⁸. »

Cette défense du libre arbitre est d'ailleurs conforme à la stratégie du thomisme. Il s'agit toujours de présenter le spiritualisme mystique, vers lequel se tourne spontanément tout ce qui aspire à la liberté spirituelle dans l'Église, comme dévalorisant la nature et la liberté,

⁹⁴⁷ Voir WILLAERT, loc. cit. ; P. DOMINIQUE, *les Jésuites* ; A. GUILLERMOU, *les Jésuites*.

⁹⁴⁸ Cité par P. BOUVIER, art. Jésuites dans D.T.C. VIII, (1), col. 1027 ; *La théologie dans l'ordre des jésuites*.

tandis que le « naturalisme » thomiste se proclame respectueux, lui, de la nature et de la liberté.

Le même sophisme a cours à l'égard du pouvoir civil. Aussi verra-t-on, au XVI^e siècle comme au moyen âge, des monarques invoquer le droit divin « augustinien » pour défendre leurs prérogatives en face du pouvoir ecclésiastique, et les théologiens jésuites leur opposer le naturalisme politique thomiste, dont la théorie du « pouvoir indirect » est pourtant présentée comme seule respectueuse du pouvoir civil. « Le roi d'Angleterre soutenait que le souverain civil, principal membre de l'Église, avait, à ce titre, commandement absolu sur ses sujets aussi bien au spirituel qu'au temporel ; Suarez riposte que l'organisation ecclésiastique est antérieure à l'admission des rois dans l'Église... ; que, dans le troupeau du Père commun, César n'est qu'un fidèle et doit s'en souvenir s'il veut rester parmi les brebis ⁹⁴⁹ ... »

Droit divin si l'on veut, estime Suarez, mais suspendu à la soumission du monarque au bien commun et à l'Église. Avec Bellarmin et Suarez, la scolastique jésuite pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes, allant [227] jusqu'à l'encouragement au régicide ⁹⁵⁰, la sujétion thomiste du pouvoir civil à la règle du bien commun, dont le pouvoir religieux est garant par l'intermédiaire d'une sorte de consentement populaire. On a pu voir dans ces efforts constants pour affaiblir le pouvoir civil au bénéfice du pouvoir ecclésiastique, en vertu de la doctrine thomiste du « pouvoir indirect », les antécédents bien involontaires du Contrat social et du suffrage universel.

Aussi, tout repentants après leur reconstitution en 1814, les jésuites sont-ils d'abord les plus ardents adversaires du suffrage universel, voilant pudiquement leurs doctrines passées si compromettantes.

Ils ont assumé l'idéal médiéval de suprématie pontificale et ont exploité à fond, face au défi de la Réforme et du nationalisme religieux,

⁹⁴⁹ A. TEETAERT, art. Suarez, dans D. T. C. XIV, (2), col. 2718. La menace de quitter les brebis comportait des conséquences autres que théologiques.

⁹⁵⁰ Voir les nombreux textes cités par QUINET dans les Jésuites, Cinquième leçon, p. 207 s

les ressources disciplinaires du thomisme. Dès le concile de Trente, ils tentent d'obtenir la proclamation de l'infailibilité pontificale. Ils mobilisent la scolastique thomiste contre le protestantisme d'abord, puis contre le jansénisme et le gallicanisme et, enfin, contre le rationalisme ⁹⁵¹.

À la première vague anti-aristotélicienne et augustinienne qui a atteint son sommet avec Luther en succède une autre, déclenchée par Descartes et Malebranche. Elle inspire les grands théoriciens du gallicanisme comme le courant janséniste ⁹⁵². Il s'agit toujours de mouvements de libération, où la théologie est plus ou moins individualiste et mystique selon que les besoins disciplinaires le permettent. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, l'appui du pouvoir civil assure la discipline morale et doctrinale de l'extérieur, et permet une plus grande latitude théologique.

Les divers avatars de l'augustinisme rencontrent toujours, pour leur barrer la route, l'inévitable scolastique aristotélo-thomiste, dont les partisans les plus militants en même temps que les plus libres dans les adaptations qu'ils lui font subir, sont les jésuites. Dans son esprit comme dans l'usage qu'on en a fait, la doctrine thomiste s'identifiera toujours au dogmatisme théologique et au centralisme romain.

Aussi, lorsque Clément XIV, au XVIIIe siècle, finit par céder à la pression des gouvernements exaspérés qui ont déjà un peu partout expulsé les jésuites, et décide de les supprimer, il ne fait que sanctionner la chute du prestige de la papauté et la fin du rêve de théocratie pontificale dont les jésuites ont été le symbole et l'instrument.

Avec eux disparaît la scolastique péripatéticienne, dont on s'étonnera de chercher en vain la trace au début du XIXe siècle.

⁹⁵¹ A. TEETAERT, loc. cit., Col. 1057 s.

⁹⁵² Voir SOUILHÉ, *la Philosophie chrétienne*, Vol. 1.

[233]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de la philosophie chrétienne et celui de la politique chrétienne ne sont que la face spéculative et la face pratique d'un même problème ⁹⁵³.

Nous nous proposons, dans ce travail, de dégager la signification de l'acte d'autorité posé par Léon XIII en 1879, par lequel il prescrivait la philosophie thomiste dans l'enseignement catholique. Nous nous demandons dans quelles conditions cette opération avait pu être conçue, exécutée, et réussie au point de déterminer la politique intellectuelle de Rome jusqu'à nos jours ⁹⁵⁴. Nous voulions voir comment la scolastique, ce « sens commun devenu pédant ⁹⁵⁵ », avait pu retrouver

⁹⁵³ Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 134.

⁹⁵⁴ Comme ses prédécesseurs, Pie XII a renouvelé les directives de Léon XIII. « L'expérience de plusieurs siècles (...) a parfaitement appris que la méthode de l'Aquinate, qu'il s'agisse de former ce jeunes esprits ou d'approfondir les vérités les plus secrètes, s'impose entre toutes par ses mérites singuliers ; sa doctrine s'harmonise avec la révélation divine comme par un juste accord ; elle est singulièrement efficace pour établir avec sûreté les fondements de la foi comme aussi pour recueillir, de façon sûre et utile, les fruits du vrai progrès. Pour ce motif, il faut extrêmement déplorer que cette philosophie, reçue et reconnue dans l'Église, soit aujourd'hui méprisée de certains qui osent imprudemment la déclarer vieillie en sa forme, rationaliste en son procédé de pensée. » *Humani generis*, M. B. P. (1952), p. 14-15.

⁹⁵⁵ W. JAMES, cité par THIBAUDET, *le Bergsonisme*, II, p. 219.

le droit de cité dans l'enseignement contemporain, sans parvenir à se refaire une véritable respectabilité philosophique.

Pour la plupart des thomistes, l'explication tient à un éclair de génie chez Léon XIII ⁹⁵⁶, ou à une intervention de l'Esprit-Saint ⁹⁵⁷. Chez les philosophes catholiques qui n'appartiennent pas à cette école, on n'aborde [230] à peu près jamais cette question. Quant aux philosophes non catholiques, ils se contentent de signaler parfois l'existence de ce courant, issu de directives pontificales ⁹⁵⁸.



À la fin du XVIII^e siècle, le thomisme était inexistant ; on l'assimilait à l'obscurantisme médiéval et à l'ultramontanisme jésuite. C'est la disgrâce du rationalisme et l'affaissement de la puissance royale, par suite de la Révolution, qui furent l'occasion de sa réapparition à l'aube du XIX^e siècle.

⁹⁵⁶ Génie proprement philosophique, pour Gilson. Cf. plus haut, p. 148.

⁹⁵⁷ Cela allait de soi pour le jeune Maritain, qui acclamait « Dieu et son plus grand don, saint Thomas » et affirmait ; « L'épreuve est faite, et comment ! Nous savons clairement que, hors de cette doctrine, il n'y a pour la raison que dissipation et peine inutile. » *Antimoderne* (1922), p. 143. L'ouvrage porte en exergue cette proclamation du vénérable Jean de Jésus-Marie ; « Unus est magister noster Christus et post Christum divinus ejus doctor D. Thomas. » Certains ouvrages historiques issus de l'école thomiste manifestent en cette matière une objectivité irréprochable. Dans son *Épistémologie thomiste*, VAN RIET a étudié le problème de la connaissance dans le néo-thomisme. Dans la *Philosophie catholique en France au XIX^e siècle*, L. FOUCHER a éclairé les origines traditionalistes du néo-thomisme dans ce pays. Dans une recension parue dans le *Bulletin thomiste*, T. X., p. 928-930, le père CONGAR reconnaît que le néo-thomisme demeure inexplicable si l'on s'en tient à la France.

⁹⁵⁸ Léon BRUNSCHVIG constitue une exception, sans doute à cause de son intérêt pour la lutte millénaire entre le platonisme et l'aristotélisme. Dans le *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, T. II, Ch. 18, il a montré le lien profond qui rattache le néo-thomisme au traditionalisme et au positivisme. Exceptionnel aussi, et sans doute significatif, l'intérêt singulièrement pénétrant de communistes comme A. Kanapa et L. Sève, en 1962.

Ses partisans s'intéressaient au premier chef à la théorie de la connaissance. Ils préconisaient le retour à un péripatétisme à la fois empirique (invitant la raison à la modestie) et dogmatique (l'objectivité postulée ouvrant la voie à une contrainte éventuelle). Une telle épistémologie exigeait, et justifiait a priori, l'intervention d'un magistère charismatique institutionnel.

Leur intérêt pour cette doctrine relevait essentiellement de ce qu'il faut bien appeler une politique de puissance cléricale. Le « naturalisme » thomiste rabaissait les prétentions des intelligences comme des pouvoirs, sous le couvert du respect de la nature, et les assujettissait à l'autorité sacerdotale concentrée entre les mains du pape ; il débouchait sur la théorie du « pouvoir indirect ». Chez les jésuites italiens où ce mouvement vit le jour, il se heurta aux préventions des autorités de la Compagnie, qui le jugeaient imprudent ou, pour le moins, prématuré.

Le courant néo-thomiste n'est donc pas né de l'intervention de Léon XIII ; le thomisme de Joachim Pecci en était tributaire. Amorcé un demi-siècle avant *Aeterni Patris*, il serait cependant demeuré marginal si ce pontife ne l'avait sanctionné de son autorité en érigeant le thomisme en [231] orthodoxie. Il y trouvait la base doctrinale de la politique qui devait lui permettre de rétablir l'influence romaine dans une Europe laïcisée.

Le contexte dans lequel s'effectua cette restauration du thomisme était remarquablement semblable, à cinq siècles de distance, à celui de sa naissance au XIII^e siècle.

Au XIX^e siècle comme au moyen âge, le thomisme a été élaboré par des clercs dévoués aux intérêts du Saint-Siège ; son succès a coïncidé avec celui des ambitions pontificales, et a tenu avant tout aux interventions romaines en sa faveur.

Aux deux époques, le thomisme a voulu être la réponse, d'une part à des courants illuministes permanents dans l'histoire de l'Église, et à la prétention correspondante des princes chrétiens à régenter la vie religieuse ; d'autre part, au rationalisme philosophique et aux aspira-

tions de pouvoirs civils laïcisés, qui cherchaient à se débarrasser de la tutelle cléricale.

Aux deux époques, il a cherché à récupérer des forces libertaires (mysticisme, aristotélisme, mouvement communal au XIII^e siècle ; romantisme, scientisme, démocratie au XIX^e siècle) de façon à les faire servir au renforcement du pouvoir clérical, tant spirituel que politique.

Le néo-thomisme a donc été fidèle, non seulement à la lettre, mais à l'esprit du thomisme médiéval. Comme lui, il tendait au raffermissement de l'autorité sacerdotale par l'assimilation d'éléments virtuellement subversifs, dont il ne retenait précisément que ce qui pouvait servir à limiter les ambitions des intelligences et des pouvoirs, au profit de la suprématie pontificale ⁹⁵⁹.

⁹⁵⁹ ÉMILE BRÉHIER a souligné ce qu'il a appelé « le caractère médiéval de la pensée philosophique actuelle » se cherchant un appui dans l'eschatologie, chrétienne ou marxiste. (*Transformation*, p. 70-71.) Cette analogie, chère aux journalistes, signale peut-être autre chose ; une remarquable homologie de structure entre deux sous-produits philosophiques. Le seul autre exemple contemporain d'une problématique qui s'articule selon le modèle ecclésiologique dégagé de l'analyse de l'idéologie néo-thomiste ne se trouve-t-il pas dans l'étonnante scolastique que constitue l'avatar dit stalinien de la pensée marxiste ?

Même type d'épistémologie, à la fois empiriste et dogmatique (abstraction ou reflet), s'appuyant sur des appels démagogiques au sens commun assortis de dénonciation du scepticisme, du subjectivisme, de l'idéalisme et du positivisme (protestant ou bourgeois). Même affirmation d'une téléologie de l'univers et de l'histoire, dont l'interprétation est réservée à un magistère institutionnel (organe de la révélation divine ou de la conscience du prolétariat). Même insistance sur la distinction entre les deux pouvoirs, avec subordination du politique au « spirituel ». Même intolérance, au niveau même du style ; même casuistique de la thèse et de l'hypothèse ; même moralisme de l'erreur ; même impuissance à amorcer la moindre libéralisation autrement que par une intervention de l'autorité.

On s'étonne moins, dans cette perspective, de cette espèce de respect mutuel que ces deux courants ont été seuls à accorder.

[233]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

BIBLIOGRAPHIE

I. Histoire religieuse du XIXe siècle

Histoire de l'Église

[Retour à la table des matières](#)

AUBERT, R., *le Pontifical de Pie IX (1846-1878)*. Vol. 21 de l'Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN. Paris, 1934. Supplément bibliographique et tables. Paris, 1964.

BAUNARD, Mgr L., *Un siècle de l'Église de France (1800-1900)*. Paris, 1922.

DANIEL-ROPS, *l'Église des révolutions. 1. En face de nouveaux destins*. Paris, 1960. 2. Un combat pour Dieu. Paris, 1963.

DANSETTE, Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine*. Paris, 1948.

GOYAU, Georges, *le Vatican*. Paris, 1895.

_____, *le Vatican (suite)*. Paris, 1901.

_____, *Histoire religieuse*. Tome VI de l'Histoire de la nation française, de G. HANOTAUX.

_____, *l'Allemagne religieuse. Le catholicisme*. Paris, 1905-1909.

_____, *Histoire religieuse de la France*. Nouv. éd. réduite et conduite jusqu'à nos jours par G. Hanotaux, Paris, 1942.

LAURENT, F., *la Réaction religieuse*. Paris, 1869. Dans *Études sur l'histoire de l'humanité*, T. XVI, vol. II.

LECANUET, Édouard, *l'Église de France sous la Ille République*. Paris, 1930-1931 (4 vol.).

LEDRE, Charles, *l'Église de France sous la Révolution*. Paris, 1949.

_____, *Un siècle sous la tiare*. Paris, 1955.

_____, *D'un pape à l'autre*. Paris, 1957.

LEFLON, Chan. Jean, *l'Église et la Révolution*. Vol. 20 de l'Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN.

MARC-BONNET, Henry, *la Papauté contemporaine*. Paris, 1946.

MOURRET, F., *Un siècle de mouvement du monde de 1800 à 1900*. Paris, 1900.

_____, *Histoire générale de l'Église*. Tome IX ; L'Église contemporaine. Paris, 1928.

PICHON, Ch., *Histoire du Vatican*. Paris, 1946.

Histoire de la pensée catholique

BARBEDETTE, Désiré, *Histoire de la philosophie*. Paris, 1933 (6e éd.) N. B. ; p. 357-358 ; 452-453.

[234]

BASTIEN, Hermas, *l'Enseignement de la philosophie*. I - Au Canada français. Montréal, 1936.

BAUDRILLART, Mgr Alfred, *le Renouveau intellectuel du clergé en France au 19e siècle*. Paris, 1903.

_____, *Vie de Mgr d'Hulst*. Paris, 1912.

_____, *la Vie catholique dans la France contemporaine*. Paris, 1918.

BELLAMY, Joseph, s.j., *la Théologie catholique au XIXe siècle*. Paris, 1904.

BLANC, Mgr Élie, *Histoire de la philosophie*. Paris, 1896. N. B. ; Tome III, Ch. 32 et 41.

BOUTROUX, Émile, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*. Paris, 1908.

BRÉHIER, Émile, *Transformation de la philosophie contemporaine*. Paris, 1908.

BRUNETIÈRE, F., *la Science et la Religion*. Paris, 1895.

BRUNSCHVICG, Léon, *le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, 1927. N. B. ; Tome II, Ch. 18.

CANIVEZ, André, *Jules Lagneau, professeur de philosophie*. Strasbourg, 1965. Tome I ; les Professeurs de philosophie d'autrefois.

FAGUET, Émile, *Politiques et Moralistes au 19e siècle*. Paris, 1898 ;

FERRAZ, M., *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle ; traditionalisme et ultramontanisme*. Paris, 1880.

FONSEGRIVE, G., *l'Évolution des idées dans la France contemporaine*. Paris, 1917.

GONZALES, Zéphirin, o. p., *Histoire de la philosophie*. Trad. fr., Paris, 1891. N. B. ; Tome IX, Ch. 83 à 89.

GOUHIER, Henri, *la Vie d'Auguste Comte*, 5e éd., Paris, 1931.

_____, *la Jeunesse d'Auguste Comte*. Trois tomes, Paris, 1933-1941.

_____, *Introduction aux Œuvres choisies d'Auguste Comte*. Paris, 1954.

HOCÉDEZ, Edgar, s.j., *Histoire de la théologie au XIXe siècle*. Trois tomes, Paris, 1947-1952.

JANET, Paul, *la Philosophie française contemporaine*. Paris, 1879.

KANAPA, Jean, *la Doctrine sociale de l'Église et le marxisme*. Paris, 1962.

LACROIX, Jean, *le Sens de l'athéisme moderne*. Tournai-Paris, 1958.

LADOUE, Abbé C. DE, *Mgr Gerbet, sa vie, son oeuvre et l'école mennaisienne*. Paris, 1870.

MIGNON, A., *la Philosophie du clergé français au début du XIXe siècle*, dans *la Revue du clergé français*, 15.9.99.

PARODI, D., *la Philosophie en France*. Paris, 1919.

RAVAISSON, F., *la Philosophie en France au XIXe siècle*. Paris, 1868.

SÈVE, Lucien, *la Philosophie française contemporaine*. Paris, 1962.

SOUILHÉ, J., s.j., *la Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. Paris, 1934.

TAINÉ, H., *les Philosophes classiques du XIXe siècle en Europe*. 5e éd., Paris, 1882.

VALENSIN, Auguste, s.j., *Article Panthéisme dans le Dict. apol. de la foi cath.*, III.

II. LE NÉO-THOMISME

Bibliographie des premiers néo-thomistes

[Retour à la table des matières](#)

BALMES, Jaime, o. p., *El criterio*. Barcelona, 1845. Art d'arriver au vrai. Trad. fr., Paris, 1850.

_____, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, Barcelona, 1842. *Le protestantisme comparé au catholicisme*. Tract. fr., Paris, 1842-1844.

[235]

BALMES, Jaime, o.p., *Filosofia fundamental*, 4 tomes, Barcelona. 1846. Philosophie fondamentale. Paris, 1852. (Précédée d'une lettre au traducteur de Mgr Dupanloup.)

CHASTEL, Marie-Ange, s.j., *les Rationalistes et les Traditionalistes*. Paris, 1850.

_____, *De l'autorité et du respect qui lui est dû*. Paris, 1851.

_____, *l'Église et les Systèmes de philosophie moderne*. Paris, 1852.

_____, *De la valeur de la raison humaine*. Paris, 1854.

CORNOLDI, Jean-Marie, s.j., *Leçons de philosophie scolastique*. Trad. fr., Paris, 1879.

CURCI, Charles-Marie, s.j., *la Nature et la Grâce*. Trad. fr., Paris, 1867.

_____, *le Dissentiment moderne entre l'Église et l'Italie*. Trad. fr., Paris, 1878.

_____, *Memorie del padre Curci*. Firenze, 1891.

FRÉDAULT, F., *Traité d'anthropologie*. Paris, 1863.

- _____, *Forme et Matière*. Paris, 1876.
- KLEUTGEN, Joseph, s.j., *Die Theologie der Vorzeit*. Munster, 1853-1860.
- _____, *Die Philosophie der Vorzeit. Munster, 1860-1863. La Philosophie d'autrefois*. Trad. fr., Paris, 1868-1870.
- LIBERATORE, Matteo, s.j., *Institutiones philosophicae*. 10e éd., Rome, 1857.
- _____, *Della conoscenza intellettuale*. Roma, 1857, Napoli, 1858. Théorie de la connaissance intellectuelle. Trad. fr., Tournai, 1863.
- _____, *Del composta umano*. Roma, 1862. Du composé humain. Trad. fr., Lyon, 1865.
- _____, *l'Église et l'État*. (Tract. fr., sur la 2e éd. ital.) Langres, 1877.
- _____, *le Droit public de l'Église*. Trad. fr., Paris, 1888.
- _____, *Principes d'économie politique*. (Rome, 1889.) Trad. fr., Paris, 1894.
- RAMIÈRE, Henri, s.j., *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie*. Lyon, 1862. l'École de la réforme sociale. Tours, 1875.
- _____, *l'Église catholique et les libertés modernes*. Paris, 1879.
- _____, *les Autographes de saint Thomas*. Études, VIe série, III, 1879.
- SANSEVERINO, Chan. Gaetano, *La dottrina di San Tommaso sulla origine del potere e sul preteso diritto di resistenza*. *Art. de la Scienza e la Fede* (1849) tiré à part en 1853.
- _____, *I principali sistemi della filosofia sul criterio* (1853). 2a ed., Napoli, 1858.
- _____, *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata*. Naples, 1864-1865. Éléments de philosophie chrétienne. Trad. fr., Avignon, 1875-1877.
- _____, *Compendium philosophiae*. Avignon, 1879-1880.

_____, *Introductio ad philosophiam*. Sanflori, 1880.

TALAMO, Salv., *l'Aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie*. Trad. fr., Paris, 1876. Précédé d'un bref de Pie IX.

TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi, s.j., *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Palermo, 1840-1843. *Essai théorique de droit naturel basé sur les faits*. Trad. fr., Tournai, 1857.

_____, *Esame critico, degli ordini rappresentativi nelle società moderna*. Roma, 1854. Trad. fr. par Pichot, s.j., ; *De l'origine du pouvoir*. Paris, 1896, et *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne*. Paris, 1905.

_____, *Cours élémentaire de droit naturel*. Trad. fr., Tournai, 1863. (Résumé scolaire de l'Essai.)

_____, *Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique*. Trad. Jacquin, Paris, 1943.

VENTURA DE RAULICA, *Gioacchino, théatin, la Raison philosophique et la raison catholique*. Paris, 1851-1855.

_____, *De la vraie et de la fausse philosophie*. Paris, 1852.

_____, *Essai sur l'origine des idées*. Paris, 1853.

[236]

VENTURA DE RAULICA, *la Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le Semi-rationalisme dévoilé*. Paris, 1856.

_____, *le Pouvoir politique chrétien*. Paris, 1858.

_____, *la Philosophie chrétienne*. Paris, 1861.

ZIGLIARA, Tommaso Maria, o.p., *Della luce intellettuale e del ontologismo*. Roma, 1865.

_____, *De mente concilii*. Rome, 1878. (Sur l'hylémorphisme.)

_____, *Summa philosophica in usum scholarum*. 15e éd., Paris, 1911.

N.B. ; Les ouvrages énumérés sont ceux que nous avons utilisés. Pour compléter, on peut consulter les ouvrages de P. DEZZA, et les instruments classiques suivants ; DOMET DE

VORGES, *Bibliographie de la philosophie thomiste de 1879 à 1888, dans les Annales de philosophie chrétienne* (1888), p. 577.

_____, *la Philosophie thomiste pendant les années 1888-1898*. Paris, Société bibliographique, 1899.

MANDONNET, P.-F., et Jean DESTREZ, *Bibliographie thomiste*. 2e éd., Paris, 1960. (Jusqu'en 1920.)

Bulletin thomiste. *Le Saulchoir*, 1924-1965 (Bibliographie complète à partir de 1923.) *Rassegna di letteratura tomistica. Nuova Serie del « Bulletin thomiste »*. Roma, 1966.

Autres écrits pertinents du XIXe siècle

BAUTAIN, Abbé Louis, *l'Enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle*. Strasbourg, 1833.

BROGLIE, comte Albert DE, *le Moyen-Âge et l'Église catholique*, dans *la Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1852. (Critique des conférences de Ventura.)

BUCHEZ, Philippe, *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*. Paris, 1838-1840.

_____, *Traité de politique*. Paris, 1866.

FEUGUERAY, H.-R., *la République et la Commune*. Paris, 1849.

_____, *Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin précédé d'une notice sur la vie et les écrits de l'auteur par Buchez*. Paris, 1857.

- FLOTTE, J. S. *Leçons élémentaires de philosophie (1812-1819)*. 5e éd., Paris, 1832.
- GIOBERTI, Vincenzo, *Il Gesuita moderno*. Losanna, 1847.
- _____, *Suisse, Pie IX et les Jésuites*. Lausanne, 1847. (Extrait du précédent.)
- HAURÉAU, Barthélemy, *Histoire de la philosophie scolastique*. Paris, 1872-1881.
- JOURDAIN, Charles, *la Philosophie de saint Thomas*. Paris, 1858.
- MAISTRE, Joseph DE, *Du pape et autres extraits*. Paris, Pauvert, 1964.
- RÉMUSAT, Charles DE, le P. Ventura et la Philosophie, dans *la Revue des Deux Mondes*, 1.3.53.
- _____, *la Philosophie religieuse*. Paris, 1864.
- RENAN, Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris, 1876-1882. [En préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]
- SAISSET, E., *Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle*. Paris, 1844.
- VALLA, Joseph, oratorien. *Institutiones philosophicae*. 5 vol. in-12, Lyon, 1782. Réimpressions en 1806, 1807, 1820.
- _____, *Institutionum philosophicarum cursus*. Paris, 1813. 8 réimpressions, 1816-1828. (Multiples rééditions, innombrables réimpressions jusqu'en 1855.)
- WADDINGTON, Ch., *De l'autorité d'Aristote au moyen-âge*. Paris, 1877.

[237]

Histoire du mouvement

- AUBERT, Roger, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, dans *Aspetti della Cultura Cattolica*. Roma, Ed. 5 Lune, 1961, p. 133-227. Voir aussi une « Chronique » sur les sources du thomisme plaisantin, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 58 (1963), p. 799-801.
- BERTHIER, J.-J., o.p., *l'Étude de la « Somme Théologique » de saint Thomas d'Aquin*. Fribourg, 1893. (Six siècles de prises de position du Saint-Siège sur le thomisme.)
- _____, *Sanctus Thomas Aquinatis doctor communis Ecclesiae*. Rome, 1914.
- BESSE, Abbé Clément, *la Récente encyclique au clergé de France ; la philosophie chrétienne*, dans *Revue du Clergé Français*, mai 1900.
- _____, *Deux centres du mouvement thomiste ; Rome et Louvain*, dans *Revue du Clergé Français*, 1902 (XXIX), p. 238-254, 356-371 et 473-500.
- BRUGERETTE, Abbé Joseph, *le Prêtre français dans la société contemporaine*. Paris, 1935. (Voir T. II, p. 295 S., sur l'école thomiste française.)
- CHOCARNE, B., *S. Thomas d'Aquin et l'encyclique Aeterni Patris de S. S. le pape Léon XIII*. Paris, 1884.
- Cinquantenaire (le) de l'encyclique Aeterni Patris*. Québec, Action sociale, 1929.
- COURDAVEAUX, V., *Léon XIII et St Thomas d'Aquin*. Nouvelle revue, IX (1881), p. 275-293.
- DEZZA, Paolo, o.p., *Alle origini del neotomismo*. Milano, 1940.

- _____, *I neotomisti italiani del XIX secolo*. 2 vol., Milano, 1942-1944.
- Dictionnaire de théologie catholique*, art. Kleulgen, Léon XIII, Libérateur, Passaglia, Perrone, Ramière, Sanseverino, Scolastique, Thomisme, Ventura, etc.
- DROULERS, Paul, *Question sociale, État, Église dans « la Civiltà Cattolica » à ses débuts*, dans *Chiesa e Stato nell'ottocento*, Padova, 1962, p. 123-147.
- DUDON, Paul, *Lettres inédites de Lamennais au chanoine Buzzetti*, dans *Études*, T. 122 (20 janvier 1910), p. 204-222.
- FERMI, Abbé Alfonso, *Origine del tomismo piacentino*. Piacenza, 1959.
- FOUCHER, Louis, *la Philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880*. Paris, 1955.
- GÉLINAS, J.-P., *la Restauration du thomisme sous Léon XIII*. Washington, 1959.
- GENTILE, Giovanni, *Il problema della scolastica e il pensiero italiano*. Bari, 1923.
- GILSON, E., *In the Spirit of Scholasticism*, dans *A History of Philosophy* (direct. Gilson), vol. IV, Ch. XII, p. 330-355. (Utilise largement DEZZA.) N. Y., 1966.
- GOYAU, Georges, *le Pape, les Catholiques et la Question sociale*. Paris, 1893.
- JACQUIN, Robert, *Taparelli*. Paris, 1943.
- _____, *Une polémique romaine sur l'hylémorphisme il y a un siècle*, dans *Revue des Sciences religieuses* (Strasb.), oct. 1958, p. 372-377.
- _____, *Taparelli et le néo-thomisme*, dans *Aquinas*, 5 (1962), p. 427-430.

_____, *Pour le centenaire de la mort de Taparelli*, dans *Études*, 312 (1962), n° 2, 235-240.

JOLIVET, Régis, *Essai sur les rapports de la pensée grecque et de la pensée chrétienne*, Nouv. éd., Paris, 1955.

LOYSON, abbé Jules-Th., *De l'influence de saint Thomas d'Aquin au XIXe siècle*. (Discours prononcé en mars 1859.) Paris, 1885.

MASNOVO, Mgr Amato, *Il Neo-Tomismo in Itatia*. Milano, 1923.

_____, *Il significato storico del neo-tomismo*, dans *Rivista filosofica neo-scolastica*, 32 (1940), p. 17-30.

[238]

MICHELET, Georges, *la Renaissance de la philosophie chrétienne en France*, dans *la Vie catholique dans la France contemporaine* (dir. Baudrillart). Paris, 1918, p. 305-385.

MIRABELLA, T., *Il pensiero politico di P. Matteo Liberatore*. Milano, 1956.

NADDEO, P., *Le origini del neotomismo*. Salerno, 1940.

NARCISO, E. I., o.p., *La summa philosophica di Salvatore Roselli e la rinascita del Tomismo*. Roma, 1966.

NEYRON, Gustave, *Roux-Lavergne et les premiers débuts de la renaissance scolastique en France*, dans *Revue de philosophie*, T. XXXI (1924), p. 289-312.

PELZER, Auguste, *les Initiateurs italiens du néo-thomisme contemporain*, dans *Revue néo-scolastique*, XVIII (1911), p. 230-254.

_____, *le Néo-thomisme italien depuis 1850 d'après M. Gentile*, dans *Revue néo-scolastique*, XIX (1912), p. 272-287.

PERRIER, Joseph-Louis, *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*. New York, 1909.

PICAVET, François, *le Mouvement néo-thomiste en Europe et en Amérique*, dans *Revue philosophique*, 1892, 1, p. 281.

- _____, *la Renaissance des études scolastiques*, dans *Revue bleue*, 1896.
- _____, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris, Alcan, 1905. (N.B. ; Ch. IX -Restauration du thomisme.)
- PIRRI, P., s.j., *Il padre Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della scolastica al Collegio Romano*, dans *Civ. cat.*, 15.1.27, 7.3.27, 3.11.28 et 1. 12.28.
- PRA, J., *Saint Thomas d'Aquin et l'encyclique Aeterni Patris*, dans *Études*, V (1880), p. 481- 493.
- RAEYMAEKER, L. DE, *le Cardinal Mercier*. Louvain, 1952.
- Rosmini, Abbé Antonio, *Lettre en réponse à Taparelli* (1829) publiée dans *les Leçons de philosophie scolastique* de Cornoldi, p. 198.
- Rossi, G. F., p.m., *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neoto-mismo*. Piacenza, 1959.
- SAITTA, Giuseppe, *Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX*. Con prefazione di Giovanni Gentile. Bari, 1912.
- SATTLER, Henry V., *A philosophy of submission*. Washington, 1948.
- VAN RIET, Georges, *l'Épistémologie thomiste*. Louvain, 1946.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Maurice de Wulf historien de la philosophie médiévale*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 66 (1948), p. 421-447.
- VAN WEDDINGEN, A., *l'Encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne*. 4e éd., Bruxelles, 1880.
- WALTZ, P. A., *Il tomismo dal 1800 al 1879*, dans *Angelicum* (Rome), 20 (1943), p. 300-326.
- WULF, M. DE, *Sur la résistance historique à Aristote*, dans *Revue néo-scholastique*, 1901.
- ZYBURA, Abbé John, *Present Day Thinkers and the New Scholasticism*. St. Louis, 1926.

III. - LÉON XIII ET LE THOMISME

Écrits de Léon XIII

[Retour à la table des matières](#)

BOYER D'AGEN, Jean-Baptiste, *la Jeunesse de Léon XIII*. Tours, 1896. *Mgr Joachim Pecci (1838-1846)*. Paris, 1910. *L'Épiscopat et le Cardinalat de Léon XIII*. Paris, 1901. (Recueils de sa correspondance personnelle.)

[239]

PECCI, Joachim, *l'Église et la Civilisation*. Trad. fr., Paris, 1878. (Mandements du 6 février 1877 et du 10 février 1878.)

_____, *Oeuvres pastorales de S. E. le Cardinal Joachim Pecci*. Trad. Lury Bruges, 1888-1892.

LÉON XIII, *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*. Paris, M.B.P., 1886-1933. (Actes de Léon XIII.)

_____, *Acta Sanctae Sedis*, T. XII s.

Biographies et commentaires

ARROS, Jean D', *Léon XIII d'après ses encycliques*. Paris, 1894.

AVENTINO (pseud.), *la Doctrine de Léon XIII*. Paris, 1913.

BARBIER, abbé Paul, *Léon XIII*. Paris, 1892.

BOUDIN, Fréd., *Autour de la politique de Léon XIII*. Paris, 1900.

BOYER D'AGEN, J.-B., *Léon XIII devant ses contemporains*. Paris, 1893.

BRANDI, S. M., *la Politique de Léon XIII*. Trad. fr., Paris, 1893.

- DES Houx (pseud. DURAND- MORIMBEAU), *Souvenirs d'un journaliste français à Rome*. 2e éd., Paris, 1885.
- _____, *Histoire de Léon XIII. Joachim Pecci (1810-1878)*. Paris, 1900.
- FÜLOP-MILLER, René, *Leo XIII and Our Times*. N. Y., 1937.
- FUREY, F.T., *Life of Leo XIII and History of his Pontificate*. N. Y., 1903.
- GERMINY, C. DE, *la Politique de Léon XIII*. Paris, 1902.
- GILSON, Étienne, *le Thomisme*. 5e éd., Paris, 1948.
- _____, *The Church speaks to the Modern World. The Social Teachings of Leo XIII*. N. Y., 1955.
- _____, *le Philosophe et la Théologie*. Paris, 1960.
- _____, *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris, 1960. (Contient analyse d' *Aeterni Patris*.)
- _____, *St. Thomas and Theological Peace*, dans *Paths to Peace*, Kansas City, 1960-1961.
- _____, *La Paix de la sagesse*, dans *Aquinas*, 3 (1960), p. 28-46. (Sur *Aeterni Patris* ; nouvelle interprétation.)
- GOYAU, *le Pape Léon XIII*. Paris, 1904.
- GUILLERMIN, Joseph, *Vie et Pontificat de S. S. Léon XIII*. Paris, 1902.
- HAYWARD, F., *Léon XIII*. Paris, 1937.
- KELLER, Jos. E., s.j., *The Life and Acts of Pope Leo XIII*. N. Y., 1888.
- MARITAIN, J., *De Bergson à Thomas d'Aquin*. Paris, 1944.
- MOURRET, F., *les Directives politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII*. Paris, 1920.
- MURRAY, J. C., s.j., *l'Église et la Démocratie totalitaire*, dans *la Vie intellectuelle*, avril 1953.
- NARFON, J. DE, *Léon XIII intime*. Paris, 1899.

O'REILLY, Bernard, *Vie de Léon XIII*. Trad. fr., Paris, 1887.

SODERINI, E., *The Pontificate of Leo XIII*. English Translation, London, 1934-1935.

TESTE, Louis, *Léon XIII et le Vatican*. Paris, 1880.

T'SERCLAES, Mgr DE, *le Pape Léon XIII, sa vie, son action religieuse, politique et sociale*. Paris, 1894.

[240]

IV. LE THOMISME AVANT 1800

La naissance du thomisme

[Retour à la table des matières](#)

CHENU, M.-D., o.p., *la Théologie comme science au XIIIe siècle*. 3e éd., Paris, 1957.

DANIEL-ROPS, *l'Église de la cathédrale et de la croisade*. Nouv. éd., Paris, 1963.

GILSON, E., *la Philosophie au Moyen-Âge*, 2e éd., Paris, 1944.

_____, *l'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944.

LAGARDE, Georges DE, *la Naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge*. T. I - *Bilan du XIIIe siècle*. 3e éd., Louvain-Paris, 1956. T. II - *Secteur social de la scolastique*. Louvain-Paris, 1958.

PÈGUES, Thomas, o.p., et l'abbé F. X. F. MAQUART, *Saint Thomas d'Aquin. Sa vie etc.* Toulouse, 1925.

PETITOT, L. H., o.p., *la Vie intégrale de saint Thomas d'Aquin*. 11e éd., Paris, 1930.

PICAVET, F., *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*. Paris, 1913.

- ROUGIER, Louis, *la Scolastique et le Thomisme*. Paris, 1925.
- _____, *Histoire d'une faillite philosophique ; la Scolastique*. Paris, 1966. (Résumé du précédent.)
- TRESMONTANT, Claude, *la Métaphysique du christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne*. Paris, 1961.
- _____, *la Métaphysique du christianisme et la crise du XIII^e siècle*. Paris, 1964.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand, *le XIII^e siècle, Livre II du Mouvement doctrinal du XI^e au XIII^e siècle*, sous la direction de M. de Gandillac, Paris, 1951. Ce volume constitue le vol. 13 de l'Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN.
- VERNANT, J.-P., *les Origines de la pensée grecque*. Paris, 1962.
- WULF, Maurice DE, *Histoire de la philosophie médiévale*. 6^e éd., Louvain-Paris, 1934-1947.

Le thomisme après saint Thomas

- CHENU, M.-D., o.p., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*. Paris, 1959.
- CONGAR, Y., o.p., Art. *Théologie dans Dict. de théol. cath.*, XV, *Étude historique*, col. 246-447.
- DANIEL-ROPS, *l'Église de la Renaissance et de la Réforme*. Nouv. éd., Paris, 1957, 2 vol.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., o.p., Art. *Thomisme dans Dict. de théol. cath.*, XV, *Les commentateurs*, col. 827-831.
- GILSON, E., *Dante et la philosophie*. 2^e éd., Paris, 1953.
- MICHEL-ANGE, F. M., *la Somme au Concile de Trente*, dans *Revue du Clergé français*, XCVI (1918), p. 50-77.
- PICCINARDI, *De approbatione doctrinae sancti Thomae*. Padoue, 1683. 3 vol. in-folio de textes pontificaux et autres.

PRÉCLIN, E. et JARRY, E., *les Lutttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Vol. 19 (1 et 2) de l'Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN. Paris, 1956.

VEILLARD, Auguste, *les Idées thomistes dans la philosophie de Bossuet*. Toulouse, 1920.

[241]

WALTZ, P.A., o.p., Art. *Thomas d'Aquin*, dans *Dict. de théol. cath.*, XV, *La canonisation. La gloire posthume*, col. 628-629.

WILLAERT, Léopold, s.j., *Après le Concile de Trente*. Vol. 18 de l'Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN. Paris, 1960.

La politique thomiste

ARQUILLIÈRE, H. X., *l'Église au moyen âge*. Paris, 1939.

_____, *Saint Grégoire VII*. 2e éd., Paris, 1946.

_____, *l'Augustinisme politique*, 2e éd., Paris, 1956.

CARLYLE, A. J. and R. W., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vol. Edinburgh and London, 1920-1936. (Surtout vol. 5, p. 348-354, pour Thomas d'Aquin.)

CHENON, Émile, *les Rapports de l'Église et de l'État du 1er au XXe siècle*. Paris, 1905.

DEMONGEOT, Marcel, *le Meilleur régime politique selon saint Thomas*. Paris, 1928.

GILBY, Th., o.p., *Principality and Polity*. London, 1958.

_____, *The Political Thought of Thomas Aquinas*. Chicago, 1958. (*Examine le sort du thomisme jusqu'à Léon XIII*.)

GILSON, E., *les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain-Paris, 1950.

- HAMMAN, A., *la Doctrine de l'Église et de l'État chez Occam*. Paris, 1942.
- HULL, R., *Mediaeval Theories of Papacy*. London, 1934.
- JOURNET, Charles, *la Juridiction de l'Église sur la cité*. Paris, 1931.
- JOUVENEL, Bertrand DE, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*. Genève, 1947.
- LABROUSSE, R., *Introduction à la philosophie politique*. Paris, 1959.
- LACHANCE, Louis, o.p., *l'Humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*. Montréal-Paris, 1965.
- LAGOR, J.-L., *la Philosophie politique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1948. (Précédé d'une lettre-préface de Charles Maurras.)
- LE BRAS, G., *les Institutions de la chrétienté médiévale*. Vol. 12 de l'Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN.
- MARITAIN, J., *Une opinion sur Charles Maurras*, Paris, 1926.
- NEYRON, Gustave, Art. *Papauté*, III - Rôle historique dans Dict. apol. de la foi cathol., col. 1388 s.
- OLLIVIER, Émile, *l'Église et l'État au Concile du Vatican*. Paris, 1879.
- RIVIÈRE, Jean, *le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*. Paris, 1926.
- SCOLARI, Giov. Batt., *S. Tommaso d'Aquino. L'Impero e il Papato nel sec. XIII*. Sessa, 1870.
- ULLMANN, W., *The Medieval Papacy. St. Thomas and Beyond*. London, 1960.
- _____, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London, 1961.
- WILKS, M. J., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*. Cambridge, 1963.
- ZEILLER, Jacques, *l'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1910.

Le thomisme jésuite

BOUVIER, P., s.j., Art. *Jésuites* dans Dict. de théol. cath., VIII (1).

CAMPBELL, T. J., *The Jesuits*. London, 1921.

[242]

DOMINIQUE, Pierre, *la Politique des jésuites*. Paris, 1955.

FÜLOP-MILLER, René, *The Power and Secret of the Jesuits*. Trad. N. Y., 1930.

GRIKSINGER, *The Jesuits*. Londres, 1885.

GUILLERMOU, A., *les Jésuites*. Paris, 1960.

MICHELET et QUINET, *Des jésuites*. Nouv. éd., Paris, 1966.

SAITTA Giuseppe, *La Scolastica del secolo XVIIe la politica dei Gesuiti*. Torino, 1911.

SPAVENTA. B., *La politica dei Gesuiti nel secolo 16e e nel secolo 19e..* Milano, 1911.

TEETAERT, Amédée, s.j., Art. *Suarez* dans Dict. de théol. cath., XIV (2).

[243]

SAVOIR ET POUVOIR.

Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle.

INDEX

[Les chiffres en italique renvoient aux passages proprement biographiques. On trouvera la biographie complète des principaux personnages dans les ouvrages de référence usuels (Dictionnaire de théologie catholique, *Catholic Encyclopedia*, etc.) et dans l'Histoire de la théologie au XIXe siècle du père Hocedez. On trouve en outre de bonnes notices sur les premiers thomistes dans l'Épistémologie thomiste de G. Van Riet.]

[Retour à la table des matières](#)

- | | |
|--|---|
| Abélard, Pierre (1079-1142) 5,
187, 219 | 143, 144, 146, 149, 152-
154, 157, 158, 165, 230 |
| Académie des Nobles, 124 | Affre, Mgr, 119 |
| Académie Saint-Thomas-
d'Aquin, 48, 71 (Bologne),
152 (Parme), 49 (Pérouse),
151 (Rome) | Alberoni (Collège), 29, 41 |
| Action française (l'), 156, 178,
179 | Albert, Saint, o.p. (1193-1290),
194, 220 |
| Acton, lord John (1834-1902),
116, 133 | Albigeois, 194, 220 |
| Aréopagite, Pseudo-Denys l',
184 | Alexandre II de Russie, 167 |
| Aeterni Patris, 15, 46, 51, 62,
70, 87, 89, 99, 106, 120, | Alexandre IV (Pape), 188, 191,
192 |
| | Amiens (Concile d'), 55, 56 |
| | Angelicum (Académie de l'), 28,
48 |
| | Annales de philosophie chré-
tienne, 27, 54, 62, 158 |

- Antoncili, Cardinal Giacomo (1806-1876), 42, 69, 119, 125, 134, 135, 137, 138
- Antonin, Saint, 200
- Apollinaire (Séminaire de l'), 142, 143, 155
- Aposiolicis Regiminis (bulle), 144
- Aquin, Landolphe d' , 189
- AQUIN, Saint THOMAS D' , o.p. (1225-1274), 4, 15, 25, 28, 30, 31, 33, 35, 38-40, 44, 46, 47, 49, 52-54, 57, 59, 62-64, 70, 71, 75-77, 79, 82, 83, 85-88, 90, 104-106, 111, 112, 116, 118, 130, 131, 133, 141-143, 145-147, 150-154, 159-162, 168, 172, 177, 178, 185, 188-192, 193-197, 199-202, 204, 207, 207, 210, 211, 213, 215, 220, 222-225, 229, 230
- Arcanum, 167
- ARISTOTE, 3, 4, 11, 26, 87-89, 145, 177, 184-188, 190, 192, 193, 195-197, 202, 205, 213-215, 218, 219, 225
- ARQUILLIÈRE, H.-X. . 199, 201-208, 210, 213, 217
- AUBENAS, Roger, 224
- AUBERT, Roger, 1, 12, 15, 16, 19, 26-29, 34, 39, 41-43, 45, 48-51, 55, 56, 60, 61, 64-67, 69-71, 74, 76, 77, 83, 86, 106, 114-118, 125, 128, 142, 143, 147, 149, 150, 154-158, 163
- AUGUSTIN, Saint (354-430), 37, 38, 53, 62, 83, 88, 142, 184-186, 212
- Averroès (1126-1198), 187, 188
- Azeglio, Massimo d' , (1798-1866). 18, 38, 104
- Bacon, Roger, o.f.m. (1214-1294), 11, 23, 187, 188, 193, 208
- [244]
- Balbo, Cesare, 18
- Ballerini, Antonio, s.j., 60
- BALMES, Jaime, o.p. (1810-1848), 15, 35, 40, 45, 79, 90, 108, 109, 159, 161
- BASTIEN, Hermas, 158
- BAUDRILLART, Cardinal Alfred, 150
- BAUTAIN, Abbé Louis (1796-1867), 11, 12, 20, 25, 56, 75, 84
- Bavière, Louis IV de (empereur), 210
- Beckx, le Père, s.j., 46-49
- BELLAMY, Joseph, s.j., 7
- Bellarmin, Cardinal Robert, s.j. (1542-1621), 35, 49, 105, 108, 112, 117, 118, 172, 200, 226
- Benoît XIV, 145
- Béranger (1000- 1088), 187, 219
- Bergson, Henri, 17, 184, 229
- BERNARD, P. , 81
- Bernard, Saint (1090-1153), 187, 203, 204
- Bernetti, Cardinal Tommaso, 41

- BERTHIER, J.-J., 102, 154, 177
 Besançon (Séminaire de), 70
 BESSE, Abbé Clément, 9, 15,
 34, 36, 37, 45, 49, 71, 74,
 131, 142, 143, 155, 156, 161
 Billot, Card. Louis, s.j. (1846-
 1931), 156, 157, 178
 Biran, Maine de, 96
 Bismarck, 172
 Blondel, Maurice, 160
 Boccali, Abbé, 132
 BONALD, Louis DE (1754-
 1840), 1, 13, 17, 22-26, 52,
 54, 103, 178
 Bonald, Victor de, 23, 54
 Bonaparte, Napoléon, 6, 29, 169
 Bonaventure, Saint, o.f.m.
 (1221-1274), 62, 145, 192,
 204, 220
 Boniface VIII, 193, 198, 223
Bonne Parole (la), 154
 BONNETTY, Augustin (1830-
 1879), 12, 25-27, 44, 48,
 54-56, 62, 64, 75, 79, 80,
 85, 86, 92
 Borghèse, Princesse, 124
 Bossuet, 9, 63, 94, 119, 178,
 179
 Bourget, Étienne de, 224
 BOUVIER, Pierre, s.j., 10, 226
 Bouvines, Bataille de, 190, 194
 BOYER D'AGEN, J.-B., 124-127,
 129, 130
 BRANCHEREAU, Abbé, 10, 63
 BRÉHIER, Émile, 6, 154
 Breynat, Mgr, 178
 BROGLIE, Albert de, 43, 55
 BRUNSCHVICG, Léon, 3, 88,
 145, 147, 230
 BUCHEZ, Philippe (1796-1865),
 39, 40, 88
Bulletin thomiste, 230
 BUZZETTI, Chan. Vincenzo Be-
 nedetto (1778-1824), 12,
 25, 28, 29, 37, 38, 45, 89,
 90, 103, 141, 152
 Cajetan, Cardinal, o.p. (1469-
 1534), 35, 200, 225
 CALVETTI, Joseph, s.j., 44
 CANIVEZ, André, 5
 Canterbury, Thomas Becket de
 (1118-1170), 207
 Cantù, Cesare, 142
 Cardella, le Père, s.j., 143
 Carini, Général, 134
 CARLYLE, A.V. et R.W. 177
 Cavour, 135
 Cercle romain d'études socia-
 les, 176
 Charlemagne, 207
 Charles X, 37, 127
 CHASTEL, Marie-Ange, s.j.
 (1801-1861), 27, 53, 54-56,
 75, 84, 85-86
 Chateaubriand, H.-R. de, 1
Ciencia cristiana (la), 71, 141
Cienza e la Fede (la), 105
Cimento (il), 108
 CIORAN, E. M., 24
Civiltà cattolica (la), 26, 28, 33-
 36, 42-51, 55, 57, 61,
 62, 85-87, 90, 101, 104,

- 106-109, 114, 116, 117, 141,
142, 146, 156, 164
- CLEMENS, F. J., (1815-1862),
50, 65, 66
- Clément V, 58
- Clément VI, 145, 224
- Clément XIV, 227
- Cochin, Aug., 49
- Cognat, Abbé, 70
- Collège Germanique, 123
- Collège des Jésuites de Viter-
be, 123
- Collège Romain, 10, 16, 28-31,
34, 35, 46-49, 68, 85, 104,
123, 130, 150, 155
- Compagnie de Jésus, 3, 7, 28,
30, 38, 41, 42, 45, 46, 48,
77, 103, 104, 123, 125, 131,
173
- [245]
- Condillac, 10, 62
- Conestabile, Joseph, 135, 137
- Conférence des savants catholi-
ques (Voir Munich, Congrès
de)
- CONGAR, Yves, o. p., 224, 230
- Constance (Concile de), 210,
224, 225
- Constantin, 195
- COMTE, Auguste, 2, 3, 8, 101,
178
- CORNOLDI, Giovanni Maria, s.j.
(1822-1892), 12, 36, 38,
48,
71, 83, 142, 143, 148, 155, 156
- Correspondant (le)*, 53, 84
- COUSIN, Victor, 3, 5, 10, 11,
17, 26, 33, 34, 39, 44, 53,
56, 80, 81, 83, 161
- Critica*, 160
- Cum Hoc Sit* (bref), 153
- Czacki, Mgr, 71
- Damien, Pierre (988-1072), 187
- DANIEL-Rops, 6, 37, 42, 60,
132, 163, 176, 177, 194,
195, 203
- Dante, 2, 83, 203
- Darboy, Mgr, 116, 137
- Dechamps, Cardinal, 69
- Del Monte, Pierre, 224
- Depuis le jour*, 154
- DESCARTES, 8, 11, 12, 16, 21,
35, 61, 80, 81, 89, 92, 96,
145, 150, 227
- DES Houx, 124, 125, 127, 129-
132, 134-138, 173
- DEZZA, Paolo, o. p., 28, 29, 32,
34, 130
- Diuturnum*, 167
- Divini illius Magistri*, 83
- Divus Thomas*, 28, 141
- Dolemus inter Alia*, 173
- DÖLLINGER, Abbé Ignaz VON
(1799-1890), 48, 65, 66,
67, 77, 115, 116, 118, 133
- DOMINIQUE, Pierre, 41, 226
- DROULERS, Paul, 90, 107, 108
- DUDON, Paul, 12, 25, 37
- DUPANLOUP, Mgr Félix (1802-
1878), 35, 49, 70, 115, 116,
118, 135, 137

- FABRE, Abbé Jules, 10, 62
 FABRO, le Père, s.j., 29
 Fénelon, 63
 Ferdinand II de Naples, 43, 49
 FERMI, Abbé Alonso, 28, 29
 FERRAZ, M., 12
 FEUGUERAY, Henri-Robert
 (1813-1854), 87, 88, 197,
 220, 222
 Fiorentino, 35
 Fleury, Cardinal, 119
 FLOTTE, J.-S., 9
 FONSEGRIVE, Georges, 91
 Fornari, Mgr, 117, 127-130
 FOUCHER, Louis, 1, 3, 4, 20, 22,
 24-26, 53, 79, 80, 84, 87,
 99, 158, 230
 France, Anatole, 178
 Franschi, Cardinal, 165
 Franzelin, le Père, s.j., 47, 68
 FRÉDAULT, Dr F., 36, 148
 Frédéric II (Empereur), 189,
 195, 201, 203, 205
 Freppel, Mgr, 141
 Frohschammer, Jakob (1821-
 1893), 21, 66
 FÜLOP-MILLER, René, 125, 130
- Galilée, 185, 214
 Galimberti, 137
 Galluci, Abbé, 166
 GARDEREAU, Dom, 62
 GARRIGOU-LAGRANGE, Régi-
 nald, o.p. 178, 225
 GENTILE : Giovanni, 17, 88,
 160, 161
 Gerbet, Mgr, 25, 26, 80
- Gerson (1363-1429), 210
 GILSON, Étienne, 28, 74, 143,
 144, 147-149, 176, 179,
 184-186, 190, 191, 193,
 197, 203-210, 214-217,
 220, 222, 229
 GIOBERTI, Vincenzo (1801-
 1852), 11, 16-19, 21, 35, 38,
 39, 41, 42, 54, 59, 60, 75,
 76, 86, 90, 92, 104-106,
 127, 128, 133, 142
 Gizzi, Cardinal, 41
 GONZALES, Cardinal Zéphirin,
 o.p., 71, 141
 Görres, Johann Joseph von
 (1776-1848), 66
 GOUDIN, Antoine, o.p. (1639-
 1695), 29, 40
 GOUHIER, Henri, 2, 3, 8
 GOYAU, Georges, 26, 67, 81
Gratulationis (lettre), 143
Graves de communi, 178
Gravissime Nos, 154
 [246]
 GRAZIA, Vincenzo DE, 35, 43,
 148
 Grégoire VII, 204
 Grégoire X, 188, 190, 194, 195
 Grégoire X, 190
 Grégoire XV, 19, 25, 37, 41, 60,
 114, 119, 127, 161, 170
 Grégorienne (Université), 47,
 49, 50, 55, 57, 68, 85, 90,
 142
 Grévy, Jules, 168
 Guéranger, Dom, 119
 Guidi, le Père, o. p., 50, 51

- Guillaume 1er , 165, 166
 GUILLERMIN, Joseph, 129
 GUILLERMOU, A., 226
 Günther, Anton (1783-1863), 11,
 20, 21, 26, 35, 50, 58, 65,
 66, 75, 115
- Haller, Charles-Louis de (1768-
 1854), 32, 33, 103
 HAURÉAU, Barthélemy, 75
 HAYWARD, F., 127, 132, 133
 Hegel, Friedrich, 9, 16, 20, 35,
 66
- Héraclite, 218
 HERMES, Georg (1775-1831),
 11, 19, 20, 21, 26, 35, 50,
 75
- HOCEDEZ Edgar, s.j., 6, 7, 8,
 12, 15-21, 23, 29, 34, 37,
 38, 42, 43, 47-52, 59-69,
 81, 86, 90, 97, 98, 115,
 150, 155
- Honorius III, 190
 Honorius IV, 193
 Hugo, Victor, 2
- HUGONIN, Abbé, 10, 16, 61, 63
 HULST, Mgr Maurice D' (1841-
 1896), 70, 83, 141, 150,
 158, 178
- Humani Generis*, 153, 229
Humanum Genus, 169
- Hus, Jan (1369-1415), 224
 Husserl, Edmund, 17
- Immortale Dei*, 113, 163, 170,
 175, 178
Index, 9, 66, 127, 128, 173
- Index (Congrégation de l')*, 51,
 56, 61, 66, 92
Innocent III, 187, 190, 194,
 204
Innocent IV, 188, 195, 204, 205
Inquisition, 194
Inscrutable Dei, 142
Inscrutabili, 165
 Institut catholique de Paris,
 158
Inter Sollicitudines, 176, 177
 Itard, Jean, 27
- JACQUIN, Robert, 10, 11, 17,
 27-33, 36, 38, 39, 42-44,
 46-47, 49, 78, 82, 83, 90,
 104, 105, 107, 124, 130
- JAMES, William, 229
Jampridem, 151
- Jandun, Jean de († 1328), 188
 JANET, Paul, 89
 Jean, Saint, 184
 JEAN SANS-FIEL, 63
 Jean XXII, 192, 223
 Jean de Jésus-Marie, carme,
 230
 Jérôme, Saint (347-420), 83
- JOURDAIN, Charles, 4, 11, 56
Journal de Rome, 173
 JOURNET, Charles, 203
- KANAPA, André, 230
 Kant, 9, 26
Katholic, 62
- KELLER, Joseph E., s.j., 142,
 143

- Kilwardby, Robert, o.p. († 1279), 193
- KLEUTGEN, Joseph, s.j. (1811-1883), 5, 10, 21, 35, 45-47, 49-51, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 71, 81, 142, 160, 221
- Kuhn, Johannes (1806-1887), 66
Kulturkampf, 71, 165
- Laberthonnière, Lucien, oratorien, 40
- LACHANCE, Louis, o.p., 108
- LACORDAIRE, Henri, o.p. (1802-1861), 25, 40, 44, 80, 115, 150
- LACROIX, Jean, 3, 22, 25, 27, 65, 80
- Lactance (IIIe s.), 94, 184
- LADOUE, Mgr de, 25
- LAGARDE, Georges de, 186, 191, 194, 195, 199-202, 204-207, 210, 217, 220
- LAGOR, J.-L., 178
- Lainez, Diego, s.j. (1512-1565), 49, 105
- Lambruschini, Cardinal Louis, 37, 41, 48, 130
- Lambruschini, Raphaël, 18 [247]
- LAMENNAIS, Félicité de (1782-1854), 1, 11, 12, 18, 22, 24-26, 29, 37, 38, 40, 52, 53, 55, 60, 75, 76, 79, 84, 86, 90, 114, 115, 119, 127, 133, 162
- Latran (Concile de), 144, 194
- LE BRAS, Gabriel, 97
- LECANUET, Éd. 70, 176
- LEFLON, Jean, 1, 2, 9, 26
- Leibnitz, G.W., 35
- Léon XII, 15, 16, 37, 115
- LÉON XIII (Joachim Pecci), 1, 18, 23, 28, 34, 35, 39, 45-48, 63, 64, 68, 70-72, 77, 87, 91, 92, 101, 102, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 117, 120, 123-178, 203, 221, 229, 230
- LEPIDI, A., o.p. (1838-1925), 64, 155, 160, 161
- LE PLAY, Frédéric, 178
- LIBERATORE, Matteo, s.j. (1810-1892), 28, 33, 34, 35, 39, 42, 43, 45-47, 53, 55, 57, 58, 61, 64, 69, 73, 75, 80, 81, 85, 86, 90, 91, 93-95, 99, 105-107, 112, 113, 118, 119, 139, 141, 143, 155, 157, 159-161, 172
Libertas, 174, 175
- Liebermann, Abbé, 50
- Liguori, Saint Alphonse de, C.S.S.R., 7, 16
- Lisieux (Carmel de), 178
- Locke, John, 62, 88
- Loison, Hyacinthe, carme, 116
- Lorenzelli, Abbé, 155
- Lorini, le Père, s.j., 185
- Louis XIV, 117
- Louis, Saint, 195
- Louvain (Université de), 65, 128, 129, 148, 158

- LOYOLA, Ignace de, s.j., 225, 226
 LUBAC, Henri DE, s.j., 3
 LUCQUES, Ptolémée de, o.p. (†c.1226), 200, 202, 208
 Luther, 12, 83, 214, 225, 227
 Lyon (Concile de), 189, 195, 204

 Maguelone, Vicomte de, 137
 MAISTRE, Joseph DE (1753-1821), 1, 3, 10, 22-26, 83, 94, 103, 104, 119, 179
 MALEBRANCHE, Nicolas, oratorien, 16-18, 35, 63, 88, 145, 227
 Malines (Congrès de), 116
 MANDONNET, Pierre-Félix, o.p., 188
 Manzoni, Alessandro, 2, 43
 Marcel, Étienne, 222
 Marchetti, le Père, s.j., 31
 Maret, Mgr, 59, 61, 116, 137
 Mariana, Juan de, s.j. (1537-1624), 49, 105
 Maritain, Jacques, 6, 12, 162, 178, 179, 214, 224, 229
 Martin, Mgr, 69
 Martiniana, Cardinal, 6
 Marx, Karl, 110
 Masdeu, Balthazar, s.j., 29
 Masdeu, Joseph, s.j., 29
 MASNOVO, Mgr Amatore, 28, 33, 34, 38, 73, 106
 MAURRAS, Charles (1868-1952), 3, 6, 178, 179
 Mercier, Cardinal Désiré (1851-1926), 81, 158, 163, 179

 Metternich, 127
 MICHELET, Abbé Georges, 3, 4, 9, 10, 12, 70, 72, 75, 76, 80, 83, 87, 158
 Michelet, Jules, 11
 MIGNON, A., 9
 Minerve (Université de la), 47, 155
Mirari Vos, 26, 84
 Moeberke, Guillaume de, o.p., 188, 192
 Möhler, Johann Adam (1796-1838), 50, 81
 Molina, Luis, s.j. (1535-1600), 226
 Monsabré, Jacques-Marie, o.p., 70
 Montalembert, Charles de (1810-1870), 116, 127
 Montesquieu, 105
 MOURRET, Abbé, 91, 167, 176, 178
 Munich (Congrès de), 48, 67, 77, 116

 NADDEO, P., 28
 NARCISO, E. I., o.p., 29
 NEYRON, Gustave, 40, 76, 80, 90, 92, 102, 158
 Nicolai, Mgr, 124
 Nina, Cardinal, 165
Nobilissima Gallorum Gens, 168, 169
 Nocedal, Cándido, 169
 Nogaret, Guillaume de, 206
 [248]

- Occam, Guillaume d', o.f.m.
(1270-1347), 154, 196, 199,
202, 205, 210, 220, 224
- OLLIVIER, Émile (1825-1913),
112, 113, 118-120, 137
- O'REILLY, Bernard, 131
- Origène (185-253), 25
- Oriole, Pierre d', 200
- Orléans, Jonas d', 206
- Osservatore Romano*, 61
- Oxford (Université d'), 190,
191, 193, 197, 224
- Padoue, Marsile de († 1342),
188, 202, 206, 210
- PALHORIÈS, F., 60
- PALMIERI, le Père, s.j., 46, 85
- Paris, Jean Quidort dit Jean
de, o.p. († 1306), 199, 205,
216
- Paris (Université de), 187, 188,
190-193, 224
- Paris-Jour*, 137
- Parme, Duché de, 29
- Parménide, 218
- Pascal, Blaise, 85
- Pascal, le Père de, 178
- Passaglia, le Père, s.j., 55, 85,
86
- Paul, Saint, 144, 184, 209
- Pecci, Charles, 124
- Pecci, Jean-Baptiste, 129
- PECCI, Joachim (Voir LÉON
XIII)
- PECCI, Joseph, s.j. (1807-
1890), 34, 49, 71, 109, 123,
130, 131, 142, 143
- Pecci, Ludovic, 189
- Peckham, John, o.f.m. († 1292),
192, 193, 216
- PÈGUES, Thomas, o.p., 146, 178
- Peillaube, E., 158
- PELZER, A., 4, 28, 33, 35, 36,
39, 44, 45, 49, 70, 73, 86,
88, 91, 106, 161
- Perrone, le Père, s.j., 130
- PETITOT, L.-H., o.p., 189-191
- Philippe le Bel, 190, 198, 223
- Philon, 184, 185
- Pianciani, le Père, s.j., 30
- PICAVET, F., 117
- PICHON, Ch., 132
- Pichot, le Père, 110
- Pie, Mgr, 69, 70, 80, 141
- Pie V, 225
- Pie VII, 16, 169
- PIE IX (Mastai-Ferretti), 15,
16, 19, 21, 26, 34, 37, 41-
43, 45, 48-51, 55, 56, 58,
60, 61, 64-72, 76, 77, 82,
83, 86, 102, 104, 106, 108,
112-118, 125, 128, 133,
135-138, 141, 153, 161, 170
- PIE XI, 83, 104, 203
- PIE XII, 153, 229
- PIRRI, P., s.j., 28, 29
- Pitra, Cardinal, 169
- Plaisance (Séminaire de) 28, 29
- Prague, Jérôme de († 1416),
224
- Platon, 70, 88, 186, 211, 219
- Propagande (Université de la),
155
- Proudhon, P. J., 85

- Quanta Cura*, 67
 Quinet, Edgar, 227
Quinzaine (la), 151
Quod Aposiolicum, 166, 167
Quod Multum, 173

Rambler (The), 116
 RAMIÈRE, Henri, s.j. (1821-1884), 27, 30, 53, 59, 62, 92
 Rampolla, Cardinal, 173
 Rauscher, Cardinal, 50
 Reid, Thomas, 35, 39
 RÉMUSAT, Charles de, 53, 55
 Renan, Ernest, 9, 178
Rerum Novarum, 176
Revue des Deux Mondes, 43, 55
Revue du Monde catholique, 62
Revue néo-scholastique, 28, 161
Revue de Philosophie, 158
Revue thomiste, 146
Risorgimento, 18, 42
 RIVA, Clemente, 156
Rivista filosofica neo-scholastica, 28, 73
 ROBERT, A., 99
 Rome, Gilles de, o.p. († 1316), 192, 200, 205
 Roothaan, le Père, s.j., 36, 39, 41-43, 46, 105, 109
 Roscelin († 1125), 187, 219
 ROSELLI, Salvatore, o.p. (1722-1784), 29
 [249]
 ROSMINI-SERBATI, Abbé Antonio (1797-1855), 11, 16, 18, 19, 31, 35, 38, 39, 42, 54, 60, 61, 76, 86, 90-92, 106, 127, 142, 156
 Rossi, G. F., p. m., 28, 29
 Rossi, Pellegrino, 41
 ROUGIER, Louis, 76, 183-185, 187, 196, 197, 210, 219
 Rousseau, Jean-Jacques, 179
 Roux-LAVERGNE, Abbé Pierre-Célestin, 10, 25, 40, 80, 90, 92, 158, 210
 Rozaven, le Père, s.j., 53
 RUSSELL, Bertrand, 88

 Sainte Alliance, 1
 Sainte-Beuve, 178
 Sainte-Enfance, 135
 Saint-Simon, Henri de (1760-1825), 2, 3, 101
 Saint-Vincent-de-Paul (Conférences de), 135
 Saisset, E., 53
 SAITTA, G. 42, 131, 161
 Salisbury, Jean de, 207
 Salla, Cardinal, 124
Sancta Dei Civitas, 167
 San Pietro (Collège), 29

 SANSEVERINO, Chan. Gaetano (1811-1865) 5, 34, 35, 39, 45, 49, 70, 73, 75, 80, 81, 86, 87, 105, 106, 131, 142, 155-157, 159, 160
Sapientiae Christianae, 175, 176
Sapienza, 29
 Satolli, Abbé François, 130, 155, 176, 177

- SAUVÉ, Mgr Henry, 82, 83
 Schätzler. Karl von (1827-1880), 50
 Scheenben, Matthias Joseph (1835-1888), 69
 Schrader, Klemens, s.j. (1820-1875), 50, 68, 69, 119
Scienza e Fede, 34
Scienza Italiana, 71
 Scot, Jean Duns, o.f.m. (1266-1308), 154, 196, 204, 210
 Scot Érigène (830-880), 187
 Scott, Walter, 2
 Secchi, le Père, s.j., 47
 Séminaire Romain, 142
 SÈVE, Lucien, 7, 89, 230
 Séville, Isidore de, 206
 Sforza, Riaro, 131
 Sibour, Mgr, 56
 Sierp, Constant, s.j., 62
 Signoriello, Abbé Nunzio (1820-1889), 45
Sillon (le), 178
 SIMON, A., 158
Singulari vos, 25, 84
 SIXTE-QUINT, 145
 Société Saint-Thomas-d' Aquin (Paris), 158
 Socrate, 83, 219
 Soderini, E. 149
 Sorbonne (La), 16, 210
 Sordi, Domenico, s.j., 28, 29, 31, 32, 33-34, 103, 104, 106
 Sordi, Seraphino, s.j. (1793-1865), 28-31, 34, 45, 46, 48, 49. 130
 SOUILHÉ, J., s.j., 8, 19, 34, 40, 61, 150, 227
 SPAVENTA, B., 108
 Stöckl, Albert, 5
 Stoppani, Abbé, 142
 STORCHENEAU, Sigismond, s.j. (1731-1797), 9, 10, 130
Studium curiae, 191, 192
 SUAREZ, Francisco, s.j. (1548-1617), 35, 49, 105, 108, 109, 111, 112, 117, 119, 153, 226
Syllabus, 21, 48, 67-69, 113, 115-117, 119, 135-137, 139, 150, 166, 169, 170, 179
 Taine, H., 178
 TALAMO, Salvatore (1844-1932), 4, 5, 11, 12, 27, 39, 49, 76, 82, 88, 89, 141-143, 155, 176
 TAPARELLI D' AZEGLIO, Luigi, s.j. (1793-1862), 4, 10, 11, 17, 18. 27-29, 30-33, 34-36, 38-39, 42-45, 49, 55, 59, 75, 76, 78-80, 82, 83, 85, 90, 94, 103, 104-108, 110, 117, 123, 124, 130, 133, 146, 161, 162, 176, 177
 TEETAERT, Amédée, s.j., 226, 227
 Tempier, Étienne, 191, 193, 210
 TERTULLIEN, 89, 211, 212, 220
 Teste, Louis, 137
 Teutonique, Jean le, 189
 THIBAUDET, Albert, 229
 [250]

- Tits, Arnold, 128
- TONGIORGI, Salvatore, s.j.
(1820-1865), 46-48, 51, 85
- Tonquédec, Joseph de, s.j., 178
- Torquemada, Juan de, o.p.
(1388-1468), 200, 224
- Toulouse (Université de), 188
- Travaglini, Dr, 36-48, 71, 148
- Trente (Concile de), 117, 119,
137, 145, 161, 196, 223,
225, 227
- TRESMONTANT, Claude, 40,
93, 184, 188, 211, 212
- Triumphantis* (bulle), 145
- T' SERCLAES, *Mgr* de, 123, 125,
128, 130, 134, 157, 164-
166, 168-170, 172, 173
- Tuas Libenier*, 67
- Ubaghs, Gérard C., 59, 61-63,
93, 128
- Unam Sanctam*, 99, 112
- Unilà cattolica*, 114
- Univers* (/'), 40, 80, 114, 137,
158
- Urbain IV, 188, 192
- VALENSIN, A. 93, 94
- VALLA, Joseph, oratorien, 9, 10
- VAN RIET, Georges, 4, 33-35,
45, 47, 49, 51, 52, 62, 74,
75, 79, 81, 86, 87, 106,
155, 159-163, 230
- VAN STEENBERGHEN, Fer-
nand, 5, 51, 52, 147, 187,
188, 190-193, 210, 213, 215
- Vatican (Concile du), 45, 58, 63,
64, 68-70, 80, 81, 87, 91,
99, 102, 112, 117-119, 131,
136, 137, 144, 157, 162,
164
- Venise (Scolasticat de), 48
- VENTURA DE RAULICA, Gioac-
chino, théatin (1772-1861),
12, 17, 23, 25-27, 29, 37,
41-44, 51, 53-57, 58, 77,
79, 80, 82, 85, 86, 90, 92-
94, 111, 112, 127, 133, 184,
210
- VERNANT, J.-P., 219
- Veillot, Louis (1813-1883), 26,
107, 111, 114, 116
- Victor de l'Aveyron, 27
- Vienne (Concile de), 54, 58
- Vienne (Congrès de), 103, 117
- Vienne (Traité de), 1
- Vienne (Université de), 50,
- Villeneuve, Cardinal Rodrigue,
o.m.i., 178
- Viollet-le-Duc, 2
- Vitelleschi, le Père, s.j., 119
- Viterbe, Jacques de,
ERM.S.AUG. († 1308), 200,
202
- Vitoria, Francisco de, o.p.
(1483-1546), 105
- WALTZ, P. A., o. p., 28, 29, 223

WILLAERT, Léopold, s.j., 97,
225, 226
Wulf, Maurice de, 5, 51, 52, 147

ZIGLIARA, Cardinal Tommaso
Maria, o.p. (1833-1893),
49, 58, 64, 70, 71, 142,
143, 155, 160, 161

Fin du texte