



HAL
open science

Intellectuels catholiques français et domination spirituelle traditionnelle

Hervé Serry

► **To cite this version:**

Hervé Serry. Intellectuels catholiques français et domination spirituelle traditionnelle. Soulef Ayad-Bergounoux. Les logiques du droit. Science de la norme et des régimes de domination., Mare et Martin, pp.123-134, 2020, 978-2-84934-356-2. hal-03051709

HAL Id: hal-03051709

<https://hal.science/hal-03051709v1>

Submitted on 10 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Intellectuels catholiques français et domination spirituelle traditionnelle

Hervé Serry

Jusqu'à une période récente et relativement à d'autres domaines de recherche, l'historiographie des mondes intellectuels catholiques a assez peu considéré les questions des ressorts de l'obéissance et de la domination. Plusieurs motifs peuvent éclairer cette quasi-absence dont l'analyse reste à faire. À propos de l'historiographie française du religieux, on peut poser la question des « enjeux théologiques ou intra-ecclésiaux » et des « limites à une sécularisation totale » de ce domaine de recherche¹. Ce qu'un historien du catholicisme nomme un "identitarisme pragmatique"², c'est-à-dire les effets de la cécité à des questionnements pouvant être importés depuis d'autres espaces de pensée ou disciplinaires, ne peuvent être négligés. La valorisation des figures émancipatrices ou des courants progressistes, pourtant largement minoritaires et dominés – valorisation qui a conduit à une relecture de leur influence³ –, est un autre facteur à prendre en compte. Si l'indépendance est devenue progressivement une revendication des historiens du catholicisme, la volonté de prendre les discours religieux, au premier rang duquel l'armature théologique, comme un objet à part entière des sciences sociales, a été également posée⁴. Ce qui constitue un gage pour le dialogue interdisciplinaire entre les chercheurs pour lesquels la religion est un bien objet comme un autre.

Ceci dit, une réflexion sur les formes de domination spirituelle dans les mondes de la pensée catholique relève de l'articulation complexe de la construction traditionnelle des justifications de l'institution ecclésiale avec les apports des disciplines scientifiques, particulièrement depuis le XIX^e siècle⁵. Face aux transformations sociales, économiques et culturelles qui remettent en cause son empire sur les sociétés européennes, l'Église a refondé la technologie sociale au principe de sa domination, autrement dit son système ecclésiologique⁶. Cet appareillage théologique repose dorénavant sur le thomisme devenu philosophie chrétienne officielle en 1879 avec l'encyclique de Léon XIII, *Aeterni patris*. Avant la mise en place de ce dispositif, le refus de la « modernité » a été proclamé avec l'encyclique *Syllabus*, dont la

¹ Francis Python, « D'une approche confessionnelle à une histoire universitaire. L'itinéraire de l'historiographie française », *Zeitschrift für schweizerische kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, n°33-48, 1993, p. 33-46.

² Claude Langlois, "Les champs délaissés", *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 86, n°217, 2000, p. 757-769. Ceci se renforce du fait que longtemps l'histoire et la sociologie des intellectuels ne se sont pas intéressées aux milieux religieux. Cf. Etienne Fouilloux, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1993, p. 20.

³ Yvon Tranvouez, *Catholicisme et société dans la France du XX^e siècle : apostolat, progressisme et tradition*, Paris, Karthala, 2011, 336 p.

⁴ Michel Lagrée, Françoise Monfrin, « Histoire religieuse et sciences humaines », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 86, n°217, 2000, p. 519-538.

⁵ François Laplanche, *La crise des origines. La Science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Albin Michel, 2006, 708 p.

⁶ Il faudrait systématiquement indiquer que l'institution ecclésiale n'est pas un tout uniforme et une entité pensante, mais comme nous le soulignons plus loin, un espace de luttes pour la définition même de la division du travail au sein de l'Église.

publication en 1864 a été un événement considérable⁷. Ce rejet de la « modernité » possède une facette positive : il est le signal d'un réarmement intellectuel et organisationnel dont le but est de donner aux catholiques les armes conceptuelles nécessaires pour soutenir le rôle de « contre-société » que cette institution souhaite incarner⁸. En effet, le monopole du discours sur les justifications du pouvoir depuis la tradition catholique est contesté, de l'extérieur, mais aussi par des croyants et des clercs. La condamnation sans appel de cette contestation « moderniste » (par l'encyclique *Pascendi* en 1907) entend réorganiser le clergé (et plus particulièrement ses « intellectuels ») autour d'une obéissance entière au pouvoir romain, recentrée sur l'infailibilité pontificale décrétée en 1870⁹. Ce moment clé de la condamnation du modernisme, dont les conséquences nombreuses courent tout au long du XX^e siècle, ouvre de nouveaux espaces pour des penseurs catholiques qui défendent l'Église, à l'instar du mouvement de « renaissance littéraire catholique¹⁰ » porté par des vagues successives de néo-catholiques convertis (aussi bien des retours à la foi que des transfuges d'autres religions ou encore des athées et des agnostiques)¹¹. Les nouvelles formes de diffusion de la religion catholique, dont les bénéfices potentiels sont saisis par certaines instances ecclésiales, supposent d'autres formes de subordination de ces nouveaux « intellectuels catholiques ». D'autant plus que la présence contemporaine de la religion que ceux-ci incarnent pour une part, après la naissance des « intellectuels » liée à l'Affaire Dreyfus¹², doit composer avec l'hostilité des catholiques à l'égard de la figure de l'« intellectuel » par « la tribu d'en face, celle de la laïcité militante¹³ ». Les conditions de l'autorité ecclésiale sur les discours se revendiquant du catholicisme se heurtent à la possible légitimité que des penseurs catholiques acquièrent dans les mondes intellectuels : une concurrence objective, génératrice de nombreuses tensions, s'instaure entre l'accumulation de la légitimité religieuse et celle du champ intellectuel qui émerge. À un moment où les carrières religieuses sont socialement moins valorisantes et valorisables, particulièrement pour des individus dotés de prétentions intellectuelles. Où, conséquemment, pour rayonner, le corps des ecclésiastiques ne peut plus suffire et où le recours à des laïques est de plus en plus nécessaire. Ainsi, après la Séparation des Églises et de l'État en 1905, une multitude d'instances encouragées par le Saint-Siège tentent d'occuper le terrain, à l'instar des Œuvres des cercles, de l'A.C.J.F. (Association catholique de la jeunesse française), du Sillon, de la Chronique sociale et de nombreuses autres de toutes formes, dont les tiers ordres. Elles marquent l'entrée dans « l'âge militant » du laïcat¹⁴. L'écrivain Paul Claudel, en 1909, pouvait écrire à Louis Massignon « qu'il est peut-être plus difficile d'être un bon chrétien dans le monde que d'être un Saint ». Et

⁷ Claude Langlois, « Lire le Syllabus », Alain Dierkens (éd.), *L'intelligentsia européenne en mutation, 1850-1875. Darwin, Le Syllabus et leurs conséquences*, Bruxelles, Éditions de l'U.L.B., 1998, p. 85-103.

⁸ Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, 252 p.

⁹ Claude Langlois, « La naissance de l'intellectuel catholique », Pierre Colin (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris, Cerf, 1997, p. 213-233.

¹⁰ Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004, 372 p.

¹¹ Frédéric Gugelot, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS Éditions (1998) 2010, 560 p.

¹² Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Minuit, 272 p.

¹³ Etienne Fouilloux, « “Intellectuels catholiques” ? Réflexions sur une naissance différée », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, n°53, janvier – mars 1997, p. 13-24.

¹⁴ Pierre Pierrard, *Les Laïcs dans l'Église de France*, Paris, Éditions ouvrières, 1988, p. 123-146.

d'ajouter immédiatement, en évoquant de grandes figures du XIX^e siècle comme Chateaubriand, Veillot ou Ozanam : « D'ailleurs ce temps a l'air d'être celui des laïques »¹⁵. Pour ce « temps des laïques », durant les premières années du XX^e siècle, s'ouvre indéniablement une nouvelle période. Elle se manifeste par une recomposition des relations entre l'institution ecclésiale et les intellectuels qui se réclament d'elle. Nous nous focaliserons ici sur les conflits de légitimité à la frontière des sous-champs intellectuels et du sous-champ religieux catholique. Ils laissent apparaître le sens des investissements individuels et collectifs au sein de cette institution singulière, à ce moment particulier de la fin du XIX^e siècle et des premières décennies du XX^e siècle. Nous présenterons d'abord le cadre général de cette subordination ecclésiale et ses modes opératoires. Puis, à partir de l'exemple de la trajectoire de Jacques Maritain dont nous exposerons des moments saillants, nous verrons comment cette subordination s'inscrit à la croisée d'éléments biographiques, des relations entre le champ religieux et le champ intellectuel, puis les conditions de son évolution.

D'un outil de subordination en configuration ecclésiale

Tout au long du XIX^e et des premières décennies du XX^e, les évolutions politico-religieuses de l'institution ecclésiale articulent différentes dimensions. Elles sont définies autant par les concurrences internes que les confrontations avec l'extérieur de l'Église, où interviennent des dimensions religieuses, culturelles, sociales, politiques et institutionnelles. Les leviers de la subversion en religion peuvent être saisis à la condition de contextualiser les modalités d'investissements des individus dans la pratique croyante dont l'institution, dans sa diversité, se veut le garant¹⁶. À cette échelle, qui n'est bien entendu pas la seule praticable¹⁷, diverses sources (dont les archives), offrent les moyens de saisir les pulsions qui animent les agents de ces remises en cause, ou de l'acceptation des impositions de l'arbitraire de l'institution. L'institution exige une « remise de soi » de celui qui incarne et s'investit dans son discours. Le travail sur les trajectoires individuelles est aussi « une généalogie du “for intérieur” » qui montre que celui-ci est « structuré de l'extérieur, qu'il est une des modalités de l'intériorisation de l'extériorité, de la subjectivation de l'objectif¹⁸. » Les individus répondent différemment, selon leurs capitaux hérités, mais aussi selon leur capacité de mobiliser d'autres ressources sociales (comme la réussite dans le champ intellectuel) pour exister. De plus, la relation est à double sens : l'institution s'en saisit pour se reproduire et pour cela elle

¹⁵ Lettre de Paul Claudel à Louis Massignon, 24 décembre 1909, Paul Claudel, Louis Massignon, *Correspondance (1908-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 77.

¹⁶ Une réflexion très utile à ce sujet : Tangi Cavalin, Charles Suaud, Nathalie Viet-Depaule (dir.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, 2010, 308 p. Un volume auquel nous avons été associé pour un article intitulé « Intellectuel et catholique. L'imposition d'une nouvelle figure du laïc dans l'entre-deux-guerres. » (p. 173-186).

¹⁷ À l'instar d'une approche du gouvernement de l'institution : François Jankoviak, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'église et la fin des États pontificaux (1846-1914)*, Rome, École française de Rome, 2007, 848 p.

¹⁸ Claude Penetier, Bernard Pudal, « For intérieur et remise de soi dans l'autobiographie communiste d'institution (1931-1939) : l'étude du cas de Paul Esnault », *Le For intérieur*, PUF - CURRAP - AFSP, 1995, p. 325-340 et *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le communisme*, Belin, 2002. Et Bernard Pudal, « Un usage oblique de la biographie de Marcel Léger, député ouvrier et catholique de 1919 à 1924 », *Convergences. Études offertes à Marcel David*, Quimper, Éditions Galligrammes, 1991, p. 371-389.

offre un cadre régulateur aux investissements individuels, mais celui-ci est simultanément une stimulation de potentialité individuelle inexistant sans l'institution¹⁹.

Autrement dit, pour les individus qui s'y investissent, les institutions comme l'Église offrent des possibles rationalisations de leurs propres interrogations, existentielles, sociales, esthétiques, politiques... L'examen des trajectoires permet d'établir des constantes et des continuités fédératrices. L'organisation ecclésiale possède un outillage rhétorique, un savoir-faire et des structures pour recueillir ces interrogations et les traduire positivement, notamment à l'époque qui nous occupe, sous la forme d'un discours de reconquête religieuse de la France. Ces discours sont définis par le sens d'une dynamique institutionnelle définie par les luttes pour la définition de sa légitimité et la nature de la « vérité » qu'elle incarne²⁰. Ces luttes produisent leurs effets à tous les moments de la vie institutionnelle, qu'ils soient des moments de continuité ou de crise²¹. Un des moteurs de celles-ci est la confrontation d'individus ou de groupes d'individus dont les socialisations ont été effectuées à des moments différents de l'histoire institutionnelle. Ainsi que Bernard Pudal a pu le montrer pour le Parti communiste français, la confrontation de ses diverses socialisations, et donc des attentes différentes, suscite dans certaines conditions, des relectures du passé de l'institution depuis les luttes du présent, possiblement conflictuelles²². Ces divergences sont particulièrement puissantes et mobilisatrices pour l'Église catholique, qui apparaît comme une société gouvernée par une affirmation continuelle et fortement instrumentée par la défense d'une tradition – prétendument – éternelle²³.

L'armature du réarmement politique engagé par l'appareil ecclésial catholique au XIX^e siècle repose largement sur le recours au thomisme. L'essence de cette « renaissance thomiste » est d'exprimer une volonté de puissance cléricale²⁴. Comme outil de domination parmi d'autres, le thomisme peut apparaître, en reprenant les formulations d'une analyse wébérienne de la tension entre le postulat éthique d'ordre du monde propre à la religion et la considération empirique/rationnelle du monde, comme une manière d'« extorquer le sacrifice explicite de l'intellect et limiter strictement le champ de la discussion rationnelle²⁵ ». Oubliée ou presque, la pensée de saint Thomas retrouve alors une utilité : elle est pour reprendre les mots de l'historien Émile Poulat, « comme le rêve d'une raison chrétienne se souvenant d'avoir été la norme de toute raison, la raison d'Église interjetée devant la raison d'État et la raison d'Église affirmée malgré la raison de la science²⁶ ». Le thomisme, avec sa vaste synthèse aux croisements d'innombrables savoirs, répond à la nostalgie de l'unanimité disparue depuis le

¹⁹ Pierre Bourdieu, Jacques Maître, « Avant propos dialogué », Jacques Maître, *L'Autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy, « Introïbo »*, Paris, Anthropos, 1994, p. V-XXII.

²⁰ Jacques Lagroye, *La Vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006, 304 p.

²¹ Jacques Lagroye et Michel Offerlé, *Sociologie des institutions*, Paris, Belin, 2010, 400 p.

²² Bernard Pudal, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, Paris, Presses de la FNSP, 1989, 328 p.

²³ Eric Hobsbawm, Terence Ranger (ed.), *The Inventing of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

²⁴ Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972.

²⁵ Max Weber, « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, p. 448-449.

²⁶ Émile Poulat, *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiosphère*, Paris, Cerf, 1986, p. 211-240.

Moyen Âge et à la quête d'un système qui intégrerait l'ensemble du savoir pour contenir la pluralité moderne des savoirs et des rationalités. Ce système de pensée, avec sa théorie du pouvoir indirect, offre des réponses pour déterminer les rapports de l'Église et de l'État, du magistère et des fidèles, sans séparer le politique et le spirituel et procure ainsi une véritable armature aux volontés de restauration d'une société chrétienne. C'est autant l'intérieur que l'extérieur de l'Église qui est concernée. Les circonstances conduisent à ériger saint Thomas « au rang de défenseur majeur de l'orthodoxie menacée, si ce n'est d'orthodoxie lui-même »²⁷. L'autoritarisme de cette restauration confirme ses dimensions politique et conjoncturelle. L'« exclusivisme thomisme²⁸ » devient la norme et le principe mêmes du travail philosophique, émanation d'une activité rationnelle, est nié. Dans ces conditions, les logiques d'adhésion des intellectuels aux règles institutionnelles – qui sont les supports incontournables de la ferveur croyante dont l'expression hors de l'Église n'est pas envisageable à cette époque –, s'activent sur un continuum qui se déroule sur deux axes. L'abscisse court de l'acceptation à la contestation des règles imposées dont le thomisme est la référence, tandis que l'ordonnée pourrait représenter les différents jeux possibles des accommodations envisageables de l'orthodoxie thomiste avec l'autonomie supposée du travail intellectuel (qui rend possible, par ailleurs, un dialogue avec les non-croyants, et une possible reconnaissance). Ces jeux avec les règles peuvent mobiliser individuellement ou en groupe. Ils peuvent se jouer à différents moments d'une carrière intellectuelle, mais aussi simultanément selon les arènes. Les combinaisons sont différentes selon les positions et les capitaux que les individus peuvent revendiquer. Ainsi, de toute évidence, être un prêtre ou un laïc, induit des ressources différentes, de même qu'évoluer dans les mondes philosophiques ou littéraires. Toutefois, les « identités » cléricales, d'écrivain ou de philosophe, pour reprendre ces exemples, connaissent elles aussi des degrés d'investissement qui s'étagent selon des systèmes de valeurs spécifiques dont les polarités positives ou négatives, valorisables ou pas, s'articulent selon les positions et les moments de la carrière. Le cas de Jacques Maritain est exemplaire de ce point de vue, car il permet d'explicitier les conditions d'exercice de la domination intellectuelle au sein du système ecclésial tel qu'il a pu évoluer durant les premières décennies du XX^e siècle.

Faire le poste en situation de domination spirituelle : comment devenir un intellectuel catholique ?

Jacques Maritain, dont on peut affirmer qu'il est devenu le philosophe thomiste le plus central du XX^e siècle, est un cas d'adhésion à l'institution qui concentre des caractéristiques rares de ce que peut être une union organique avec l'Église. La trajectoire de ce laïc est le plus souvent présentée comme celle d'un converti au catholicisme issu d'une famille éloignée de cette religion – devenu un promoteur de la pensée de Charles Maurras jusqu'à la condamnation papale d'une partie de l'œuvre de celui-ci à la fin de l'année 1926 –, puis un défenseur de la laïcité et de la démocratie. Sa réflexion continue sur le rôle (social) de l'Église catholique est souvent mise en avant, bien moins que le fil directeur de cette carrière croyante et

²⁷ Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, citation p. 39 (p. 38-65).

²⁸ Selon une formule de Maurice Blondel citée par Jean Lacroix, *La crise intellectuelle du catholicisme français*, Paris, Fayard, 1970, p. 16.

intellectuelle qui se caractérise par une constante subordination à l'institution (au moins jusqu'aux années 1930)²⁹. Né en 1882, Maritain est issu d'une famille de la bourgeoisie protestante, dotée en capital culturel, dont une figure importante est son grand-père maternel, l'homme politique républicain Jules Favre. La conversion au catholicisme de Maritain en 1906, sous plusieurs influences dont celle de Léon Bloy, est donc une rupture avec sa famille. Autant qu'avec le passé scientifique de Maritain qui avait entamé des études scientifiques qu'il n'achève pas et dont il s'éloigne en découvrant, sur la recommandation de Charles Péguy³⁰, la philosophie d'Henri Bergson. Les ruptures, et parfois les arrachements à une situation éloignée de la religion catholique peuvent constituer autant d'éléments décisifs dans la construction du rapport à l'institution qui est rejointe. On pourrait établir un continuum des facteurs *négatifs* – en quelque sorte des stigmates – qui une fois la conversion au catholicisme achevée mutent en autant de points valorisant le nouvel état et attachant d'autant plus solidement le sujet à l'institution³¹.

Au long de ces étapes vers le changement d'état que constitue la conversion, rapidement évoqué ici, Maritain est accompagné par Humbert Clérissac. Ce religieux dominicain demeure très marqué par son exil forcé en Angleterre au moment du combisme³². Comme ses condisciples Georges de Pascal, Jacques Vallée, Réginald Garrigou-Lagrange ou Jean Martial Dom Besse, Clérissac admire Maurras et voue une haine puissante au *monde moderne*, celui que certains textes officiels de l'Église définissent comme la « diagonale tragique » passant par la Réforme, l'idéalisme cartésien, les Lumières et encore l'individualisme qui renie l'origine religieuse du lien social (encyclique *Quanta Cura* et annexe *Syllabus*, 1864). Auprès de Jacques et Raïssa Maritain, entièrement possédés par leur nouvelle condition de croyants, il imprime une identique fermeté à toutes les facettes de sa direction, à commencer par l'inculcation spirituelle³³. C'est le dominicain qui impose aux deux néo-convertis l'étude de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin qui est pour Jacques Maritain une sorte de révélation : avec le thomisme, « L'intellect trouve sa patrie³⁴ » peut-il écrire. Enfin, sur le terrain politique, Clérissac conseille en 1911 l'adhésion à la pensée de Charles Maurras. Ainsi, la volonté de Jacques Maritain d'unir foi et raison se trouve exaucée. Bien après, pour se justifier, Maritain avance qu'il avait accepté cet engagement « par soumission à [s]on directeur », parvenant à se persuader « que cette décision faisait partie intégrante de tout ce que j'avais eu à accepter en rentrant dans l'Église³⁵ ». Comme souvent dans le parcours des néo-catholiques, formation doctrinale, théologique et politique se croisent intimement. Pour l'institution ecclésiale, en quête d'une représentation publique renouvelée dans le contexte de la « crise moderniste », les conversions d'apprentis intellectuels constituent la

²⁹ La position de Maritain vis-à-vis de l'Église ne devrait pas être dissociée de celle de sa femme Raïssa : ils sont tous deux des convertis et le prestige de Jacques Maritain – dans l'Église, pour de nombreux catholiques et dans les mondes intellectuels –, doit beaucoup à l'alliance nouée avec Raïssa Maritain. Si Jean-Luc Barré écrit une biographie croisée avec *Jacques et Raïssa Maritain, Les Mendians du ciel* (Paris, Stock, 1996, 566 p.), il n'interroge pas la construction croisée de ces deux carrières religieuses, intellectuelles et publiques.

³⁰ Robert Burac, René Mougel, *Péguy au porche de l'Église*, Paris, Cerf, 1997, 248 p.

³¹ L'état de converti nécessite toutefois de subir, de la part d'autres catholiques, une suspicion dont, quoi qu'il fasse, le nouveau croyant ou celui qui revient à la foi, ne se libère que difficilement.

³² Sur Clérissac (1864-1914) : André Laudouze, *Dominicains et Action française (1899-1940 - Maurras au couvent)*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1989, 272 p.

³³ Raïssa Maritain, *Les Grandes amitiés*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 400.

³⁴ Jacques Maritain, *Carnets de notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 92.

³⁵ Jacques Maritain, cité par Henri Massis, *Maurras et notre temps*, t. 1, Paris, La Palatine, 1951, p. 168.

démonstration de l'actualité du message catholique. En 1914, le jugement d'un évêque à l'occasion d'un entretien dans le quotidien *La Croix* est significatif de l'intérêt que des représentants de l'institution perçoivent pour l'activisme de Maritain. Pour sa part, le jeune philosophe trouve un poste inédit et à faire qui mobilise ses aspirations et lui procure une existence sociale.

« [Maritain] nous était inconnu, il y a quelques mois, et, dans nos rêves les plus ambitieux ou les plus invraisemblables, nous n'avions jamais imaginé la rencontre d'un jeune agrégé de l'Université, si distingué – ardent disciple de M. Bergson, autrefois – aujourd'hui bergsonien dégrisé et converti, – converti par Saint Thomas – et devenu thomiste jusqu'aux moelles, à mesure que son étude de la philosophie chrétienne devenait plus pénétrante et plus profonde. Pouvions-nous rêver le concours d'un compagnon d'armes mieux averti des positions de l'ennemi, et mieux préparé à soutenir la lutte contre "l'idole du jour" ?³⁶ »

En effet, Maritain proche de Bergson a rompu avec fracas avec son maître qui, un temps, avait pu le pressentir comme un successeur possible. On connaît la notoriété immense de l'auteur de *L'Évolution créatrice* (1907) dont les cours au Collège de France séduisent de jeunes apprentis philosophes, dont Maritain, qui les perçoivent comme l'arme de la lutte à mener contre le kantisme et le scientisme. Plus largement, on peut ajouter que la philosophie bergsonienne est une forme d'analyse intuitive de la crise des fondements des savoirs à cette période, que l'Église conteste par ailleurs avec l'exclusive thomiste. La pensée bergsonienne apparaît bien comme un danger, car elle accepte d'interroger les savoirs émergents³⁷. Dès cette période, Bergson est au sommet de sa discipline, mais aussi « l'objet d'une mode et d'un culte allant bien au-delà lecteurs spécialistes »³⁸. Ce succès est démultiplié par les polémiques qui naissent à son sujet, dont celle contre la nouvelle Sorbonne aux débuts des années 1910³⁹. Ainsi, en 1913, l'attaque brutale que Maritain porte avec un court essai intitulé *La Philosophie bergsonienne* et issu de cours donnés à l'Institut catholique de Paris, possède une portée particulière qui confirme la place prise par le jeune philosophe. Il est d'ailleurs salué par le pape Pie X en personne⁴⁰. La distance initiale à l'Église, le réseau prestigieux qu'objective ce parcours de conversion (de Bloy à Maurras) et les réajustements successifs que le converti accepte, et qui sont comme autant de sacrifices exigés par la conquête du nouvel état, confèrent à Jacques Maritain le rôle d'animateur de la « seconde renaissance thomiste », celle de l'anti-modernisme des décennies 1910 et suivantes⁴¹. Ceci sous le regard

³⁶ Mgr Albert Farges, *La Croix*, 2 décembre 1913, p. 4.

³⁷ Jean-Louis Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010, p. 254.

³⁸ Christophe Charle, « Henri Bergson », Jacques Julliard, Michel Winock (et al.), *Dictionnaire des intellectuels*, Paris, Seuil, 2002, p. 167-168.

³⁹ Philippe Soulez, Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, Paris, Flammarion, 1997, 384 p.

⁴⁰ Jacques Maritain, *Journal de Raïssa*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 22.

⁴¹ Réajustement qui peut s'inverser dans un autre contexte, celui des années 1950, où Maritain admet dans un courrier à Albert Béguin, avoir, en 1913, « vivement critiqué » Bergson, mais sans aller jusqu'à soutenir « une sanction de l'autorité religieuse » à l'encontre de son œuvre. Ce que les archives des années 1910 contredisent. Voir Éric Neveu, « Bergson et l'Index », *Revue de métaphysique et de morale*, 2003, 4, n°40, p. 543-551. Et François Trémolières, « Le dossier Jean Baruzi », « Le dossier Jean Baruzi », Jacques Prévotat (dir.), *Pie XI et la France. L'apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France*, Rome, École française de Rome, 2010, p. 269-281.

attentif de théologiens qui encadrent son action⁴². Propulsé « caution laïque⁴³ » du thomisme, le philosophe permet à la pensée de saint Thomas de pénétrer le champ intellectuel. Son ouvrage *Art et scolastique* (1921), deuxième étape après *La Philosophie bergsonienne*, de son apostolat dans les milieux intellectuels et artistiques, est un événement dans les cercles catholiques et au-delà. Pour l'essayiste Stanislas Fumet, il a été « le commencement du prestige de Jacques Maritain dans les milieux laïques » et une « passerelle » entre les jeunes philosophes qui le suivaient déjà et les artistes⁴⁴. Maritain perçoit la singularité de cette position, à l'intersection des injonctions de la plus haute hiérarchie ecclésiale, promotrice du thomisme, dont il est le relais vers les milieux intellectuels. En 1920, dans une lettre à un éminent théologien romain, Réginald Garrigou-Lagrange, il peut faire le constat des nombreuses sollicitations qui lui sont adressées et que « sa situation de laïc me permet d'atteindre un public qui sans cela ne serait jamais atteint. C'est un combat, c'est un assaut à mener, et P. Deh[au]⁴⁵ juge que je dois m'y donner à corps perdu, comptant sur la Providence pour me fournir les armes et les forces nécessaires. Car l'occasion est unique. » Selon lui, son rapprochement avec la ligue Action française de Charles Maurras, doté d'un puissant appareil de diffusion journalistique et éditorial, est l'autre élément clé de son action, car il lui donne « (...) la possibilité de faire sortir le thomisme du trou noir où l'enfermaient les [éditeurs catholiques] Beauchesne, Gabalda, etc., et de lui faire prendre rang sur le marché de la librairie mondiale et dans le monde « intellectuel » au même titre que la philosophie universitaire. » Les propositions faites par l'éditeur maurrassien montrent « que les actions de la scolastique sont en hausse. Et c'est par le grand public laïc, j'en suis de plus en plus persuadé, ce n'est pas par les séminaristes et par le clergé que se produira le déclenchement nécessaire⁴⁶. »

Cette médiation que Jacques Maritain incarne sur le marché de la pensée catholique, à son pôle clérical et officiel, mais aussi à destination des non-catholiques, relève d'un équilibre difficile – parfois impossible – à trouver. Des moments de crises, où sa légitimité est contestée, suggèrent l'instabilité de cette double fidélité que Maritain doit réaliser. Ainsi lorsqu'il accompagne certains écrivains vers la conversion, comme Jean Cocteau ou Joseph Delteil⁴⁷. La question des ressources sociales nécessaires afin de faire coexister les injonctions possiblement contradictoires de l'orthodoxie ecclésiale et de l'autonomie des règles de l'art (deux régulations mouvantes) reste à poser dans le détail. Les ajustements successifs, à un niveau *micro* ou *macro*, qu'exigent les prises de positions successives de Jacques Maritain sont exemplaires, car elles mêlent une autorité répartie dans différents domaines : théologique, philosophique, littéraire, artistique et politique. De l'un à l'autre, des transferts interviennent dont il faudrait, là aussi, examiner avec précision la nature et les variations dans

⁴² À l'instar de plusieurs dominicains influents et partisans intraitables du thomisme comme Humbert Clérissac, Thomas Pègues et Réginald Garrigou-Lagrange. Cf. Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une Génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999, p. 14.

⁴³ Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté, op. cit.*, p. 61.

⁴⁴ Stanislas Fumet, *Histoire de Dieu dans ma vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 234-235.

⁴⁵ Le Père Thomas Dehau (1870-1956), prédicateur dominicain, est un reconnu comme un grand connaisseur de l'œuvre de Saint-Thomas-d'Aquin.

⁴⁶ Lettre de Jacques Maritain à Réginald Garrigou-Lagrange, 8 février 1920 (Archives Jacques et Raïssa Maritain ; voir : <https://maritain.sharepoint.com/Pages/default.aspx>).

⁴⁷ Voir notamment Hervé Serry, « L'artiste et le sacré. Jacques Maritain et l'«Affaire de la Jeanne d'Arc» de Joseph Delteil », *Cahiers Jacques Maritain*, n°36, juillet 1998, p. 15-39 développé dans Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, op.cit., p. 304-327.

le temps. Maritain, dont on a donné une citation montrant les justifications de ses proximités avec Action française et Charles Maurras dont il sera un soutien actif (dans une situation d'hégémonie maurrassienne⁴⁸), sera aussi, à compter de la condamnation papale de la fin de 1926 un militant actif de la nouvelle position de l'Église qui, contre ses anciens alliés, marque la fin d'une ligne *politique* au profit d'une ligne spirituelle d'insertion sociale (qui acte encore l'affrontement direct avec l'idée républicaine)⁴⁹. Jacques Maritain est à la fois l'intellectuel catholique suffisamment doté (vis-à-vis des penseurs non catholiques) pour donner corps à la condamnation et celui qui, totalement lié à l'institution, accepte de lui obéir sans hésitation pour mettre en scène le reniement. Ce retournement d'adhésion s'insère tout particulièrement dans les recompositions des alliances de l'institution catholique, mais aussi dans une configuration intellectuelle nouvelle qui décroise les engagements catholiques (ce nouvel espace des possibles ouvre à Maritain, intellectuellement, des alliances nouvelles)⁵⁰. Ces réajustements successifs sont aussi portés par les difficultés croissantes que l'administration de l'Église rencontre pour organiser, de manière verticale, une subordination doctrinale des penseurs qui se revendiquent d'elle et/ou de la religion catholique. Dans l'entre-deux-guerres déjà, les possibles condamnations officielles (ou officieuses) pèsent progressivement moins sur la production intellectuelle relevant de la religion catholique. Des espaces se dégagent pour permettre l'apparition d'une parole intellectuelle catholique laïque en marge de l'Église, voire contestant celle-ci⁵¹.

En guise de conclusion, on peut avancer qu'à l'origine de la capacité de certains laïcs d'élaborer des prises de position structurées et plus ou moins systématiques, visant à ces réajustements successifs de leur position pour défendre la ligne officielle, mais aussi, pour défendre une logique de *renovation* ou de réorientation du discours de l'Église, il est nécessaire de porter son attention sur les renouvellements des conditions de socialisation⁵². Si ce type de facteur explicatif doit être replacé dans un ensemble plus large, dont les transformations globales du recrutement (ici du monde intellectuel et du monde sacerdotal⁵³), l'analyse des conditions d'une proximité ou d'une distance à l'institution gagne en objectivité, car elle sort des logiques discursives et d'une individualisation des choix opérés. Les éléments qui inclinent à la proximité ou à la distance peuvent permettre de distinguer l'action des individus. Ils peuvent aussi coexister à des moments successifs d'une carrière croyante,

⁴⁸ Hervé Serry, « Les revues intellectuelles et l'Action française après 1918. Hégémonie de la pensée maurrassienne et ajustements catholiques », Michel Leymarie, Jacques Prévotat (dir.), *L'Action française, culture, société et politique*, Lille, Presses du Septentrion, 2008, p. 336-346.

⁴⁹ Jacques Prévotat, *Les Catholiques et l'Action française : histoire d'une condamnation, 1899-1939*, Paris, Fayard, 2001, 742 p.

⁵⁰ Les croisements des parcours de Jacques Maritain, Georges Bernanos et François Mauriac, et les effets de champ dont ils participent sont à ce titre exemplaires. Sur Maritain, voir par exemple, Pierre Vidal-Naquet, « Jacques Maritain et les Juifs. Réflexions sur un parcours », en introduction de Jacques Maritain, *L'Impossible antisémitisme*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 9-57.

⁵¹ À l'instar d'*Esprit* par exemple, mais aussi des éditions du Seuil, fondées par l'abbé Jean Plaquevent en 1935. Voir Hervé Serry, *Aux origines des éditions du Seuil*, Paris, Seuil, 2015, 144 p.

⁵² Sur le modèle de ce que proposait Charles Suaud, *La Vocation. Conversation et reconversion des prêtres ruraux*, Minuit, 1978, 288 p.

⁵³ Voir au sujet des recompositions de l'encadrement ecclésial dont les effets sont décisifs : Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 350 p.

militante et/ou intellectuelle. On pourrait d'ailleurs imaginer dresser un tableau comparatif selon les périodes pour l'institution ecclésiale où l'on verrait quels types de moments singuliers autorisent ou pas des positions nouvelles. Par exemple, les incertitudes liées à la Révolution française ont suscité des formations sacerdotales « courtes » dont Félicité de Lamennais est un exemple. Le moment de l'expulsion des congrégations et les déplacements des séminaires à l'étranger notamment, a aussi été l'occasion d'un desserrement des normes de recrutement et de formation des clercs. Certains témoignages concernant les séminaires dans les années qui précèdent le Deuxième concile du Vatican et le moment de « mai-juin 1968 » pourraient ici aussi être mobilisés (dont les dominicains étudiés par Yann Raison Du Cleuziou)⁵⁴. On pourrait également, comme nous l'avons esquissé ici avec Maritain, décliner les trajectoires et les pratiques croyantes de figures paradigmatiques des années 1930 aux années 1960, comme Pierre Teilhard de Chardin, Marie-Dominique Chenu, Marc Oraison ou Emmanuel Mounier (dont la riche carrière mériterait des lectures moins *légendaires*). En croisant les modalités de la délégation à l'institution ecclésiale, on pourrait percevoir comment d'autres supports de négociation apparaissent, notamment arrimées sur une plus grande perméabilité des agents de l'institution ecclésiale à des savoirs liés aux sciences. En complément d'autres approches sur ces « transformations de l'autorité religieuse⁵⁵ », les mutations de la circulation des savoirs, et de la socialisation à ceux-ci, est un facteur clé dans la reproduction de la domination.

Résumé

Après la période 1880-1920 qui voit la raison républicaine consolider ses positions en France, les débats sur la place sociale de la religion catholique prennent une forme nouvelle des années 1920 aux années 1950. Le sentiment d'une mobilisation qui pourrait redonner à l'Église et ses lieux d'expression un pouvoir contesté s'affirme. Dans les milieux intellectuels, cette dynamique prend la forme d'une réflexion sur les relations des intellectuels laïques face à des clercs moins nombreux et dotés de moins de relais pour exercer leur autorité. Ce double mouvement est celui d'une montée en puissance de critiques engagées par les intellectuels catholiques à l'égard des formes de domination spirituelle traditionnelle. Il s'agit donc de s'attacher à voir comment des régimes d'argumentation sont mis en place pour repenser les modalités d'application du pouvoir ecclésial dans la sphère intellectuelle.

⁵⁴ Yann Raison du Cleuziou, « Quand une génération en cache une autre. Différenciations générationnelles et mobilisations réformatrices dans la Province dominicaine de France autour de Mai 68 », *Politix* 2011/4 (n° 96), p. 115-138 et « Éclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir : la Province dominicaine de France après Mai 68 », *Histoire@Politique* 2012/3 (n° 18), p. 97-114.

⁵⁵ Martine Cohen, Jean Joncheray, Pierre-Jean Luizard (dir.), *Les Transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2004, 282 p.