



HAL
open science

Etienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. Etienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne. Revue Thomiste, 1999, 99, p. 497-516. hal-03376999

HAL Id: hal-03376999

<https://hal.science/hal-03376999>

Submitted on 1 Nov 2021

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.

Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne¹

par fr. Henry Donneaud o.p.

Étienne Gilson et Maurice Blondel prirent l'un et l'autre une part active au débat sur la philosophie chrétienne qui battit son plein entre 1931 et 1933. Ils en furent même parmi les principaux protagonistes. Ils s'y opposèrent l'un à l'autre en des termes très antagonistes. Et pourtant, malgré ces divergences profondes, un constat s'impose d'emblée : aucune discussion réelle ne put avoir lieu entre les deux philosophes. S'il y eut alors un riche débat sur la « philosophie chrétienne », s'ils y jouèrent l'un et l'autre un rôle majeur, ils ne purent parvenir à débattre ensemble. La discussion entre eux deux sur ce sujet se résume presque à un non-événement.

Bien des points, pourtant, auraient pu les rapprocher. Tous deux laïcs, formés dans l'université d'État au sein de laquelle ils menèrent leur carrière, ils illustrent ensemble l'émergence des « théologiens en veston », c'est-à-dire l'arrivée puissante et déterminée, au cœur de la vie intellectuelle catholique, d'intellectuels laïcs. Loin de sortir du sérail clérical, ils se sont formés à la réflexion philosophique de manière indépendante. Ils ont construit par eux-mêmes, patiemment, leur itinéraire intellectuel, aussi libres que possible, pour des catholiques pratiquants, des contraintes cléricales et confessionnelles.

Ils auraient pu se rejoindre, au moins négativement, par des positions contraires qu'ils auraient chacun défendu face à un même problème : ainsi Gilson partageait-il avec Bréhier un terrain commun sur lequel les deux professeurs à la Sorbonne pouvaient s'opposer. Il n'en fut rien entre Gilson et Blondel. Curieusement, ils s'accordaient sur une commune réponse de principe, affirmative, à la question : la notion de philosophie chrétienne est-elle pertinente ? Pourtant, entre eux deux, l'incompréhension fut radicale dès le début de la controverse. Leur désaccord n'était pas terme à terme ; il prenait sa source dans deux problématiques différentes, plus exactement dans deux conceptions de la philosophie qui ne parvinrent pas à se rencontrer.

C'est cette absence de débat entre les deux hommes, au cœur d'une mêlée pourtant riche et animée, que nous voudrions tenter d'expliquer².

Aux origines du débat sur la « philosophie chrétienne »

La présentation classique

Le débat trouverait son origine chez Émile Bréhier, en particulier dans le chapitre de son *Histoire de la philosophie* consacré à la fin de l'antiquité et au Moyen Âge, publié en 1927³. Analysant les rapports entre hellénisme et christianisme, Bréhier croyait pouvoir constater la stérilité philosophique du christianisme, c'est-à-dire à l'absence de tout apport proprement

¹ Texte issu d'une communication prononcée au colloque *Apologétique et théologie fondamentale* tenu à Aix-en-Provence les 9 et 10 octobre 1997.

² Sur le débat autour de la notion de « philosophie chrétienne », la meilleure synthèse reste à ce jour celle de André Henry, « La querelle de la philosophie chrétienne. Histoire et bilan d'un débat », dans « Philosophies chrétiennes », *Recherches et débats*, 10, Paris, Fayard, mars 1955, p. 35-68. Nous en partageons l'essentiel des conclusions.

³ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, 2^e fascicule, Paris, Félix Alcan, 1927.

chrétien à la pensée rationnelle. Il en déduisait la non-pertinence de la notion de philosophie chrétienne, contradictoire en elle-même. C'est cette conclusion non plus seulement historique, mais bien doctrinale qu'il exposa dans un article remis à Xavier Léon, pour la *Revue de métaphysique et de morale* durant l'été 1930 et publié au printemps suivant⁴. Le christianisme, ensemble de mystères fondés sur la révélation, ne saurait intervenir dans la philosophie, œuvre de pure raison, à peine de la dénaturer. Il y a incompatibilité de principe entre les deux ordres ; voilà pourquoi « on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne⁵ ».

C'est en réponse à cette dénégation que certains, parmi les plus notoires les intellectuels chrétiens, particulièrement les philosophes, auraient pris la défense de la « philosophie chrétienne ». Ainsi seraient nées les réactions de Jacques Maritain, Étienne Gilson et Maurice Blondel, toutes trois concordantes dans leur souci de garder un sens légitime à cette notion mise à mal par Émile Bréhier.

Cette présentation rapporte l'initiative de l'offensive à Bréhier et cantonne nos trois philosophes catholiques dans un rôle plutôt défensif, ou apologétique. Henri Gouhier, sans la prendre à son compte, la résume bien dans cette formule : « On serait tenté de dire : au commencement était le chapitre écrit par Émile Bréhier à la fin du second fascicule du tome I de son *Histoire de la philosophie*⁶ ». Henri de Lubac, dès 1936, en fit un usage qui contribua beaucoup à la canoniser, puisqu'il présentait les interventions de Maritain, Gilson et Blondel comme « les trois principales réponses » à la « thèse radicale » de Bréhier⁷.

Un débat principalement gilsonien

Nous ne craignons pas de donner une interprétation différente du sens des événements. Le problème de la philosophie chrétienne, loin de n'intéresser Gilson qu'en réaction à Bréhier, avait au contraire constitué le pivot de sa réflexion tout au long de la décennie précédente. C'est autour de cette problématique, en effet, qu'il a bâti l'essentiel de son œuvre des années 1920, de manière indépendante et bien antérieure à Bréhier.

Au point de départ, et à l'encontre d'une occultation systématique de cette période dans les enceintes universitaires, l'historien Gilson entendait prouver que le Moyen Âge a produit d'authentiques philosophies. Dans les deux premières éditions du *Thomisme* (1919 et 1922) comme dans le chapitre « La signification historique du thomisme » des *Études de philosophie médiévale* (1921), il montre comment saint Thomas d'Aquin a non seulement dégagé mais mis en œuvre une notion authentiquement rationnelle, et donc moderne, de la philosophie. Passant à l'étude de *La philosophie de saint Bonaventure* en 1924, il ne craint pas d'affirmer que le docteur franciscain, quoique refusant l'idée d'une philosophie purement rationnelle, a tout de même fait œuvre de philosophe en sachant déployer une spéculation rationnelle à l'intérieur de la foi. De retour à saint Thomas avec la troisième édition du *Thomisme* en 1927, il affirme que sa philosophie, aussi purement rationnelle fût-elle dans son essence, ne saurait aucunement se comprendre en dehors du cadre théologique qui la suscite,

⁴ Émile Bréhier, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 38, avril-juin 1931, p. 133-162.

⁵ *Ibid.*, p. 162. Cette comparaison, déjà reprise par Blondel dans la *Lettre* de 1896, provient de Feuerbach, dans son essai contre la philosophie hégélienne *Philosophie und Christentum* (1839), *Sämtliche Werke*, VII, Stuttgart, 1960, p. 53.

⁶ Henri Gouhier, *Étienne Gilson. Trois essais*, Paris, Vrin, 1993, « Étienne Gilson et la notion de philosophie chrétienne », p. 36. [Note de l'éditeur : voir aussi la récente biographie de Gilson : Florian Michel, *Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Vrin, 2018].

⁷ Henri de Lubac, « Sur la philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat », *Nouvelle revue théologique*, 63, 1936, p. 225-253 (226-227).

la porte et la finalise. *L'Introduction à l'étude de saint Augustin* (1929) marque la dernière des grandes monographies qui jalonnent cette recherche : en montrant dans l'œuvre d'Augustin la présence d'une authentique « philosophie chrétienne », Gilson battait en brèche la thèse selon laquelle saint Thomas aurait été le premier et le seul penseur chrétien à faire vraiment œuvre de philosophe.

Derrière ces analyses historiques, Gilson creusait en fait une réflexion proprement doctrinale sur la notion même de philosophie. On ne peut, selon lui, refuser aux grands penseurs de la chrétienté médiévale la qualité de philosophes qu'en vertu de l'*a priori* selon lequel raison et foi ne sauraient s'épanouir que parfaitement séparées l'une de l'autre. Si au contraire on accepte une notion plus ouverte de la philosophie, rien n'interdit de reconnaître une œuvre philosophique à l'intérieur même de l'*intellectus fidei*. Le philosophe Gilson fait servir ses armes d'historien à une critique de la « philosophie séparée » et, inversement, à une promotion de l'idée de « philosophie chrétienne ». Ainsi, au seuil des années 1930, Gilson travaillait à nouer une véritable synthèse sur le sujet : tel était le propos des « Gifford Lectures » qu'il préparait durant l'été 1930 et qui aboutiront à *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932).

C'est dans ce contexte que, à l'automne 1930, Gilson suggéra à Xavier Léon de consacrer une séance de la « Société française de philosophie » au thème de la « philosophie chrétienne ». Lui-même ne connaissait pas l'article de Bréhier qui ne paraîtra qu'au printemps 1931. La séance se déroula le 21 mars 1931. Gilson, pour défendre la pertinence de la « philosophie chrétienne » contre Bréhier, y était assisté de Maritain.

L'audience de ce débat devint rapidement considérable mais, curieusement, beaucoup plus dans les milieux catholiques que chez les « notables » de la « République universitaire ». Signe de ce glissement, la discussion trouva son autre sommet lors de la seconde journée d'études de la « Société thomiste » tenue à Juvisy le 11 septembre 1933. Les principaux contradicteurs de Gilson, alors, ne furent plus les tenants du rationalisme pur, mais tous ceux des philosophes catholiques qui contestaient eux aussi la notion de « philosophie chrétienne » au motif qu'elle risquait de porter atteinte à la pureté rationnelle de la philosophie (Pierre Mandonnet, les lovanistes comme Fernand van Steenberghen, l'abbé Penido).

Nous retrouvons ainsi les deux principales familles d'adversaires que Gilson n'avait cessé de provoquer tout au long des années 1920 : les rationalistes purs et plus encore les néo-scolastiques partisans de la « philosophie séparée ». Quoique divisés fondamentalement par la foi chrétienne, ces deux types d'adversaires partageaient une commune conception de la philosophie comme œuvre de la pure raison. Dès *La philosophie de saint Bonaventure* (1924), Gilson les associait dans un même parti-pris « dogmatique » que lui-même se faisait fort de contester, n'hésitant pas à dénoncer certaines dérives rationalisantes du néo-thomisme⁸. Cela lui valut, dès ce moment-là, une profonde défiance de la part du père Pierre Mandonnet, le principal auteur de la thèse historiographique selon laquelle l'augustinisme médiéval n'aurait jamais su s'élever au rang d'une véritable philosophie et que seul le thomisme y serait parvenu.

Tout laisse à penser que, lors de la séance du 21 mars 1931 qui ouvrit officiellement le

⁸ Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924, p. 387 : « Il se pourrait qu'une certaine conception de la philosophie scolastique en particulier fût à l'origine des jugements portés sur l'augustinisme médiéval. Envisagée du point de vue rationaliste de la philosophie moderne, la doctrine de saint Bonaventure apparaît, en effet, comme la plus médiévale des philosophies du Moyen Âge. [...] Si la philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne et, de ce point de vue, il n'est que juste de la traiter exactement comme si elle n'existait pas ; mais il faut du moins se rendre compte qu'il s'agit là d'un point de vue dogmatique et ne pas le choisir comme point de vue historique ; le jugement de valeur doit suivre la définition des faits, il ne doit pas s'y substituer. »

débat, Gilson ne se connaissait pas d'autres adversaires que ces tenants du rationalisme philosophique. Contre ces derniers, il plaide en faveur d'une conception plus réaliste, plus concrète, plus ouverte aux facteurs religieux. C'est alors qu'intervint Blondel.

L'intervention de Blondel

L'entrée de Blondel dans le débat de la « philosophie chrétienne », au moins dans sa cause prochaine, se présente bien comme une réponse. Avant tout, pourtant, comme une réponse à Gilson. Conformément aux statuts de la « Société française de philosophie », Blondel reçut un pré-argumentaire de Gilson et, ne pouvant assister à la séance parisienne du 21 mars, rédigea à la hâte un premier texte qui y fut lu publiquement. Après la séance, Xavier Léon communiqua à Blondel l'exposé de Gilson. Le philosophe d'Aix rédigea alors, au cours de l'été 1931, un deuxième texte, beaucoup plus incisif et directement critique envers Gilson. C'est cette nouvelle version qui fut publiée en annexe du compte rendu officiel de la séance⁹. Gilson, qui se trouva privé du moyen de répondre aux objections de Blondel, n'apprécia pas du tout ce procédé, selon lui contraire aux bons usages. Il en garda envers le philosophe d'Aix un ressentiment durable, définitif même, puisqu'il refusa dès lors toute discussion directe avec lui¹⁰.

C'est dans un second temps, durant l'été 1931, que Blondel répondit également à Bréhier. Cette réaction s'explique plus naturellement, dans la mesure où ce dernier, dans son article paru au printemps, épinglait directement sa propre position. Il la présentait, en effet, comme la dernière en date des vaines tentatives pour constituer une philosophie chrétienne ; il n'y voyait finalement qu'une espèce d'apologétique. L'article de Blondel parut dans la livraison d'automne de la même revue qu'animait toujours Xavier Léon¹¹.

Si pourtant Blondel rejoignit ce double débat, ce n'est pas seulement pour s'y être senti attaqué et pour répondre. C'est que le problème en question, – celui de la possibilité d'un rapport intrinsèque de la philosophie et du christianisme, – était sien depuis près de quarante ans. Le cœur de sa réflexion, depuis au moins *L'Action* de 1893 et la *Lettre* de 1896, portait directement sur l'élaboration d'une notion de la philosophie à la fois pleinement autonome, naturelle et humaine, en même temps qu'ouverte de l'intérieur, à travers les requêtes les plus profondes de la nature humaine, au don surnaturel du christianisme. Cette très ancienne familiarité explique d'ailleurs la manière dont Blondel choisit, toujours durant l'été 1931, d'apporter une contribution plus développée au débat qui venait de s'engager : il réunit, en un *Cahier de la nouvelle journée*, à la fois des textes déjà rédigés qui réactualisaient et affinaient sa thèse fondamentale, et un nouveau plaidoyer contre Gilson et Bréhier¹². Il ne manqua pas, au seuil de ce volume, de rappeler que ce terrain était sien depuis sa jeunesse :

Vous me demandez de résumer, de rééditer les essais où, depuis mon adolescence, j'ai constamment poursuivi une seule et même entreprise, celle d'assurer la distinction formelle et l'union réelle de la philosophie la plus normalement développée et du Catholicisme le plus authentiquement défini et vécu en ses surnaturelles exigences : bref, à travers des occasions et des

⁹ « La Notion de philosophie chrétienne », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31, mars-juin 1931. Le pré-argumentaire puis l'exposé de Gilson se trouvent p. 37-49 ; la lettre de Blondel, « La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie ? », p. 86-92. Désormais abrégé : *BSFP*.

¹⁰ Sur cet incident, voir Laurence K. Shook, *Étienne Gilson*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, p. 198-201.

¹¹ Maurice Blondel, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 38, octobre-décembre 1931, p. 599-606.

¹² Maurice Blondel, « Le problème de la philosophie catholique », *Cahiers de la nouvelle journée*, 20, Paris, Bloud & Gay, 1932.

explorations diverses, mon dessin a toujours été, ainsi que vous l'aviez bien interprété, de savoir si la *Philosophie catholique* est possible, à quelles conditions, sous quelle forme et avec quelles réserves¹³.

Voici donc comment nous pensons pouvoir résumer le cadre du débat. Loin d'intervenir en pionnier sur ce terrain de la philosophie chrétienne, Bréhier ne fait qu'y rejoindre Blondel et Gilson qui y travaillaient depuis bien plus longtemps que lui, chacun de son côté et selon des problématiques toutes différentes, avec pourtant la même conviction qu'il s'agissait d'une question décisive quant à la nature même de la philosophie¹⁴. Les déclarations provocantes de Bréhier, entre 1927 et 1930, ne réussirent pas à mettre le feu aux poudres. C'est autour de Gilson et de la séance de la « Société française de philosophie » que la querelle se cristallisa, selon une configuration fort complexe : alors que Gilson croyait maîtriser le débat en cernant bien ses adversaires (rationalistes purs comme Bréhier et néo-scolastiques partisans de la philosophie séparée comme Mandonnet et les Lovanistes), Blondel en ouvrit un autre. Gilson, qui ferrailla avec gouaille et vigueur contre ses premiers adversaires, se refusa d'entrer dans cette nouvelle dispute latérale, à la fois par incompréhension des propos du philosophe d'Aix et par mécontentement envers ses manières de faire. C'est pourquoi il choisit lui-même de se taire. Il ne répondit pas à Blondel, sinon par un silence à peu près total. La discussion entre les deux hommes tourna court, et ne reprit jamais jusqu'à leur mort.

Les thèses en présence

Gilson

Contrairement à ce qu'en dira Blondel, le propos de Gilson, dans son exposé à la « Société française de Philosophie », n'était pas d'abord historique, mais bien spéculatif : non pas regarder si des systèmes se sont présentés comme des « philosophies chrétiennes », mais déterminer si la notion même de « philosophie chrétienne » est possible, pensable, non-contradictoire en soi, et si oui, comment la définir. Pourtant, en historien, Gilson procède par opposition à deux antitypes concrets, l'un et l'autre trop partiels : les adversaires de la notion de philosophie chrétienne et ses défenseurs historiquement attitrés.

Il présente d'abord les trois types de contestation de la notion de philosophie chrétienne¹⁵ : celle du « théologisme pur » qui ne concède à la raison philosophique aucune place légitime dans l'organisme chrétien (saint Pierre Damien) ; celle du « rationalisme pur » pour lequel la rationalité philosophique est seule source de vérité, à l'exclusion de toute influence révélée ; celle de « certains néo-thomistes » qui, sans nier les droits supérieurs de la foi, « acceptent la position rationaliste du problème » en affirmant que la philosophie, en tant que telle « ne doit rien qu'à la raison ». Puisque la première position a disparu depuis longtemps, nous retrouvons ici les deux adversaires classiques de Gilson, Bréhier et Mandonnet.

¹³ Maurice Blondel, « Le problème de la philosophie catholique », art. cit., p. 5.

¹⁴ André Henry, art. cit., p. 36-37, a bien compris qu'Étienne Gilson avait préparé le terrain du débat au moins en même temps qu'Émile Bréhier. Mais il ne montre pas comment Maurice Blondel y travaillait lui aussi depuis longtemps. Géry Prouvost, « Les relations entre philosophie et théologie chez É. Gilson et les thomistes contemporains », dans « Étienne Gilson. Études et documents », *Revue thomiste*, 94, juillet-septembre 1994, p. 413-430 (423), relève lui aussi l'antériorité gilsonienne, à propos de « la préface de la 3^e édition du *Thomisme* (1927), où Gilson – avant la querelle avec Bréhier – définit le statut historico-philosophique de la “philosophie chrétienne”. »

¹⁵ *BSFP*, p. 37-38 (pré-argumentaire) et 40-43 (exposé). L'exposé oral de Gilson reprend en effet le plan du pré-argumentaire, en le développant abondamment.

Viennent ensuite les défenseurs attirés de la notion de philosophie chrétienne, avec ce que Gilson appelle « la protestation de la tradition augustinienne¹⁶ ». Il en présente trois niveaux : Augustin lui-même, pour qui le christianisme est la vraie philosophie, d'autant plus rationnelle que chrétienne ; plusieurs augustiniens pour qui la « philosophie chrétienne est celle d'Augustin, par opposition à celle de S. Thomas, que gâte le païen Aristote » ; certains, enfin, pour qui la philosophie chrétienne se caractérise par son souci d'impliquer l'homme « dans son état concret », d'y inclure la vie religieuse et « l'expérience de l'homme chrétien ».

Gilson marque ensuite les limites de cette dernière conception¹⁷ : d'une part, elle identifie trop, au risque de les mélanger, l'ordre de la raison et celui de la révélation ; d'autre part, « elle se refuse d'analyser le concret en concept, c'est-à-dire d'en donner la seule traduction philosophique concevable ». Non seulement confusion des deux ordres, mais refus de principe de recourir au concept pour en expliquer la différence. Si la notion de philosophie chrétienne, dans une telle perspective, ne pose pas de problème, c'est que le concept de philosophie n'y est pas préservé dans sa pureté formelle.

Gilson propose finalement sa solution¹⁸ : « ramener le problème sur le plan de l'histoire » et regarder si, concrètement, la révélation n'a pas été « génératrice de raison ». La notion de « philosophie chrétienne », alors, correspondrait non pas à une « essence pure », mais à « une réalité historique complexe », c'est-à-dire à l'ensemble des systèmes philosophiques qui ont bénéficié de l'influence de la révélation pour se constituer dans leur rationalité.

Gilson renvoie ainsi dos-à-dos les deux antitypes. Tant les néo-thomistes partisans de la philosophie séparée que les augustiniens voient chacun une part de la vérité, mais occultent l'autre. Les premiers refusent à tort la notion de philosophie chrétienne par négligence du concret, par inattention intellectuelle à la fécondité historique de la foi sur la raison ; ils ont par contre raison de défendre « la distinction formelle de l'ordre philosophique et de l'ordre religieux », car la philosophie, par essence, cesserait d'être elle-même si elle devenait théologie. Les seconds, au contraire, sentent très justement la nature concrète de la « philosophie chrétienne », l'imbrication réelle des deux ordres, mais leur méfiance envers le concept risque de les conduire à trahir l'essence rationnelle de la philosophie. Toute la position gilsonienne de la philosophie chrétienne, telle qu'il travaillait alors à la formaliser, consiste à unifier ce que l'une et l'autre position contiennent de vérité : « Les deux ordres restent distincts, bien que la relation qui les unit soit intrinsèque ».

La position de Gilson s'appuie en fait sur la différence entre « notion » et « essence ». S'il ne peut pas exister une « essence » ou un « concept unifié » de la philosophie chrétienne, c'est en raison de la distinction formelle des concepts de christianisme et de philosophie, hétérogènes l'un à l'autre dans leur essence formelle, – ce que les « néo-thomistes » garantissent à juste titre contre les « augustiniens ». Le réel, cependant, ne s'épuise pas dans des concepts ; il est fait d'êtres concrets, de sujets historiquement existants (ce que l'augustinisme a toujours « vivement senti »). Il est tout à fait possible et normal que, pour définir un être concret, à travers une « notion », s'impose le recours à deux concepts. Il s'agit pourtant bien d'une définition formelle, et non d'un simple empirisme historiciste : deux essences peuvent s'unir en une notion intelligible, celle de « philosophie chrétienne » exprimable en concepts et qui ne se résume pas à un agglomérat purement extrinsèque de systèmes historiquement distincts.

Parce que la philosophie et la religion n'existent pas, il n'existe que des hommes religieux et

¹⁶ *Ibid.*, p. 38 et 43-46.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38-39 et 46-48.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39 et 48-49.

philosophes ; et de même que l'unité de ces sujets ne nous interdit pas de les analyser en concepts distincts, la distinction de ces concepts ne nous interdit pas de les rapporter à l'unité de leurs sujets. Seulement, en pareil cas, nous ne saurions prétendre exprimer le réel par un seul concept ; il nous en faut au moins deux, contenus dans une seule notion qu'ils intègrent¹⁹.

Les « néo-thomistes », hypostasiant les concepts, n'admettent pas l'existence réelle de la philosophie chrétienne ; les « augustinien », fixés sur le concret, tendent à oublier la distinction formelle des concepts de philosophie et de christianisme.

C'est ici que Gilson fait explicitement intervenir Blondel, en le présentant comme l'un de ces « augustinien » défiants envers les concepts²⁰. Alors que les « néo-thomistes » sacrifient le concret sur l'autel des concepts, Blondel avec sa « sa critique de la connaissance notionnelle » ruine toute analyse intelligible du concret en refusant de s'élever au niveau du concept pur, sans lequel il est pourtant impossible de rendre raison du réel. Contre Blondel, Gilson n'omet pas de recourir à son humour, si facilement ravageur :

On invite la pensée à baigner dans le réel et, certes, rien n'est rafraîchissant comme un bain, mais on ne vit pas dans une baignoire. L'inconvénient des philosophies de ce genre, ce n'est pas d'entrer dans le concret, mais de refuser d'en sortir. Toute critique du concept qui conclut à sa suppression conclut par là même à la suppression de la philosophie, au lieu que la sagesse consisterait plutôt à revenir sans cesse au réel pour l'exprimer de plus en plus adéquatement en concepts²¹.

Dès lors qu'on ne préserve pas la capacité du concept à traduire de manière parfaitement adéquat les essences formelles qui font que le réel est ce qu'il est, on s'interdit de parvenir à la connaissance intelligible de ce réel. Ainsi, laisse entendre Gilson, la philosophie blondélienne de la connaissance rend caduque de l'intérieur la notion de philosophie chrétienne, dans la mesure où elle ne préserve pas les vérités formelles spécifiques de la philosophie et du christianisme. À l'inverse des « néo-thomistes » qui s'interdisent d'atteindre le réel concret en s'enfermant dans de pures essences qui, en rigueur de terme, n'existent pas.

La réaction de Blondel

La réaction de Blondel fut cinglante et sévère. Elle comporte trois reproches de fond adressés à la thèse de Gilson.

Conceptualisme. – Gilson s'enfermerait en prisonnier dans une philosophie du concept : « Il semble que M. Gilson reste fidèle au culte des concepts humains jusqu'à faire abstraction de leur déficience à la fois congénitales et acquise²² ». Il ne parviendrait pas à se défaire du préjugé selon lequel « les doctrines philosophiques, si diverses qu'elles puissent être, visent en somme à se fermer en systèmes clos, suffisants et exclusifs ; ces systèmes s'organisent et se terminent en concepts, et tout ce qui ne réussit pas à être érigé en concepts répugne à la philosophie²³ ».

La persistance de ce préjugé se manifeste, selon Blondel, dans la manière dont Gilson, malgré les apparences, partage avec les défenseurs néo-thomistes de la philosophie séparée la

¹⁹ *BSFP*, p. 47.

²⁰ Il n'est pas impossible que la seconde version du texte de Blondel ait été suscitée en lui par cette mention explicite de son nom, absente dans le pré-argumentaire qu'il avait reçu en mars, avant la séance.

²¹ *BSFP*, p. 47.

²² Maurice Blondel, « Le problème de la philosophie catholique », art. cit., p. 130.

²³ *BSFP*, p. 87-88.

certitude que la notion de philosophie chrétienne ne peut pas avoir de légitimité au point de vue formel d'une essence pure : la philosophie, lit Blondel chez Gilson, ne peut pas être essentiellement chrétienne, car il appartient à l'essence de la philosophie de pouvoir boucler sur elle-même, au moyen de concepts purement rationnels, en restant formellement indépendante de l'ordre religieux.

Blondel revendique donc l'existence d'une « essence » de la philosophie chrétienne, contre Gilson qui en serait empêché par son conceptualisme. Le culte des concepts abstraits obligerait ce dernier à sacrifier l'essence réelle de la philosophie chrétienne.

Historicisme. – Ce conceptualisme fermant la voie à un concept formel de philosophie chrétienne, Gilson chercherait, selon Blondel, une échappatoire sur le terrain historique. Il tomberait alors dans « l'historicisme ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'il réduit la notion de « philosophie chrétienne » à un agrégat de systèmes juxtaposés les uns à côté des autres :

Gilson n'admet pas *une* ou *la* philosophie chrétienne ; il considère des systèmes plus ou moins christianisés ou juxtaposés dans l'histoire comme des concepts clos, chacun en son ordonnance historique et précaire. O historicisme ! Je gémis d'avoir à répondre, privé, non seulement de mes yeux, mais de ma tête²⁴.

S'interdisant de donner une définition proprement formelle et dogmatique de la philosophie chrétienne, Gilson, quoiqu'il en dise, n'établit aucun lien « intrinsèque » entre la philosophie et le christianisme. Il constate l'existence *de* philosophies chrétiennes, historiquement constituées par un apport extrinsèque reçu du christianisme ; il ne peut pas formaliser la notion de *la* seule et unique philosophie chrétienne, celle qui a pour principe constitutif la reconnaissance de son « insuffisance » :

C'est cette seconde thèse [la philosophie qui se reconnaît normalement incomplète], philosophiquement définissable et soutenable, qui, sans procéder d'une révélation, est seule en accord spontané et profond avec le christianisme. Si l'on n'a pas distinctement aperçu cette thèse, si on la confond avec l'autre alternative précédemment indiquée [les philosophies qui visent à se fermer en système clos], si on la repousse plus ou moins implicitement, il n'est plus surprenant qu'on juge impossible un concept intrinsèque, une essence pure de la philosophie chrétienne ; car cette philosophie a précisément pour principe, pour objet, pour effet, d'exclure ce présupposé dont la plupart des systèmes, même à leur insu, sont pénétrés²⁵.

Selon Blondel, Gilson déchoit en quelque sorte de sa mission propre de philosophe qui serait de fournir « un concept intrinsèque, une essence pure de la philosophie chrétienne ». Il verse dans l'historicisme par incapacité à entrer dans l'authentique conception de la philosophie, celle qui travaille à se creuser plutôt qu'à se remplir de concepts.

Concordisme. – À quoi aboutit cette démarche historiciste ? Non seulement à rapprocher artificiellement et de manière extrinsèque les domaines philosophiques et chrétiens, mais surtout à altérer la pureté respective de chacun d'eux. Si le grief d'historicisme montre comment la philosophie ne parvient pas à être formellement et intrinsèquement unie au donné chrétien, en la laissant à sa pure séparation, le reproche de concordisme épingle, sous la plume de Blondel, le risque inverse et non moins dangereux de mélange et de confusion des ordres.

²⁴ Lettre à Auguste Valensin du 17 mars 1931, citée dans *Lettres de Monsieur Étienne Gilson au P. Henri de Lubac*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 95, n. 23.

²⁵ *BSFP*, p. 88.

Là aussi, le conceptualisme déroulerait ses conséquences néfastes. Dès lors que l'on réduit la philosophie à une entreprise de construction conceptuelle, on présente la philosophie chrétienne comme la réception, par la raison philosophique, d'un ensemble de concepts reçus du christianisme et qui passeraient mécaniquement d'un ordre à l'autre. Double, selon Blondel, est le risque d'un tel « concordisme ambigu d'idée bâtarde²⁶ », d'un tel « parasitisme philosophico-religieux²⁷ » : d'une part naturaliser les données chrétiennes « en les dépouillant forcément de leur originalité surnaturelle », car la philosophie tend à tout « transsubstantier », « transvaluer » en sa propre essence naturelle ; d'autre part, au contraire, si l'on a souci de ne pas altérer le caractère surnaturel des données chrétiennes, introduire dans la rationalité philosophique des « épines incurablement blessantes », c'est-à-dire des corps extrinsèques à sa spontanéité immanente.

Essai d'interprétation

Enregistrons d'abord les apparences de points communs par lesquelles, théoriquement, les deux pensées auraient pu se rejoindre. Nos deux auteurs affichent un même refus de la « philosophie séparée ». Tous deux entendent tout aussi fermement préserver l'autonomie de chacun des deux ordres à l'encontre de tout confusionnisme : spontanéité et élan proprement rationnel de la philosophie, pureté et transcendance du donné chrétien.

Étrangement, ils s'accusent mutuellement d'enfreindre ces deux exigences. Selon Blondel, Gilson érige indûment la philosophie en domaine clos et séparé, en même temps qu'il œuvre à la confusion matérielle des deux ordres. Selon Gilson, Blondel ruine la distinction formelle des deux ordres en privant la philosophie de sa capacité à exercer par elle-même son empire sur le réel intelligible naturel.

Comme nous l'avons déjà suggéré, nous nous trouvons en présence de deux problématiques radicalement étrangères l'une à l'autre. Seul point commun de ce débat, entre les deux hommes : la formule verbale « philosophie chrétienne ». Ne mettant pas la même réalité sous la notion de philosophie, ils ne parviennent pas à s'entendre, ni même à se comprendre.

Le fait est patent dans le cas de Blondel. Toute sa critique de la thèse gilsonienne repose sur sa propre conception de ce qu'il appelle la « philosophie catholique ». Ce qu'il reproche à Gilson, ce n'est rien moins que de ne s'être pas rallié ou de n'avoir pas redécouvert par lui-même sa thèse personnelle d'une philosophie de l'insuffisance.

Gilson ne saurait admettre le grief de conceptualisme, alors qu'il proclame haut et fort que la vérité du réel gît dans le concret, même si ce concret ne peut être adéquatement atteint que par la médiation des concepts. Il n'y échappe plus, par contre, si la vérité fondamentale de la philosophie, son « concept défini », sa « fonction spécifique »²⁸ de « philosophie pure » ou « essentielle »²⁹ doivent résider dans le dynamisme de l'évidement, dans l'affirmation sans cesse creusée d'une insuffisance congénitale et d'une nécessaire ouverture à un surnaturel naturellement désiré et naturellement inaccessible. Gilson, c'est trop clair, ne partage pas la position blondélienne de la philosophie ainsi exprimée :

N'a-t-on pas méconnu que la plus haute vérité philosophique ce n'est pas l'affirmation d'un plein, d'un solide, mais celle d'une déficience, d'un besoin, d'une attente, d'un vide qui n'a conscience

²⁶ Maurice Blondel, « Le problème de la philosophie catholique », art. cit., p. 7.

²⁷ *Ibid.*, p. 130.

²⁸ *BSFP*, p. 90.

²⁹ Maurice Blondel, « Le problème de la philosophie catholique », art. cit., p. 167.

d'être vide que parce qu'il ne peut légitimement rester ainsi conscient et béant, sans chercher comment il pourrait être comblé ? Cela, ce n'est pas une vérité parmi d'autres vérités, une thèse après mille thèses fragmentaires ; c'est la vérité sans laquelle toute l'attitude philosophique est compromise ou viciée³⁰.

Gilson, certes, comme tout chrétien philosophe, concéderait bien volontiers que la philosophie ne saurait boucler sur elle-même au sens d'un savoir auto-suffisant et définitif. Il ne s'en refuserait pas moins à faire de la thèse fondamentale de l'insuffisance la définition la plus essentielle de la philosophie, pas plus qu'il n'aurait honte d'assigner comme objet à la philosophie la quête d'un plein, d'un solide, c'est-à-dire d'un contenu conceptuel capable de rendre compte intelligiblement, autant que possible ici-bas aux yeux de la raison, du réel accessible à notre connaissance.

Le reproche de concordisme, lui aussi, ne se comprend qu'en rapport avec la position blondélienne de la philosophie. Si la philosophie ne doit pas faire face au donné chrétien comme un solide face à un autre solide, comme un contenu de connaissance face à un autre contenu de connaissance, mais comme une disposition, comme un travail d'évidement préparant secrètement l'accueil d'un plein surnaturel, on ne saurait en effet concevoir que la philosophie s'approprie matériellement des données chrétiennes, à peine de trahir sa vocation essentielle.

Telle n'est pourtant pas du tout la perspective gilsonienne lorsqu'il met à jour le principe d'une « fécondité rationnelle de la foi³¹ ». Le « rôle actif que le christianisme a joué dans la constitution même » de la philosophie chrétienne en lui révélant des notions nouvelles n'implique pas la dénaturation des deux ordres ; il s'explique au contraire par leur différence formelle. La conception d'un Dieu personnel, libre et créateur, par exemple, quoique d'abord concrètement connue dans et par la révélation chrétienne, appartient de soi, formellement, au domaine de la philosophie. Le philosophe chrétien, lorsqu'il parvient à retrouver rationnellement les démonstrations métaphysiques de la simplicité divine ou de la création qu'il a d'abord connues dans la foi, ne dénature, ni ne viole la transcendance de la révélation. Il laisse s'épanouir la rationalité de la foi, *fides quaerens intellectum*, selon la formule de saint Anselme chère à Gilson. Aucun concordisme, ici, mais seulement la juste place que la raison philosophique est appelée à occuper au sein de l'unique sagesse chrétienne.

Saint Thomas, depuis longtemps avait dit que certaines vérités révélées, de soi, n'étaient pas inaccessibles à la raison, c'est-à-dire au domaine formel de la philosophie mais qu'elles avaient été révélées pour être connues plus sûrement, plus vite et par un plus grand nombre de personnes. Ce qui n'empêche pas le philosophe chrétien, comme saint Thomas lui-même, de travailler, à l'intérieur de la *doctrina sacra*, à en donner une démonstration rationnelle. Ce qui ne revient, comme semble le redouter Blondel, ni à « transsubstantier le caractère original, naturellement indécouvrable et inassimilable que le christianisme revendique pour ses propres enseignements », ni à planter « au cœur de la philosophie une épine dont la blessure ne peut manquer de s'envenimer », c'est-à-dire de lui faire subir « une intrusion absolument injustifiable du seul point de vue où on fait profession de se placer »³², celui justement du philosophe. La différence des lumières formelles rend par définition la philosophie incapable de s'introduire dans ce qui est essentiellement surnaturel, en même temps qu'elle l'autorise à s'exercer librement, sans commettre de sacrilège, sur le terrain qui est le sien :

L'originalité réciproque de la philosophie et du catholicisme est telle que la rencontre et l'alliance

³⁰ *Ibid.*, p. 118.

³¹ *BSFP*, p. 48.

³² Maurice Blondel, « Le problème de la philosophie catholique », art. cit., p. 134.

de ces deux puissances spirituelles ne saurait porter impunément sur un contenu soi-disant homogène ou identique. Ce n'est point par des emprunts ou des coïncidences littérales qu'on peut établir historiquement l'apparente existence de la philosophie chrétienne ; sinon on rationalise l'apport surnaturel ou on dénature le caractère des assertions rationnelles³³.

Contrairement à ce qu'affirme ici Blondel, il n'y a pas, dans la conception gilsonienne de la philosophie chrétienne, « emprunts ou coïncidences littérales », pas plus que dénaturation de la raison ou rationalisation du surnaturel, comme si ces deux puissances spirituelles ne pouvaient l'une et l'autre nous instruire sur cette même réalité, quoique selon des formalités différentes. Gilson cherche seulement à comprendre, – en cela bon disciple de saint Thomas, – comment la raison philosophique, à l'intérieur de la *sacra doctrina*, peut travailler à se déployer selon le dynamisme de sa puissance intrinsèquement rationnelle.

Le concordisme dont Gilson se voit accusé ne peut donc s'expliquer qu'à la lumière de la conception blondélienne de la philosophie selon laquelle celle-ci ne progresse authentiquement qu'en se vidant, alors que tout plein réel, tout contenu positif ne peut venir que du surnaturel. Cette tendance à assimiler la philosophie (ou « sens rationnel ») au « vide » et le christianisme (ou « sens chrétien ») au « plein »³⁴ interdit en effet de comprendre comment la raison philosophique, à l'intérieur de la foi, et sans cesser d'être elle-même, peut s'assimiler du « plein », c'est-à-dire des vérités reçues de la révélation. Loin de « boucler sur elle-même et sur ses concepts » au risque de naturaliser le surnaturel, cette philosophie chrétienne au sens gilsonien ne fait que déployer son dynamisme propre et autonome dans l'unique organisme chrétien.

Relevons, enfin, un certain excès polémique dans les expressions choisies par Blondel pour caractériser la position de Gilson. Le terme « historicisme » ne peut être séparé d'une certaine charge d'hétérodoxie, surtout dans le contexte d'un anti-modernisme toujours virulent dans l'Église. Blondel avait suffisamment appliqué ce terme, en le forgeant lui-même pour les besoins de la cause, aux positions de Loisy, pour ne pas connaître la gravité du reproche qu'il adressait ainsi à Gilson. Quant à l'expression « concordisme », elle n'était pas non plus vierge du soupçon de déviance théologique. D'autant que Blondel y associait concrètement le reproche de naturalisation rationaliste du donné révélé. Une telle outrance verbale laisse au moins deviner la somme des souffrances éprouvées depuis de longues années par le philosophe aixois du fait des soupçons d'hétérodoxie qui avaient pesé sur lui. Il ne pouvait donc s'empêcher de retourner les accusations, et de porter plus ou moins sciemment le débat avec Gilson sur le terrain de l'orthodoxie catholique.

Si les reproches de Blondel tombent à faux, – à moins de tenir pour vraie sa conception de la philosophie, – la pointe lancée par Gilson envers la critique blondélienne de la connaissance conceptuelle paraît tout aussi précipitée. Blondel ne cessa d'opposer une ferme dénégation à ce reproche que lui adressaient la plupart des thomistes. Dans une note de sa réponse à Gilson, il prend soin de le rejeter une nouvelle fois :

Pour prévenir tout malentendu, qu'on me permette de dire que je ne méconnais nullement le rôle légitime et indispensable des concepts. Je ne me contente pas pour eux du « mimétisme » auquel certains néo-thomistes réduisent leur fonction. Mais, inadéquats et toujours perfectibles ou déficients par quelque endroit, ce n'est pas à eux cependant que se termine la philosophie comme lieu du repos. [...] C'est parce que la philosophie ne s'achève pas en concepts (*non terminatur ad enuntiabilia*) qu'elle peut et doit conduire vers les réalités, vers le Dieu vivant, et que, par le

³³ *Ibid.*, p. 7.

³⁴ *Ibid.*, p. 147.

sentiment même de ses déficiences (*in divinis multum deficiens*), elle s'ouvre au souffle chrétien et comporte une attitude catholique³⁵.

Si Blondel critique de façon récurrente, comme ici chez Gilson, le « culte des concepts humains³⁶ », ce n'est pas pour nier leur nécessité, mais pour prévenir toute tentation de s'arrêter à eux, de « supposer toujours que la philosophie commence et finit aux concepts, qu'elle s'enclot en ce domaine à la fois représentatif et surréel³⁷ ». Sa critique ne vise pas à les supprimer, mais à souligner leur insuffisance, leur nécessaire ouverture sur une finalité qui les dépasse, – limite constitutive qu'ils partagent avec tout ce qui est humain et naturel, comme l'être et l'action elle-même.

Il est probable, certes, que la portée que Blondel assigne à la connaissance conceptuelle ne soit pas exactement celle que saint Thomas lui reconnaît. Dans ses œuvres de jeunesse, en particulier, il put donner l'impression de refuser au concept le pouvoir de procurer une connaissance adéquate du réel même naturel. Reste que son intention profonde, telle qu'elle se précisa et se purifia avec les années, était avant tout non pas de remiser les concepts, mais de démontrer leur déficience, leur orientation vers un au-delà d'eux-mêmes.

Le grief d'anti-conceptualisme que Gilson adresse à Blondel se justifie d'autant moins que Blondel affirme au contraire hautement vouloir assigner à la philosophie « un concept défini, une valeur intellectuelle, une fonction spécifique³⁸ ». Blondel reproche à Gilson, par sa solution historiciste, d'interdire toute solution proprement dogmatique au problème de la philosophie chrétienne, c'est-à-dire de rendre impossible d'en donner une définition formelle, d'établir un lien intrinsèque et conceptuel entre philosophie et christianisme. Inversement, Gilson accuse Blondel, par sa critique du concept, de supprimer toute philosophie véritable, et par là d'ôter à la « philosophie chrétienne » l'essence d'une philosophie. Les deux hommes se rejoignent au moins dans les communs reproches qu'ils s'adressent.

1. Certains analystes du débat, très peu de temps après les événements, eurent conscience des malentendus qui parasitaient la discussion entre Blondel et Gilson. Bruno de Solages en 1933³⁹, assez superficiellement, puis Henri de Lubac en 1936⁴⁰, d'une façon plus creusée, émirent l'idée que les deux positions en présence étaient moins antagonistes que « complémentaires ». Un souci honorable habite cette présentation de débat : éviter les mauvaises querelles en montrant les nécessaires points de confluence. Nous craignons cependant qu'un tel irénisme ne tende à masquer la nature réelle des divergences, telle que nous avons tenté de la saisir : non pas des oppositions termes à termes, mais des problématiques tellement divergentes qu'elles ne parviennent pas à se rejoindre sur un terrain commun, sinon purement verbal.

2. Le malentendu trouve son origine dans deux conceptions très différentes du rôle et de la nature de la philosophie.

Conduit jusqu'au bout par son point de départ, la méthode d'immanence, Blondel entend préserver absolument l'autonomie concrète de la philosophie ; c'est parce que les deux

³⁵ *Ibid.* p. 130, n. 1.

³⁶ *Ibid.*, p. 130.

³⁷ *Ibid.*, p. 153.

³⁸ *BSFP*, p. 90.

³⁹ Bruno de Solages, « Le problème de la philosophie chrétienne », *La Vie intellectuelle*, XXV, 10 décembre 1933, p. 215-228.

⁴⁰ Henri de Lubac, « Sur la philosophie chrétienne », art. cit.

ordres, philosophiques et chrétiens, doivent rester hétérogènes, que la philosophie a pour tâche essentielle de dégager par elle-même la nécessaire ouverture de la raison et de l'action humaine vers ce qu'elles désirent naturellement sans pouvoir l'atteindre. La philosophie est intrinsèquement chrétienne (ou catholique) en ceci que sa seule fin véritable est de retrouver en elle-même, comme en creux, le point d'insertion, dans l'homme, du surnaturel chrétien.

Gilson, au contraire, reste fidèle au principe de la différence des lumières formelles et de l'unité concrète des savoirs en régime chrétien : la philosophie a pour domaine propre le réel naturel, offert aux capacités de la raison. Au plan des essences, elle n'a pas à être chrétienne mais purement rationnelle. Au plan de l'exercice concret, par contre, elle reçoit, en son propre domaine, l'aide vitale de la lumière chrétienne. Elle s'intègre dans l'unique organisme de l'*intellectus fidei*, celui de la raison humaine rendu effectivement participante de la connaissance divine elle-même. La philosophie est historiquement, vitalement chrétienne, en ce qu'elle ne se réalise pleinement qu'à l'intérieur de la *sacra doctrina*, sous la lumière de la foi.

Dans une perspective d'abord apologétique, Blondel conçoit la philosophie comme une préparation, par manière d'évidement, à l'accueil du plein de la vérité catholique. Gilson, en disciple de saint Thomas d'Aquin, y voit plutôt l'exercice légitime de la raison naturelle à l'intérieur de la doctrine chrétienne, la foi ni ne l'altérant ni ne la supprimant, mais la portant au contraire à sa perfection.

3. Notre constat de départ se trouve ainsi éclairé : entre Blondel et Gilson, aucun débat ne put se dérouler. C'est Gilson qui choisit ce refus de dialoguer, alors que Blondel ne craignit pas, en vain, d'entamer une dispute. Mais ce dernier peut se voir imputer le ton tranchant, polémique et excessif de son attaque. Les deux hommes ne parlant pas de la même chose, ils ne pouvaient éviter l'injustice dans les reproches. Blondel qui se crut attaqué choisit d'ouvrir l'offensive ; Gilson, qui n'apprécia pas le procédé et savait ne pas comprendre son opposant, préféra se taire plutôt que d'intervenir injustement :

Je n'ai pas été surpris quand, à propos de la « philosophie chrétienne », [Blondel] m'a fabriqué une position telle qu'il pût en avoir une à réfuter. On n'insistera jamais trop sur ce trait polémiste qui lui est essentiel, car il avait besoin d'adversaires, et il s'en fabriquait. Incapable de savoir au juste ce qu'il voulait affirmer, et de se taire en attendant que cela vienne, il inventait des « erreurs » mythiques pour avoir au moins quelque chose à nier. Je crois qu'il fut un très admirable chrétien et un homme excellent, mais je me dois de n'en rien dire, puisque je sais que je ne le comprends pas⁴¹.

D'autres thomistes usèrent envers Blondel de procédés plus rigoureux, voire plus autoritaires. Entre le dialogue qu'il pensait impossible et la condamnation qu'il refusait, Gilson choisit le silence. Premier degré de ce pluralisme philosophique dont il s'attacha plus tard à montrer la possibilité, voire la légitimité *de facto*, à l'intérieur de l'Église⁴².

⁴¹ Lettre d'Étienne Gilson à Henri Gouhier du 19 juillet 1963, citée dans « Autour d'Étienne Gilson. Études et documents », *Revue thomiste*, 94, juillet-septembre 1994, p. 473.

⁴² Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952, p. 625-669.