



HAL
open science

”Pourquoi revenir à S. Thomas ? Divers essais de justification du renouveau thomiste avant Aeterni Patris”

Henry Donneaud

► To cite this version:

Henry Donneaud. ”Pourquoi revenir à S. Thomas ? Divers essais de justification du renouveau thomiste avant Aeterni Patris”. *Revue Thomiste*, 2024, 124 (2), p. 213-266. hal-04673784

HAL Id: hal-04673784

<https://hal.science/hal-04673784v1>

Submitted on 20 Aug 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Pourquoi revenir à S. Thomas ?

Divers essais de justification du renouveau thomiste avant *Aeterni Patris*

par fr. Henry Donneaud o.p.

Le renouveau thomiste n'a pas débuté en 1879 avec Léon XIII et son encyclique *Aeterni Patris*. Certes, c'est bien sous l'action du pape Pecci que son influence s'est étendue et affermie dans l'Église universelle, mais le mouvement de retour à S. Thomas avait commencé dès la première moitié du XIX^e siècle et connu une accélération notoire après les ébranlements révolutionnaires des années 1848-1849, en particulier en Italie, mais aussi en France, en Allemagne, en Belgique et un peu partout dans l'Europe catholique.

Le succès relatif de l'entreprise intellectuelle de Léon XIII ne saurait pourtant faire oublier l'effet de rupture assez violent que provoqua cette détermination, antérieure à son pontificat, de restaurer une tradition dès longtemps interrompue. En effet, si S. Thomas avait toujours conservé dans l'Église une solide autorité comme théologien et docteur de l'Église, en philosophie, par contre, son crédit était tombé fort bas. Au cours du XVIII^e siècle, la philosophie thomiste avait peu à peu disparu des enceintes ecclésiastiques, à l'exception des couvents dominicains et de quelques ordres religieux où elle végétait en vase clos. Après la Révolution française, la plupart des séminaires diocésains reprirent l'enseignement de ce que Renan, pour l'avoir lui-même encore reçue à St-Sulpice dans les années 1840, appelait la « scolastique cartésienne¹ », bien représentée par le manuel de l'oratorien Joseph Valla connu sous le nom de *Philosophie de Lyon* (1782)². Quant aux esprits les plus novateurs, insatisfaits de ce rationalisme chrétien modéré sentant son Ancien Régime, et soucieux de contrer les progrès du rationalisme antichrétien, ils se partageaient entre d'une part l'ontologisme, bien représenté en Italie par les figures de Rosmini et Gioberti, et en France par plusieurs scolasticats jésuites, par le sulpicien Branchereau, par l'abbé Hugonin, futur évêque de Ste Thérèse à Lisieux, comme aussi par des penseurs plus éclectiques comme Gratry et Maret, d'autre part le traditionalisme, inspiré par Joseph de Maistre et Louis de Bonald, illustré en France par le premier Lamennais, par Gerbet, Bautain et Bonnetty, avec *Les Annales de philosophie chrétienne*³.

Prétendre revenir à la vieille scolastique pré cartésienne signifiait rien moins que rompre avec le dogme du nécessaire progrès de la philosophie, que partageaient plus ou moins explicitement tous les courants que nous venons d'évoquer, même les traditionalistes, qui ne voyaient d'autre réponse à apporter au rationalisme que l'invention d'un fidéisme plus novateur encore que l'ennemi auquel il voulait répondre. Les condamnations portées dès le milieu du siècle par le magistère contre le traditionalisme puis l'ontologisme ne suffisaient pas. Il fallait proposer autre chose, et surtout justifier ce qui semblait un dangereux retour en arrière, au rebours du mouvement général des idées. Comment rendre raison de cet apparent recul ?

Lorsque Léon XIII, dans son encyclique de 1879, eut à expliquer pourquoi il invitait fermement toute l'Église à revenir à la philosophie scolastique, en particulier à celle de

¹ Ernest RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calman-Lévy, 1923, p. 245.

² Réédité dès 1816 par les soins de l'abbé Doney, ce manuel fut plusieurs fois réimprimé jusqu'au milieu du siècle ; cf. Joseph VALLA, *Institutionum philosophicarum, ad usum juventutis praesertimque seminariorum, editio tertia in lucem prodidit, D. Doney curante*, Lyon-Paris, Périsse, 1846.

³ Sur les différents courants de la philosophie catholique française autre que le renouveau thomiste, cf. Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955.

S. Thomas, il ne partait pas de rien. La plupart des docteurs catholiques qui travaillaient à restaurer la scolastique depuis le début des années 1850 avaient déjà eu à rendre raison de ce choix. Nous posons donc l'hypothèse que les longs considérants qui constituent le corps de l'encyclique, avant la détermination disciplinaire finale, ont été élaborés, sous le pontificat de Pie IX, par ces pionniers du renouveau thomiste, de sorte que les rédacteurs d'*Aeterni Patris*, à supposer qu'il ne s'agisse pas de tels ou tels d'entre eux, n'ont eu qu'à choisir entre des arguments déjà bien dégagés durant les vingt-cinq années précédentes. Encore fallait-il les synthétiser, les passer au crible, en dépasser les divergences que nous allons analyser, et enfin en dégager le meilleur. C'est finalement Léon XIII qui procéda à l'arbitrage, en revêtant de son autorité magistérielle l'orientation retenue.

Nous utiliserons pour cela les introductions de trois œuvres significatives rédigées par trois des principaux artisans du renouveau thomiste sous Pie IX, exactement contemporains : deux jésuites, Liberatore, Kleutgen et un prêtre séculier, Sanseverino. Nous retrouverons entre eux des principes communs, en particulier la critique de la « philosophie moderne » et la promotion du vocable « philosophie chrétienne » pour désigner la scolastique restaurée, mais aussi des différences d'accentuation et de conceptualisation au sein de cette matrice du *traditionalisme catholique* qui les caractérise.

Matteo Liberatore (1810-1892) débuta comme professeur de philosophie au collège des Jésuites de Naples. Il évoluait alors dans un éclectisme spiritualiste surtout attentif aux doctrines contemporaines⁴. Suite aux troubles de 1848, il quitta Naples pour s'installer à Rome où il participa activement à la fondation de la *Civiltà cattolica*, en assurant l'essentiel de la production philosophique. C'est alors qu'il se convertit franchement à la scolastique thomiste dont il devient un ardent promoteur. Proche collaborateur de Pie IX et surtout de Léon XIII, il contribua de près à la préparation de plusieurs encycliques (*Rerum novarum*, *Immortale Dei*, et fort probablement *Aeterni Patris*)⁵.

Joseph Kleutgen (1811-1883), jésuite allemand réfugié en Suisse, fut appelé à la Curie générale de la Compagnie à Rome où il passa plus de trente années (1843-1874). Collaborateur du Préposé général Beckx et devenu homme de confiance de Pie IX lui-même, il s'imposa comme un des plus influents promoteurs du renouveau scolastique. Théologien réputé pour l'ampleur de ses connaissances, il joua un rôle majeur dans les débats du concile Vatican I. Il passe même pour l'un des artisans de la constitution *Pastor Aeternus* et du dogme de l'infailibilité pontificale. Il avait pourtant été compromis dans un grave scandale mystico-érotique autour du monastère des Clarisses romaines de Sant'Ambrogio au début des années 1860, et fut pour cela condamné par le Saint-Office à un exil aussi bref que léger, en 1862-1863, avant d'être rappelé à Rome par Pie IX⁶. A sa mort, Léon XIII lui-même le salua comme « *princeps philosophorum*⁷ ».

Gaetano Sanseverino (1811-1865), professeur au grand séminaire de Naples, puis, à partir de 1851, à l'université de cette ville, passa lui aussi d'un éclectisme spiritualiste à

⁴ Cf. Amato MASNOVO, *Il neotomismo in Italia. Origine e prime vicende*, Milan, Vita e pensiero, 1923, p. 43.

⁵ Sur le parcours biographique de Liberatore, cf. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. 2 *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, E. CORETH, W. NEIDL et G. PFLIGERSDORFFER (éd.), Graz, Verlag Styria, 1988, p. 116-118 ; sur son œuvre doctrinale, cf. Gerald A. MCCOOL, *Nineteenth Century Scholasticism. The search for a Unitary Method*, New York ; Fordham University Press, 1989, p. 145-166.

⁶ Cf. Hubert WOLF, *Le vice et la grâce. L'affaire des religieuses de Sant'Ambrogio*, Paris, Ed. du Seuil, 2013, p. 291-298 et 376-385. Pour une présentation détaillée de la vie et de l'œuvre doctrinale de Kleutgen, cf. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts...*, p. 145-175.

⁷ Cf. Paolo DEZZA, « La preparazione dell'enciclica "Aeterni Patris". Il contributo della Compagnia di Gesù – L'Aloisianum », dans *L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*, Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, I, « Studi Tomistici, 10 », Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1981, p. 51-65 (58).

une intense promotion de la doctrine thomiste après 1850. Il publia en 1862 la principale synthèse de philosophie thomiste produite sous Pie IX, la *Philosophia christiana*⁸.

En analysant les raisons avancées par chacun de ces trois auteurs pour justifier la nécessité d'un retour à la philosophie scolastique face à tous les systèmes de philosophie moderne, nous tâcherons de saisir sous quelle formalité ce retour au passé est envisagé. Est-ce le passé en tant que passé ? Ou le passé en tant que chrétien ? Si nous posons l'hypothèse que le renouveau thomiste s'inscrit dans la perspective d'un *traditionalisme chrétien* distinct du *traditionalisme philosophique* promu par les épigones de Bonald et Maistre, encore convient-il de saisir selon quel critère se justifie le retour à une philosophie reçue parce que traditionnelle : parce qu'elle est celle du passé, qui s'oppose donc en tant que telle aux philosophies modernes, ou parce qu'elle est celle que la doctrine chrétienne a façonnée et transmise sous l'influence de la foi ?

I. Matteo Liberatore

Le traité *Della conoscenza intellettuale* date de 1857⁹. Il s'agit de la première monographie d'importance publiée dans la mouvance du renouveau thomiste italien sur un sujet proprement philosophique. La préface sert naturellement à justifier le retour à S. Thomas, de la part d'un philosophe dont l'éclectisme chrétien ne s'inféodait jusque-là à aucun système particulier, et particulièrement pas à une doctrine médiévale.

Les préliminaires de l'introduction restent d'ordre général, en ménageant la place de la scolastique au milieu des aspirations contemporaines. L'intérêt historique porté à l'œuvre de S. Thomas en un siècle qui aime étudier les philosophies anciennes est illustré par les travaux de l'éclectisme cousinien, fondateur de l'histoire de la philosophie et premier artisan des études de philosophie médiévale (p. I-II). Le bienfait proprement scientifique d'une sagesse synthétique unifiant tous les savoirs rejoint « la grande œuvre vers laquelle semble converger toutes les aspirations de l'époque présente », ce qui fait allusion aux systèmes de l'idéalisme contemporain (p. II-V).

La véritable spécificité intervient, à partir de la page V, avec l'introduction de l'opposition entre d'une part la « philosophie moderne¹⁰ » (*filosofia moderna*) dont les résultats s'avèrent aujourd'hui « désastreux¹¹ » (*rovinose*), d'autre part l'urgence du « retour à la doctrine des anciens¹² » (*il ritorno alla dottrina de' maggiori*). Cette position dualiste du problème caractérise la rupture épistémologique sous-jacente à l'entreprise de restauration scolastique. Elle s'appuie sur le constat d'un échec historique, - « l'incrédulité dont tant d'esprits souffrent si cruellement à l'heure présente¹³ », - et fonde ainsi sur l'histoire la constitution spécifiquement chrétienne et traditionnelle de la vraie philosophie.

⁸ Cf. Pasquale ORLANDO, « Vita e opere di Gaetano Sanseverino secondo i documenti », dans *Gaetano Sanseverino nel primo centenario della morte*, « Studi et ricerche sulla rinascita del tomismo, 1 », Rome, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1965, p. 9-76 ; Ugo DOVERE, « Gaetano Sanseverino filosofo tomista. Tentativo di ricostruzione », dans *Doctor communis* 31 (1978), p. 73-97 ; *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts...*, p. 72-82.

⁹ Matteo LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, t. 1. Di quattro moderni sistemi filosofici, Rome, Ufficio della *Civiltà cattolica*, 1857, «Ragione del opera», p. V-XXVIII ; Id., *Traité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé F. Deshayes, Paris, Berche et Tralin, 1885, « Préface », p. III-XVIII. L'édition française ne traduit que le second tome de l'original italien, mais comporte également la préface générale de l'ouvrage. Le traducteur prend souvent d'assez grandes libertés par rapport à l'original italien. Nos références de pagination renvoient d'abord à l'édition française puis à l'italienne.

¹⁰ *Ibid.*, p. VII/XIV.

¹¹ *Ibid.*, p. VI/XI.

¹² *Ibid.*, p. X/XVII.

¹³ *Ibid.*, p. VI/XI.

Notons d'emblée que, sans ignorer le concept de tradition, - qui apparaît en fin d'introduction, - Liberatore insiste avant tout sur la constitution intrinsèquement chrétienne et catholique de la philosophie. Kleutgen, au contraire, ne disant quasiment rien de l'union intime de la philosophie et de la foi, s'arrêtera principalement sur la nature « ancienne » de la vraie philosophie.

A. Philosophie moderne et philosophie ancienne

La problématique de l'anti-modernité est introduite soudainement avec le rappel historique de la rupture brutale opérée au XVII^e siècle, lorsque les « systèmes scientifiques modernes » se développèrent sur « des principes nouveaux qu'avait substitués aux anciens la prétendue réforme philosophique¹⁴ » (*la cosi detta riforma filosofica*). Sans avancer lui-même le nom de Descartes, auquel est implicitement imputé cette « prétendue réforme », Liberatore l'évoque à travers une citation du théologien allemand Franz Jakob Clemens plaçant à la source des erreurs modernes l'entreprise réformatrice du philosophe français¹⁵. Implicitement, le jésuite situe chez Descartes ces principes qui « sont regardés par beaucoup comme de mauvaises plantes dont il serait bien étonnant qu'on pût recueillir quelque bon fruit¹⁶ ».

En regard, la solution salutaire et « radicale » consiste à remonter au-delà de Descartes et de la philosophie nouvelle, et à « restaurer » la philosophie ancienne.

Les gens honnêtes s'accordent tous à reconnaître le besoin d'une restauration radicale (*una ristorazione radicale*) dans cette partie la plus élevée de la science et la nécessité de revenir à la source des Pères et des Docteurs catholiques (*rivolgersi alle antiche fonti de' Padri e de' Dottori cattolici*), pour y puiser à nouveau des eaux pures et fécondantes¹⁷.

Remarquons que la « philosophie ancienne » est définie comme celle « des Pères et des Docteurs catholiques », c'est-à-dire de théologiens chargés d'enseigner et expliquer la Parole de Dieu. Ainsi, apparaît bien une division fondamentale au sein de l'univers philosophique : d'un côté la philosophie ancienne reçue des docteurs catholiques, de l'autre la philosophie moderne. Nous retrouvons cette géographie doctrinale duelle chez tous les pionniers du renouveau thomiste du XIX^e siècle. Mais, chez Liberatore, l'opposition entre les deux parties n'est pas d'abord d'ordre chronologique, car derrière le concept de modernité, se tient un principe proprement doctrinal, plus précisément un principe religieux et spirituel.

Liberatore situe en effet l'origine de la modernité philosophique dans la revendication d'indépendance, d'« émancipation » ou « affranchissement » à l'égard de l'ordre des vérités religieuses. D'emblée, il définit la philosophie moderne par sa séparation d'avec la sphère religieuse. C'est bel et bien la philosophie sécularisée et laïcisée qui est visée, en tant que séparée des vérités de la foi :

D'où peut provenir un principe de ruine si intrinsèque et essentiel dans la philosophie moderne ? [...] Je dirai que ce principe consiste précisément en ce qui est pour nos modernes novateurs un motif d'orgueil. Quel a été, en effet, l'esprit de la réforme philosophique ? L'émancipation de la raison (*l'affrancamento della ragione*), c'est-à-dire son affranchissement de toute ingérence religieuse (*la rimozione da sé di ogni ingerenza religiosa*), et, pour ainsi dire, son passage à l'état laïc¹⁸.

La source de toutes les erreurs réside dans la contamination de la philosophie par le principe fondateur de la modernité, c'est-à-dire par l'esprit de sécularisation, de laïcité, au

¹⁴ *Ibid.*, p. V-VI/XI.

¹⁵ Selon Franz Jakob CLEMENS, *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*, Münster, Aschendorff, 1856, p. 83, ce n'est pas chez Descartes mais bien en amont, chez les Scolastiques médiévaux, qu'il faut aller chercher la pierre angulaire d'une sûre réforme de la philosophie chrétienne. Liberatore, qui le cite p. VI, prend soin d'évoquer la qualité laïque du professeur à l'université de Münster pour étayer de façon non cléricale l'autorité de leur commun programme de réforme de la philosophie par retour à la scolastique.

¹⁶ M. LIBERATORE, *Traité de la connaissance intellectuelle...*, p. VI/XI.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. VII/XIV.

nom duquel une séparation, une frontière a été dressée entre d'une part la vérité religieuse, d'autre part les vérités naturelles et humaines. Liberatore conteste radicalement l'idée de séparation en vertu de laquelle la vérité philosophique a été, de propos délibéré, coupée de la vérité religieuse, alors qu'elle lui était auparavant intimement liée. Ce n'est pas tant l'opposition entre religion et philosophie qui est visée, que leur séparation concrète, leur disjonction méthodique.

B. Critique de la philosophie séparée

Beaucoup plus que deux systèmes philosophiques, ce sont deux conceptions de la manière de philosopher, deux positions fondamentales de la philosophie qui se trouvent en présence. Le problème ne porte pas sur la divergence entre telle ou telle position philosophique plus ou moins librement débattue. Il concerne le statut même de la philosophie, moins son essence que l'état réel de ses capacités et les conditions concrètes de son progrès. D'un côté une philosophie séparée et indépendante, qui entend se développer par les seules capacités de la raison naturelle, en dehors de toute influence extrinsèque, en particulier celle de la révélation ; de l'autre une philosophie concrètement et vitalement unie à la sphère d'influence de la révélation chrétienne, une philosophie authentiquement chrétienne.

Liberatore s'avance assez loin dans cette critique de la connaissance philosophique séparée : il conteste à l'esprit humain la capacité de s'avancer durablement et sûrement vers la vérité philosophique sans l'influence de la religion.

Cette séparation (*questa separazione*) qui a privé la philosophie du secours (*conforto*) que lui apportait ce principe surnaturel de vie, devait nécessairement la conduire à un concept faux ou tout au moins incomplet. Le concept philosophique dans toute sa pureté et sa certitude, l'esprit humain ne peut le trouver qu'à la condition de le chercher sous l'influence de la religion (*sotto l'influenza della religione*) ; non qu'il lui soit nécessaire de prendre les principes révélés pour point de départ, comme le prétendent les traditionalistes ; mais la lumière naturelle de la raison ne peut atteindre avec plénitude son objet et le saisir dans tous les rapports qui le relie aux fins dernières et à leurs suprêmes relations, si elle n'est illuminée et comme reconfortée (*illustrato e ingagliardito*) par l'irradiation directe du premier soleil des intelligences¹⁹.

L'allusion à l'erreur « traditionaliste » permet de bien comprendre la différence entre ce que nous appelons les deux traditionalismes : le *traditionalisme catholique* et le *traditionalisme philosophique*. Ce dernier, comme le rappelle Liberatore, prive radicalement la raison naturelle de toute capacité intrinsèque à parvenir par elle-même à la connaissance des vérités mêmes naturelles ; le point de départ de toute connaissance philosophique vraie ne se peut se trouver que dans une révélation. L'autre forme de traditionalisme, celle que nous appelons *catholique* et que promeut Liberatore, reconnaît au contraire que la philosophie est œuvre de raison : la raison dispose de la capacité naturelle et propre à parvenir à la connaissance de vérités philosophiques. Mais, dans son exercice concret, la raison naturelle a un besoin vital, nécessaire, - d'une nécessité morale, *ad bene esse*, et non absolue, - de l'aide de la révélation, de la grâce, de la vie surnaturelle. La raison ne peut se réaliser, ne peut *de facto* atteindre son objet que dans la mouvance concrète, historique, sociale, morale, spirituelle et même intellectuelle de la vérité religieuse transmise avec certitude dans la révélation. Malgré ses capacités propres, la raison philosophique ne peut que s'égarer si elle s'éloigne de l'influence salutaire de la tradition chrétienne. C'est ce point que vise Liberatore lorsqu'il parle avec nuance d'un « concept faux ou tout au moins incomplet » de la philosophie : couper la philosophie du secours concret de la révélation respecte certes sa nature intrinsèque, qui est d'être une œuvre de « la lumière naturelle de la raison », mais ampute son exercice concret et compromet sa capacité de parvenir *de facto* à la vérité qu'elle cherche.

¹⁹ *Ibid.*, p. VII-VIII/XIV-XV.

Sans contester les droits fondamentaux de la raison, - erreur des Traditionalistes, - Liberatore plaide pour une pratique de la philosophie, ou manière de philosopher, étroitement unie à la tradition de la foi. Loin d'être un handicap, un facteur d'aliénation et de contrainte extrinsèque, la dépendance à l'endroit de la révélation chrétienne est gage de fécondité pour la philosophie. La philosophie est d'autant plus vraie qu'elle se laisse fortifier, rectifier, élever par l'influence d'une vérité connue de manière plus sûre à l'intérieur de la foi chrétienne. Nous sommes loin, ici, de l'idée d'une philosophie purement naturelle, édifiée à l'abri de toute influence chrétienne, qui veillerait jalousement sur son indépendance et prétendrait édifier toute seule un corps de vérité prêt à s'unir, ultérieurement, sans mélange ni confusion, avec la doctrine révélée. Il y a, au contraire, interaction, imbrication, fécondation de la philosophie par l'influence de la théologie.

L'on est parfait philosophe et guide sûr dans les régions les plus élevées de la science naturelle qu'à la condition d'être en même temps théologien ; je veux dire théologien capable de joindre à l'orthodoxie de la foi et à une pleine connaissance des dogmes une profonde intelligence des liens merveilleux qui, dans l'un et l'autre ordre, rattachent le monde à Dieu et la pensée de l'homme à la pensée divine²⁰.

Derrière cette conception de la philosophie se tient en fait une conception précise des rapports entre nature et grâce.

C. Nature et grâce

Liberatore justifie la nécessaire union de la philosophie et de la théologie, de la raison naturelle et de la religion, par un principe théologique supérieur à la philosophie, celui de l'unité intrinsèque de l'œuvre de Dieu. Nature et surnature, raison et révélation ne constituent pas deux ordres séparés, éloignés, sans lien mutuels, extrinsèques l'un à l'autre. L'ordre naturel, en particulier, ne trouve en lui-même ni son origine ni sa fin. Son principe d'explication ultime ne se trouve pas en lui, de sorte que l'on ne peut parvenir à en rendre adéquatement raison sans s'ouvrir à un ordre de vérité supérieur. Réalité de nature, l'univers est laissé à l'investigation et à la maîtrise de la raison naturelle. Mais sa vérité ultime réside en dehors de lui et n'est accessible qu'avec l'aide d'une lumière plus haute, faute de laquelle on manquera d'en saisir la constitution véritable.

Le monde, œuvre divine, n'est, de quelque façon qu'on le considère, que la réalisation d'un plan unique. Or, peut-on comprendre parfaitement et sans péril d'erreur une œuvre d'art reproduisant parfaitement son modèle, si l'on ne pénètre dans l'esprit de l'artiste pour saisir sa pensée ? L'univers, tel que nous le montre la condition de la vie présente, n'est que le vestibule d'un temple qui est la vie future. Dans ce temple, Dieu habite, mais non plus Dieu aperçu confusément dans le miroir de ses œuvres et voilant à nos yeux les splendeurs de sa gloire²¹.

La révélation éclaire l'esprit humain non seulement sur les réalités surnaturelles, inaccessibles à la seule raison, mais également sur les réalités de nature, sur l'univers, sur tout ce dont traite la philosophie. L'œuvre d'art est unique. Même si la raison naturelle a suffisamment de force pour comprendre partiellement sa signification, elle en saura beaucoup plus si elle se laisse éclairer par une lumière supérieure qui porte exactement sur le même objet. Nature et surnature correspondent à deux lumières distinctes, dont chacune possède sa consistance et ses facultés propres ; mais pas à deux univers distincts, pas à deux réalités séparées et indépendantes l'une par rapport à l'autre.

Ce sens profond de l'imbrication concrète, historique, réelle de la nature et de la grâce, situe Liberatore dans cette posture doctrinale que nous appelons le *traditionalisme catholique* : une perspective d'unification globale du savoir sous la lumière la plus compréhensive qui soit, celle de Dieu participée par l'homme dans la foi, à l'intérieur de laquelle trouvent place toutes les facultés et dimensions partielles de la création, en particulier la raison humaine dont la

²⁰ *Ibid.*, p. IX/XVI.

²¹ *Ibid.*, p. VIII/XV.

capacité propre, quoi que tout à fait consistante et authentique, ne s'épanouit pleinement qu'à l'intérieur de la vérité totale révélée dans le Christ et transmise par la tradition de l'Église. La philosophie émancipée, séparée, laïcisée, n'est au contraire perçue que comme un leurre, qui ignore le fondement même de la vérité philosophique : son lien intrinsèque, ontologique, avec une sphère de vérité plus haute, sans laquelle elle ne peut devenir elle-même.

L'univers est intimement pénétré de relations surnaturelles qui le rapportent à Dieu (*l'universo è intimamente penetrato e compreso di relazioni soprannaturali, tendendo a Dio*), non seulement comme au créateur et à l'ordonnateur de toutes choses dans le pur ordre naturel, mais encore comme au principe et à la fin d'un ordre plus élevé qui est l'ordre de la grâce. Comment pourra-t-on expliquer le monde et en donner la raison dernière, si l'on n'a pas continuellement présent à l'esprit l'ordre où il est disposé d'après les dessins de la Providence surnaturelle ? Peut-on concevoir parfaitement tous les détails de construction d'une machine merveilleusement combinée, ainsi que l'usage et les proportions de toutes ses parties, si l'on ne connaît d'une certaine manière son organisation complète et la fin que doivent atteindre ses divers éléments d'après toute la pensée de son auteur²² ?

La connaissance globale et plénière de l'œuvre de Dieu, dans la foi, rejaillit sur la connaissance naturelle et rationnelle que le philosophe chrétien continue de chercher et elle ne cesse de l'enrichir. Elle l'aide dans cette tâche car, grâce aux connaissances supérieures reçues dans la foi, non seulement il évite des erreurs mais il se laisse introduire dans un point de vue supérieur qui lui permet de porter, sur ces mêmes réalités tout à la fois naturelles et surnaturelles, un regard rationnel plus aiguë, plus perspicace. Le regard de la raison sur une réalité naturellement considérée est ainsi corrigé, fortifié, élevé par le regard surnaturel porté sur cette même réalité dans la foi.

Cette considération de l'ordre surnaturel est [donc] nécessaire pour qui entend expliquer la nature et ses raisons suprêmes²³.

Sans confondre la différence des lumières formelles, - reproche principal adressé au *traditionalisme philosophique* qui place la raison en dépendance ontologique directe de la foi, - Liberatore lance une passerelle concrète entre elles, de sorte qu'elles s'éclairent mutuellement sans perdre leurs capacités propres.

D. La vérité de la philosophie

La philosophie ne trouve donc son parfait épanouissement qu'à l'intérieur de la doctrine chrétienne qui l'assume et la parfait. Pas plus que la nature ne parvient à sa fin et ne peut vraiment s'épanouir en dehors de la grâce, - seul le Christ révèle à l'homme la pleine vérité de l'homme, - la philosophie ne peut rester ni progresser dans la vérité en dehors de la théologie, en dehors de la doctrine chrétienne (*sacra doctrina*), en dehors de l'intelligence de la foi (*intellectus fidei*). La vérité même de la philosophie est menacée et corrompue si le philosophe s'éloigne de la plénitude de vérité qui est dans la révélation chrétienne.

De là cette fatale condamnation à l'imperfection dans les idées, et, souvent aussi, à des erreurs substantielles, qui pèse, dès l'origine, sur tous les systèmes modernes (*i sistemi moderni*) inventés dans l'intention préconçue de faire abstraction de l'ordre surnaturel (*prescindere dall'ordine soprannaturale*), et présentés par des hommes ignorants de toute science sacrée, ou hétérodoxes dans la foi. Leur concept religieux étant faux ou incomplet, ils ne pouvaient aboutir au véritable et parfait concept philosophique ; le vice de la foi faisait nécessairement ressentir son influence dans tous les ordres de la science²⁴.

La fonction rectrice de la foi, - et donc de la grâce et de tout l'ordre de la révélation, - sur l'ensemble de la connaissance humaine, y compris des réalités naturelles, interdit à la philosophie séparée d'atteindre par elle seule la perfection de son « concept ». Aucun objet de connaissance naturelle, - et moins que tout autre l'objet de la métaphysique, - ne peut être saisi dans sa vérité ultime en faisant « abstraction » de la lumière de la foi, car

²² *Ibid.*, p. VIII-IX/XV-XVI.

²³ *Ibid.*, p. IX/XVI.

²⁴ *Ibid.*

l'ordre surnaturel pénètre toute l'épaisseur de l'ordre naturel. Entre ces deux ordres, Liberatore maintient nettement une distinction formelle, car il y a là une exigence inamissible de l'orthodoxie catholique. Mais cette distinction ne saurait être comprise comme une séparation concrète, dans l'ordre de l'existence concrète et historique. Car tout objet formel de la connaissance philosophique, *in statu isto*, rejoint un objet formel de l'ordre surnaturel, en un même sujet concret (l'univers, l'homme, Dieu). L'objet de la philosophie, formellement distinct de celui de la foi et de la théologie, n'en est pas concrètement séparable.

De là découle l'idée d'une science chrétienne, et même catholique, dont la vérité est intrinsèquement liée à celle de la foi : « Tous les ordres de la science » sont soumis à l'influence vitale de la vraie foi ou à celle, funeste, du vice de la foi. De même qu'un hérétique ne pourra d'aucune manière faire de la bonne théologie, puisque toute la qualité de la théologie est liée à celle de la foi qui la fonde, de même, par transposition, il ne pourra faire de la bonne philosophie puisque, au moins concrètement, la raison a vitalement besoin des lumières de la vraie foi pour progresser dans la connaissance de l'ordre naturel lui-même.

Le rattachement de la philosophie à la lumière de la foi ne reste pas de l'ordre d'un adjuvant accidentel, qui viendrait se surajouter à un corps de connaissance déjà essentiellement constitué ; il appartient à la constitution intime du concept de philosophie. La définition même de la philosophie, son « concept », intègre nécessairement sa dépendance d'avec l'ordre surnaturel.

L'exemple de S. Thomas montre comment la philosophie parvient d'autant plus à sa vérité propre qu'elle est intimement liée au dépôt de la foi et à la théologie.

Est-il besoin de montrer comment la doctrine philosophique de S. Thomas est en parfaite harmonie (*armonia*) avec la doctrine révélée ? Qui sut mieux que lui pénétrer les secrètes relations qui unissent la terre au ciel (*le attinenze che passano tra la terra e il cielo*), la nature à la grâce, la vérité rationnelle à la vérité d'ordre supra-rationnelle²⁵.

L'harmonie dont il est ici question ne consiste pas en une simple compatibilité extrinsèque, une absence d'opposition, une juxtaposition par absence de contradiction. Elle apparaît dans la multiplicité des « connexions », dans « l'harmonie », dans « le lien intime » (*collegamento intimo*²⁶) des deux ordres auxquels ne correspond dans la réalité qu'un seul organisme concret.

E. Progrès et tradition

Liberatore aborde finalement une objection solide à ses yeux : rompre avec la philosophie la plus récente ne revient-il pas à nier l'idée de progrès au sein même de la philosophie et condamner celle-ci à n'être qu'une discipline répétitive et immobile ? Ne risque-t-on pas de priver l'esprit humain de la faculté de se développer et d'atteindre de nouveaux objets de connaissance ?

Sans recourir au substantif « tradition » qui n'apparaît pas ici sous sa plume, - alors que le traducteur français l'y a introduit, - Liberatore répond que tout véritable progrès suppose la fidélité au dépôt transmis par les prédécesseurs. Il y a progrès, non rupture, dans la mesure où les développements nouveaux sont fondés sur une continuité réelle avec le « patrimoine reçu » (*il trasmesso patrimonio*²⁷), en rapport de perfectionnement et non de rupture avec lui. Le progrès est possible, et s'opère naturellement, par assimilation et croissance du dépôt de vérité reçu dans la tradition. Mais ce progrès est interrompu si l'on prétend fonder le mouvement sur des principes entièrement nouveaux, en opposition avec ceux reçus des anciens. Il y a alors rupture. Le progrès ne peut donc être relancé que par retour en amont du point où la rupture a été consommée. Il s'agit bien alors d'un retour en arrière (*regresso*), mais

²⁵ *Ibid.*, p. XII-XIII/XIX.

²⁶ *Ibid.*, p. X/XVII.

²⁷ *Ibid.*, p. XVII/XXIV.

d'un retour nécessaire pour reprendre la marche du vrai progrès²⁸. Seule la tradition, comme transmission continuée d'un dépôt reçu, est gage d'un progrès véritable :

Il n'en va plus de même s'il y a brusque rupture de la chaîne (*catena*) qui reliait ensemble les deux époques. Lorsque la tradition est interrompue (*rifutando tuto ciò che venne lor tramandato*), et qu'on a, au lieu de le conserver précieusement, profané et dissipé à tous les vents de l'erreur le précieux dépôt de la science des âges précédents (*in aperta opposizione coi principii e coi metodi dei maggiori*), il ne reste plus désormais qu'un remède radical à employer, c'est de revenir au point sûr et certain qu'on avait abandonné (*fino a toccar novamente il punto certo e sicuro che essi abbandonarono*). Il s'agit certes d'un retour en arrière (*un regresso*), mais d'un retour en arrière nécessaire à toute réforme (*riforma*) d'une discipline exténuée, laquelle ne peut être restaurée (*ristorarsi*) autrement qu'en la ramenant à la pureté de ses premiers principes²⁹.

La philosophie est liée à la vérité de la foi non seulement de manière statique, comme à un adjuvant concrètement indispensable, mais également dans son processus historique, dans son progrès, dans sa constitution temporelle. De même que la vérité de la foi catholique est historiquement liée à la médiation nécessaire d'une tradition à l'intérieur de laquelle elle se transmet sans rupture, de même, la vérité de la philosophie se transmet selon un processus de croissance homogène, au sein de la même tradition. La qualité catholique de la philosophie se prend de sa constitution fondamentalement traditionnelle, à travers la nécessaire médiation d'une transmission continuée.

L'exemple de S. Thomas est là pour montrer comment un philosophe catholique peut créer une œuvre nouvelle par assimilation, approfondissement et perfectionnement de ce qu'il a reçu des anciens. Le progrès réalisé par le Docteur angélique consiste à avoir donné une forme scientifique à la philosophie scolastique déjà bien constituée avant lui. Il a su faire fructifier avec discernement et lucidité le patrimoine reçu, sans pour autant chercher à s'en affranchir :

S. Thomas, en mélangeant à la scolastique la doctrine aristotélicienne, puisée aux sources grecques et purifiée (*ripurgata*) à la lumière de la foi chrétienne, sut lui donner, par la force et la lucidité de son génie, une parfaite forme scientifique. Grâce à lui, la science catholique entra en possession de tout ce que l'esprit humain avait produit de meilleur en fait de spéculations idéales, avant l'apparition de l'Évangile. Réunissant ensemble Aristote et saint Augustin, c'est-à-dire les plus hautes personnifications de la sagesse païenne et de la tradition patristique, il est arrivé à former un corps de doctrine admirable par son unité, sa solidité, la précision de ses formules et l'universalité de ses applications. Rien de plus vaste que le concept philosophique de S. Thomas, parce qu'il est rationnel en même temps que traditionnel (*razionale insieme e tradizionale*), humain et divin³⁰.

En dehors de cette tradition, la philosophie se condamne à rester stérile. Il n'y a alors de salut que dans le retour, - nécessairement brutal, en réponse à la brutalité de la rupture première, - à l'organisme vivant de cette tradition. D'où le propos affiché par Liberatore qui se résume de la manière suivante :

Revenir à la doctrine des anciens pour la restauration (*ristabilimento*) d'une philosophie vraiment catholique³¹.

Deux tâches attendent le travail de réforme (*il lavoro riformativo*) de la philosophie par la doctrine de saint Thomas³².

Il est frappant que Liberatore appuie son projet de réforme philosophique et de retour à la tradition scolastique par des concepts qui, transposés au XX^e siècle, marqueront l'ensemble de la théologie comme aussi de la liturgie dans leur commun effort de renouveau : « réforme », « restauration » et « retour aux sources » :

Les gens honnêtes s'accordent tous à reconnaître l'urgente nécessité d'une restauration radicale (*una ristorazione radicale*) dans cette partie la plus élevée de la science et la nécessité de revenir

²⁸ Liberatore a emprunté cette idée d'un retour en arrière nécessaire au vrai progrès à Franz Jacob CLEMENS, *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam*, op. cit., p. 81 : « Hic regressus veri progressus conditio est. »

²⁹ M. LIBERATORE, *Traité de la connaissance intellectuelle...*, p. XVII/XXIV-XXV.

³⁰ *Ibid.*, p. XII/XIX.

³¹ *Ibid.*, p. X/XVII.

³² *Ibid.*, p. XVIII/XXXVI.

à l'antique source (*alle antiche fonti*) des Pères et des Docteurs catholiques, pour y puiser à nouveau des eaux pures et fécondes³³.

Car loin qu'il s'agisse de s'en tenir au seul Aristote, c'est bien à la philosophie chrétienne traditionnelle, celle « des Pères et des Docteurs catholiques » qu'il convient de revenir, l'histoire montrant la sûreté et la fécondité de son processus de croissance homogène sous l'influence rectrice et toujours vivifiante de la révélation chrétienne.

F. La philosophie chrétienne en son histoire

Dans l'introduction de l'ouvrage, Liberatore ne présente pas une histoire de la philosophie chrétienne, mais en énonce plutôt les caractéristiques générales en regard de la manière concurrente de concevoir la philosophie. La distinction entre philosophie moderne et philosophie traditionnelle y est moins définie en termes chronologiques qu'en terme doctrinaux, selon la manière de poser l'union ou la séparation entre foi et philosophie.

Dans le corps du livre, pourtant, Liberatore introduit un long chapitre à dominante historique et chronologique. Il y est question du réalisme de la connaissance, c'est-à-dire du problème des universaux, de leur existence réelle ou purement nominale : « Du réalisme de saint Thomas dans ses rapports avec Aristote et la philosophie du moyen âge³⁴ ». Il s'agit ici d'expliquer la position thomiste non pas dans l'absolu, de façon intemporelle et abstraite, mais dans le concret de son histoire, de sa genèse, de ses origines face aux erreurs qu'elle eut à combattre, c'est-à-dire principalement face à l'averroïsme et sa doctrine de l'intellect séparé.

Liberatore est ainsi amené à saisir concrètement, historiquement, la réalité de la philosophie chrétienne. Il manifeste ainsi comment la philosophie chrétienne n'existe pas dans l'absolu, de manière purement rationnelle, séparée et intemporelle, mais dans une histoire, en lien vital avec la défense et le développement de la doctrine de la foi.

+ Article II, « Le réalisme des scholastiques ne tire son origine ni des arabes ni d'une influence directe d'Aristote³⁵ ».

Le réalisme orthodoxe, - celui qui affirme que l'intelligible n'a d'existence réelle hors de l'intelligence que dans une substance individuelle concrète, et non dans une universalité purement idéale, - « n'a pu dériver ni des Arabes, ni de l'influence directe d'Aristote³⁶ » mais de la seule philosophie des Pères, et au premier chef d'Augustin. Autrement dit, cette thèse fondamentale de l'épistémologie scolastique que l'on retrouve chez les premiers docteurs médiévaux, - bien avant S. Thomas et l'irruption de l'aristotélisme, - ne s'explique pas d'abord par l'influence de philosophes païens, mais par les nécessités et la vérité intrinsèque de la doctrine chrétienne. Bien qu'étant une position proprement rationnelle et philosophique, le réalisme de la connaissance s'origine d'abord dans le corps même de la doctrine chrétienne :

Il suffit de lire les anciens scholastiques pour être convaincu que leur philosophie n'a d'autre source directe que la doctrine des Saints Pères. Leur maître par excellence est toujours S. Augustin qu'on peut à juste titre considérer comme le premier fondateur de la philosophie chrétienne en Occident. Et quand même on prétendrait que Cassiodore et Boèce sont l'anneau intermédiaire qui relie les Pères à la scholastique, il faudrait encore reconnaître que ces deux philosophes chrétiens ne sont que les fidèles disciples et les représentants de la philosophie patristique. Que si, dès ses premiers débuts, la

³³ *Ibid.*, p. VI/XI.

³⁴ Matteo LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, t. 2. Teorica di S. Tommaso, Rome, Ufficio della *Civiltà cattolica*, 1858, Capo IV, « Del realismo di S. Tommaso in relazione con Aristotile e colla filosofia del medio evo », p. 149-200 ; Id., *Traité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin*, trad. par l'abbé F. Deshayes, Paris, Berche et Tralin, 1885, chapitre IV, p. 144-188. Nous citons d'après l'édition française puis d'après l'édition italienne.

³⁵ *Ibid.*, p. 149-155/154-161.

³⁶ *Ibid.*, p. 151/157.

scholastique adopta quelques théories des sages anciens, elle ne les accepta qu'autant qu'elles s'étaient purifiées de toute erreur païenne (*depurate da ogni scoria di gentilesco errore*), en passant par le creuset des Saints Pères, ne gardant ainsi que ce qu'elles avaient de conforme à la droite raison naturelle. De là vient que les historiens les plus exacts représentent avec grande raison la philosophie scholastique comme un fruit et une sorte de développement rationnel de la doctrine religieuse du Christianisme (*come un parto ed un esplicamento razionale della dottrina religiosa del Cristianesimo*). Elle recueille et s'assimile les vérités rationnelles et théologiques contenues dans les œuvres des Pères pour tirer de ces principes, au moyen d'une subtile et puissante dialectique, les conséquences qui s'y trouvaient à l'état de germe et dont elle forme un corps harmonieusement disposé de science régulière et complète³⁷.

Liberatore concède donc aux Pères une autorité non seulement théologique, mais aussi philosophique. L'autorité de la tradition chrétienne ne se limite pas aux vérités dogmatiques et révélées, mais elle s'étend aux vérités rationnelles et philosophiques. La philosophie ne constitue pas un domaine de vérité radicalement séparé de celui de la foi. Au contraire, elle s'y trouve intimement liée, de sorte que sa vérité intrinsèque ne peut être vraiment atteinte qu'à travers le « creuset » de la foi et de la tradition chrétienne, au sein duquel les éléments hérités de l'antiquité païenne se trouvent « purifiés » et « développés ». La vraie philosophie est un fruit de la doctrine religieuse du christianisme et non de la seule raison humaine laissée à elle-même. La raison, qu'elle soit théologique ou philosophique, ne se développe efficacement que « sous la direction de la foi³⁸ » (*sotto la guida della Fede*).

+ Article III, « De l'averroïsme » ou l'exemple des fruits empoisonnés d'une philosophie non-chrétienne³⁹.

Liberatore attribue à l'averroïsme plusieurs caractéristiques, parfois contradictoires entre elles, mais qui convergent toutes pour en faire un courant philosophique tout à fait étranger à la tradition chrétienne. Il signale d'abord l'alignement aveugle, sans discernement, sans critère supérieur, sur un philosophe païen, ce qu'il qualifie de « vénération superstitieuse pour Aristote⁴⁰ ». Mais aussi l'ignorance du véritable Aristote, qui n'était lu que dans des traductions incomplètes et à travers le filtre d'autres auteurs païens ou hérétiques : « En somme l'averroïsme est un aristotélisme, mais un aristotélisme modifié par le mélange des doctrines néo-platoniciennes d'Alexandrie et les interprétations des nestoriens Syriens et Chaldéens⁴¹ ». Liberatore relève ensuite que l'averroïsme a été introduit en Europe par des infidèles ou des hérétiques, comme l'empereur Frédéric II. Il note enfin que les condamnations du début puis du dernier tiers du XIII^e siècle portaient non sur l'aristotélisme mais sur l'averroïsme⁴².

+ Article IV, « S. Thomas d'Aquin », qui place Augustin avant Aristote⁴³.

La synthèse de S. Thomas se caractérise avant tout par sa manière de ramener la philosophie à sa juste place dans la hiérarchie des principes vrais, qu'ils soient naturels ou chrétiens, tout en sachant travailler à son extension et à son approfondissement. Liberatore s'arrête surtout sur son attitude face à S. Augustin et Aristote. Il insiste sur la continuité profonde qui unit Augustin et Thomas :

Parmi les Saints Pères, [S. Thomas] donna la préférence à S. Augustin chez qui il lui semblait trouver le résumé le plus substantiel et en même temps le plus élevé et le plus rationnel de la philosophie patristique. Il suffit de lire ses œuvres pour se convaincre du soin et de la fidélité qu'il mit à suivre les traces de cette grande lumière de la science catholique. Il ne s'y trouve presque pas un point

³⁷ *Ibid.*, p. 153/159.

³⁸ *Ibid.*, p. 155/161.

³⁹ *Ibid.*, p. 155-163/161-170.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 155/162.

⁴¹ *Ibid.*, p. 158-159/165-166. Liberatore s'appuie ici avec précision sur les travaux de Renan et de Jourdain, ce qu'on pouvait trouver de mieux, à l'époque, en matière d'histoire universitaire de la philosophie médiévale.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 161/169.

⁴³ *Ibid.*, p. 162-168/170-177.

de doctrine de quelque importance qui ne soit appuyé ou confirmé par l'autorité de S. Augustin. C'est ce que devraient considérer avec plus d'attention ceux qui s'éloignent de S. Thomas sous prétexte de suivre S. Augustin. S'ils étaient sincèrement guidés par un véritable amour de la vérité, ils pourraient aisément constater que la doctrine de l'un, loin d'être en opposition avec celle de l'autre, n'en est au contraire qu'un développement et un perfectionnement (*uno svolgimento ed un progresso*). [...] Nous mettons au défi ceux qui penseraient autrement, de trouver un seul point fondamental de doctrine patristique ou augustinienne qui, bien interprété, soit en désaccord avec celle de S. Thomas⁴⁴.

Vis-à-vis d'Aristote, Liberatore dit au contraire que S. Thomas ne s'appuya sur lui que pour des questions de forme et de méthode, non sans le corriger sur de nombreux points. Il n'adopta certaines de ses thèses fondamentales qu'après les avoir soumises à un rigoureux discernement critique, pour autant qu'il y retrouvait les vérités authentiques de l'ordre naturel :

Bien convaincu qu'il faut avec soin distinguer dans la philosophie païenne ce qui procède des influences du paganisme de ce qui vient de la nature (car la nature elle-même n'est pas païenne), il s'appliqua à séparer dans Aristote le plomb de l'or, à purifier ses doctrines à la lumière de la foi (*purificandone i dettati col lume della Fede*), et à les débarrasser de tout mélange d'erreur⁴⁵.

Liberatore n'admet pas que l'usage abondant d'Aristote par S. Thomas conduise à opposer l'aristotélisme de ce dernier au platonisme des Pères : « Qu'on ne dise pas, comme on le fait si souvent, que les Pères furent platoniciens et saint Thomas aristotélicien⁴⁶ ». Liberatore accepte de parler d'un aristotélisme scolastique, mais pas pour l'opposer à un prétendu platonisme des Pères. Ces qualificatifs risquent d'ailleurs à ses yeux d'exagérer tant la dépendance des docteurs chrétiens envers les philosophes païens que leurs différences internes, alors que tous les philosophes chrétiens sont unis, au cœur même de leur travail rationnel, par un principe supérieur d'unité, la lumière de la foi.

Le résumé final que Liberatore donne de l'œuvre philosophique de S. Thomas rassemble toutes les caractéristiques de la philosophie chrétienne :

Voilà pourquoi la substance de la doctrine de S. Thomas, dans la partie purement philosophique et rationnelle, ne doit pas être considérée autrement que comme un produit (*il prodotto*) de la raison et de l'expérience, fortifié et rajeuni (*rinsanguinato e ringiovanito*) par la lumière des dogmes chrétiens, développé et augmenté par les spéculations des Pères, et surtout éclairci par la pensée calme de cette intelligence angélique, parfaitement appropriée, enfin, grâce à sa puissante et invincible logique, à la réfutation de tous les genres d'erreur présents et à venir⁴⁷.

Voilà posé avec concision l'existence d'un ordre de vérités naturelles dont la connaissance est formellement produite par la raison et l'expérience, mais qui ne se déploie concrètement qu'avec l'aide et le rajeunissement des lumières de la foi, de la tradition dogmatique et patristique, dans un esprit lui-même tout à la fois rationnel et croyant.

+ Article V, « L'Aristote des scholastiques est différent de l'Aristote d'Averroès⁴⁸ ».

Liberatore ne peut récuser l'expression « aristotélisme scolastique », devenue courante. Mais il prend soin d'en distinguer les autres formes d'aristotélisme.

D'une part, il n'hésite pas à reconnaître la distance séparant Aristote de S. Thomas. Il ne prétend pas que S. Thomas soit un interprète fidèle et consciencieux de la pensée du Stagyrite. En cela, il fait sienne une affirmation de Renan marquant l'originalité des interprètes médiévaux d'Aristote :

⁴⁴ *Ibid.*, p. 165-166/173-175. L'allusion à ceux qui croient devoir opposer Augustin et Thomas vise évidemment les ontologistes, de Malebranche à Rosmini.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 165/173. L'incise sur la « nature [qui] n'est pas païenne » renvoie à ces « secrètes relations (*le attinenze*) qui unissent la terre au ciel, la nature à la grâce, la vérité rationnelle à la vérité d'ordre supra-rationnel » dont Liberatore avait parlé dans la préface (p. XII-XIII/XIX-XX).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 165/173.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 167/175-176.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 169-172/177-181.

Sous prétexte de commenter Aristote, les arabes, comme les scolastiques, ont su se créer une philosophie pleine d'éléments indigènes et très différente assurément de celle qui s'enseignait au Lycée.⁴⁹

Infidélité à la lettre, pour les uns ; fécondité créatrice pour Liberatore. S. Thomas ne s'est pas contenté de répéter Aristote ; il a développé une philosophie nouvelle, différente d'un pur aristotélisme.

Je ne prétends pas que S. Thomas ait toujours adopté le véritable sens des pensées du Stagyrite ; je soutiens seulement que la philosophie à laquelle l'ont conduit ses procédés d'interprétation est tout autre chose que la philosophie arabe ; et l'hypothèse elle-même, vraie ou fausse, qu'il s'est écarté du sens propre des idées d'Aristote, corrobore mon affirmation, puisqu'elle prouve que la doctrine qu'il en a déduite doit être considérée comme davantage sienne⁵⁰.

D'autre part, l'aristotélisme scolastique contraste surtout avec « l'aristotélisme averroïste », du fait que ce dernier n'appartient pas à la tradition de la philosophie chrétienne. Les critères de divergence entre les deux aristotélismes renvoient immédiatement à la constitution spécifiquement chrétienne de la « vraie » philosophie. Sous l'influence directe et immédiate de la foi, la philosophie chrétienne a su redresser, corriger et développer l'aristotélisme primitif. Au contraire, privé de cet indispensable adjuvant, la raison païenne l'a un peu plus abîmé et éloigné de la vérité.

L'aristotélisme scolastique a pris naissance sous l'influence de l'idée catholique, et s'est développé en pleine soumission (*con piena soggezione*) aux dogmes de la foi chrétienne, et dans l'harmonieux accord avec la doctrine des Pères et des Docteurs de l'Église qui l'avaient précédé. L'aristotélisme averroïste, au contraire, a été le fruit de la raison abandonnée à elle-même (*prodotto dalla ragione abbandonata a sé stessa*), soutenue tout au plus par l'idée musulmane ; il a grandi dans une atmosphère scientifique tout imprégnée de doctrines fausses et absurdes et d'une haine profonde pour le Christianisme et peut-être même pour toute révélation⁵¹.

La façon dont Liberatore entend justifier le retour à la scolastique, en particulier le retour à la philosophie de S. Thomas, se caractérise donc par l'insistance sur sa constitution foncièrement chrétienne, son inscription dans la tradition de la doctrine chrétienne sous la lumière de la foi. Ce n'est pas le passé en tant que tel qui donne à la philosophie scolastique sa valeur toujours actuelle de vérité, mais le fait que ce passé dont elle provient soit celui de la tradition chrétienne.

II. Joseph Kleutgen

Postérieur de quelques années à celui de Liberatore, l'ouvrage de Kleutgen débute lui aussi par un exposé des motifs du retour à la philosophie scolastique⁵². Comme l'indique le titre original de l'édition originale, *Die Philosophie der Vorzeit*, - que l'on peut traduire littéralement par *La philosophie de l'ancien temps* ou *La philosophie d'autrefois*, - c'est l'antiquité de la scolastique qui est promue, son enracinement dans le passé, plus que son caractère spécifiquement chrétien. Il est symptomatique que Kleutgen, quelques années auparavant, ait commencé par appliquer à la théologie ce programme de retour à l'ancien contre le nouveau : *Die Theologie der Vorzeit*⁵³, à savoir *La théologie de l'ancien temps* ou *La théologie d'autrefois*. La valorisation du passé, par son lien avec le principe de tradition, trouvait plus facilement place au sein de la théologie. Sa transposition au sein de la philosophie

⁴⁹ *Ibid.*, p. 169/177, citation tirée de la thèse de Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Durand, 1852, p. 67.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 171/179.

⁵¹ *Ibid.*, p. 171/180.

⁵² Joseph KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, t. 1, Münster, Theissing, 1860, « Einleitung », p. 3-24 ; ID., *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. Constant Sierp s.j., t. 1, Paris, Gaume et Duprey, 1868, « Introduction », p. 1-27. Nos références de pagination renverront d'abord à l'édition française puis à l'allemande.

⁵³ Joseph KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit*, 4 vol., Münster, Theissing, 1854-1870.

marquait une nouveauté plus provocante. Il est d'ailleurs frappant que le traducteur français de *Die Philosophie der Vorzeit* ait atténué cette rugosité en choisissant un titre moins ouvertement passéiste : *La philosophie scolastique*. Pourtant, à y bien regarder, cette primauté accordée au critère de l'ancien par rapport à un élément spécifiquement chrétien relève d'un *a priori* plus philosophique que théologique : la prééminence du passé et de l'originel sur le récent ou le moderne.

L'introduction de l'ouvrage se divise en deux parties correspondant au double propos de l'auteur.

1° Un constat : montrer l'existence d'une « philosophie d'autrefois », tout à fait distincte de la « philosophie moderne. C'est l'objet de la première partie de l'introduction, « De la philosophie ancienne et de la nouvelle en général⁵⁴ ».

2° Un objectif : défendre la philosophie d'autrefois contre les reproches et préjugés qui se sont accumulés à son égard. C'est l'objet de la seconde partie de l'introduction, « Accusations dont nous avons à venger l'ancienne philosophie⁵⁵ ».

La première phrase de l'ouvrage rassemble ce constat et cet objectif :

Par la philosophie d'autrefois (*unter der Philosophie der Vorzeit*), à la défense de laquelle cet ouvrage est consacré, nous entendons celle qui fut généralement enseignée, du moins dans les écoles catholiques, depuis les premiers temps du christianisme jusqu'au dix-huitième siècle, et dont les théologiens se sont servis dans la science sacrée⁵⁶.

La seconde partie de l'introduction expose le but apologétique de l'ouvrage : défendre l'actualité de la scolastique et la nécessité de son relèvement. Cela ne nous intéresse pas directement ici. Nous nous arrêterons donc à la seule première partie : Kleutgen y expose en effet sa conception personnelle de la philosophie scolastique, partiellement différente de celle de Liberatore, avec insistance sur sa qualité plus *ancienne* que *spécifiquement chrétienne*.

A. Les deux philosophies

Kleutgen présente l'histoire de la philosophie de façon duelle, selon une division binaire différente de celle que nous avons trouvée chez Liberatore : d'une part « l'ancienne philosophie », d'autre part « la nouvelle philosophie ».

Par « philosophie d'autrefois » (*die Philosophie der Vorzeit*) ou « ancienne philosophie » (*die alte Philosophie*) l'auteur entend cet ensemble unifié qui comprend tout à la fois la philosophie antique, la philosophie des Pères et la philosophie médiévale. Sans négliger les différences d'orientations, particulièrement entre Platon et Aristote, non plus qu'entre Augustin et les scolastiques, il met en avant l'accord profond de toutes ces philosophies et donc leur unité. Il n'établit pas en quoi consiste leur principe d'unité, tout en affirmant qu'il ne s'agit pas seulement de l'unité des premiers principes.

Au fond, cette philosophie [enseignée dans les écoles catholiques] ne se distinguait pas de celle qui, fondée par Socrate et développée par Platon et par Aristote, était regardée comme la meilleure déjà avant le christianisme. Cette identité ne s'étend pas sans doute à toutes les propositions particulières ; toutefois, elle ne consiste pas non plus seulement dans l'unité des premiers principes et des tendances. Quoique plusieurs Pères de l'Église, ainsi que les théologiens de la première moitié du moyen âge, se soient inspirés davantage de la philosophie de Platon, tandis que les scolastiques se rattachaient plus intimement aux théories d'Aristote, on ne peut nier, cependant, ce qui du reste est généralement admis, que la philosophie des saints Pères est, au fond, la même que celle des Scolastiques. Cette unité ressort surtout, lorsqu'on les considère dans leur contraste avec la nouvelle philosophie (*zur neuen Philosophie*)⁵⁷.

⁵⁴ J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit...*, § 1-11, p. 1-18/3-17 : « Über die alte und die neue Philosophie im Allgemeinen ».

⁵⁵ *Ibid.*, § 12-17, p. 18-27/17-24 : « Die Auflage, gegen welche die alte Philosophie zu verteidigen ».

⁵⁶ *Ibid.*, § 1, p. 1/3.

⁵⁷ *Ibid.*, § 1, p. 1-2/3.

La « philosophie d'autrefois » n'est pas « la philosophie chrétienne » et Kleutgen ne la nomme pas telle, car elle exista dans ses éléments essentiels, et « pas seulement dans l'unité de ses premiers principes », bien avant le christianisme. Celle d'Augustin et de Thomas ne se « distinguait » pas de celle de Platon et Aristote et ne doit pas donc pas d'être ce qu'elle est à l'influence de la foi chrétienne. Les docteurs chrétiens l'ont plutôt trouvée déjà formée dans ses grandes lignes. Les nuances entre platonisme et aristotélisme, qui ont influé sur une différence d'accentuation entre les Pères et les scolastiques, ne portent pas atteinte à l'unité fondamentale de tout le déploiement de l'ancienne philosophie depuis l'antiquité païenne jusqu'à l'époque moderne.

Par « philosophie nouvelle », Kleutgen entend moins la philosophie d'une époque précise que la philosophie fondée sur ce que nous appellerions aujourd'hui le principe de la « modernité » : non pas la séparation de la philosophie et de la théologique, comme chez Liberatore, mais la rupture avec le passé. Les germes en apparaissent dès la fin du moyen âge et s'épanouissent avec Descartes.

Ce ne fut qu'au dix-septième siècle que la transformation de la philosophie (*die Umwandlung der Philosophie*), tentée par divers moyens, fut consommée par Descartes⁵⁸.

Dans l'Église catholique, la nouvelle philosophie cohabita d'abord avec l'ancienne, celle-ci ne disparaissant qu'au cours du dix-huitième siècle, après que le cartésianisme se fût généralisé dans l'enseignement ecclésiastique. Kleutgen range dans la philosophie moderne, à la suite de Descartes, aussi bien l'empirisme de Hume, l'idéalisme kantien, le sensualisme et le matérialisme, les monismes de Spinoza et de Hegel, que le fidéisme jansénisant de Pascal ou de Jacobi, et même le traditionalisme. Kleutgen relève en effet que la philosophie nouvelle ne s'assimile pas avec l'antichristianisme ni avec la lutte contre l'Église : les traditionalistes, - qu'il ne nomme pas ainsi, - crurent lutter pour la vérité catholique en s'élevant « contre la science du passé catholique » (*gegen die Wissenschaft der katholischen Vorzeit*), à savoir la scolastique, en créant « une science nouvelle » (*eine neue Wissenschaft*) et surtout en cherchant à donner à toutes les sciences « un nouveau fondement » (*eine neue Grundlage aller Wissenschaft*). Ils adoptaient, à leur insu, le principe même de la philosophie moderne : « Les apologistes du christianisme ne s'apercevaient pas que leur esprit se laissait égarer précisément par les principes des systèmes qu'ils voulaient combattre⁵⁹ ».

Discret sur les fondements de la philosophie d'autrefois, - qui n'arbore ici d'autre qualité que celle d'être ancienne, - Kleutgen s'explique plus longuement sur le principe constitutif de la « philosophie moderne ».

B. La « philosophie moderne » : refus de l'autorité et rupture de la tradition

1. Luther, Descartes et la modernité

A l'origine de la philosophie moderne, Kleutgen place deux personnages, ou plutôt deux pôles intellectuels et spirituels, l'un théologique, l'autre philosophique : Luther et Descartes. Bien avant le Maritain d'*Antimoderne* et des *Trois réformateurs*, il rapproche Luther et Descartes au sein du principe constitutif de la modernité. L'un comme l'autre, selon lui, se rejoignent dans la communion à un même esprit, « qui n'est pas le bon esprit » (*nicht der gute Geist*), celui d'une époque qui pense être enfin « sortie de l'enfance » et avoir atteint « sa majorité » (*ihre Großjährigkeit*), et qui, pour cela, croit devoir se « révolter contre l'autorité⁶⁰ » pour déployer son « indépendance » (*Unabhängigkeit*)⁶¹. La modernité se définit avant tout par son refus de l'autorité, sa prétention à l'indépendance par rapport au passé. Cette contestation

⁵⁸ *Ibid.*, § 2, p. 3/4.

⁵⁹ *Ibid.*, § 9, p. 13/13

⁶⁰ *Ibid.*, § 2, p. 3/4.

⁶¹ *Ibid.*, § 3, p. 4/6.

de l'autorité ne porte pas précisément sur l'autorité reconnue à la foi chrétienne et à la doctrine qui la porte, mais sur l'autorité en soi, sur le principe d'autorité, quel que soit le contenu véhiculé par la tradition :

Les peuples de l'Europe, dit-on, sont enfin sortis de l'enfance et se sont réveillés à la pleine conscience d'eux-mêmes. Cette maxime renferme-t-elle quelque vérité et peut-elle s'interpréter dans un sens vrai ? Peu nous importe. Toujours est-il que dans les sciences on l'a trop souvent entendue dans le sens que déjà Luther lui avait donné et qui, dans les révolutions de notre siècle, a trouvé son expression et son développement complet. Au nom de cette devise, on s'est audacieusement révolté contre l'autorité (*Erhebung gegen die Autorität*), et on a renversé sans égards toutes les institutions établies, pour tout rebâtir à neuf (*alles neue auszubauen*)⁶².

Descartes et Luther ont fondé leurs œuvres propres, l'un en philosophie, l'autre en théologie, sur un principe commun : le rejet de la tradition, « l'indépendance », la prétention de fonder tout savoir sur la seule certitude « avec laquelle l'homme connaît sa propre existence⁶³ ». Il est intéressant de noter que Kleutgen reconnaît, au moins implicitement, que le principe négatif du libre examen et de la négation de la tradition s'est d'abord appliqué aux vérités religieuses et théologiques, avec Luther, avant de passer à la philosophie avec Descartes. Mais le vice ainsi introduit dans la pensée provient moins de l'affranchissement par rapport à la vérité chrétienne, que de la rupture de principe avec l'autorité de ce qui provient du passé. Les options fondatrices de la philosophie moderne ont ainsi même origine que celle de la théologie réformée, à savoir la révolte contre l'enseignement traditionnel :

Hors de l'Église catholique, on accueillit avec faveur la philosophie nouvelle (*die neue Philosophie*), et, comme c'était facile à prévoir, on appliqua à la philosophie la méthode dont on faisait usage en théologie. Dans celle-ci, les protestants font entièrement abstraction de la doctrine de l'Église. Rejetant absolument l'autorité de l'Église, ils ne reconnaissent comme vérités révélées que celles dont ils ont trouvé l'expression dans l'Écriture sainte par une étude toute personnelle. Ce principe du libre examen (*der freien Forschung*) devait recevoir en philosophie, après Descartes, la plus grande extension. Comme, en théologie, le libre examen avait conduit à la négation de toute vérité théologique, il amena, en philosophie, la ruine de toute vérité philosophique⁶⁴.

Dans l'œuvre de Descartes, Kleutgen distingue trois niveaux : un *a priori* antérieur à toute la démarche philosophique, un fondement épistémologique et un système qui s'édifie sur lui. Or, à chacun de ces trois degrés, Kleutgen retrouve le principe de nouveauté et de rupture avec la tradition :

Brisant ouvertement avec la philosophie qui régnait alors dans l'Église, il voulut donner une nouvelle base (*die neue Grundlage*) à ses recherches philosophiques et construire un système de doctrines sur cette nouvelle base⁶⁵.

* *L'a priori* novateur, - ou « préjugé qui forme le caractère saillant de nos temps modernes⁶⁶ » (*das charakteristische Vorurteil der neuen Zeit*), - n'est autre que le parti-pris d'ignorer toutes les philosophies antérieures, accusées d'avoir entretenu l'erreur et d'avoir empêché jusque-là la mise à jour du point de départ sûr et véritable de toute connaissance rigoureusement scientifique. Ce doute « méthodique » implique la rupture avec toute la tradition philosophique antérieure.

Non content d'attaquer quelques doctrines isolées de la scolastique, [Descartes] ne craignit pas de dire que jusqu'à lui on avait complètement ignoré le premier principe de toute philosophie véritable, ainsi que la méthode seule légitime pour en déduire tout l'édifice des doctrines philosophiques⁶⁷.

Non seulement Descartes ne rattache pas son système à la doctrine d'autrefois (*der Lehre der Vorzeit*), mais il brise violemment (*gewaltsam*) tout lien avec elle. [...] Il conclut qu'on était d'autant

⁶² *Ibid.*, § 2, p. 3/4.

⁶³ *Ibid.*, § 3, p. 4/5.

⁶⁴ *Ibid.*, § 4, p. 6/7.

⁶⁵ *Ibid.*, § 3, p. 4/5.

⁶⁶ *Ibid.*, § 11, p. 18/17.

⁶⁷ *Ibid.*

plus apte à la connaissance de la vraie philosophie, qu'on savait moins de tout ce qu'on avait jusqu'alors enseigné comme vérités philosophiques⁶⁸.

* Le fondement épistémologique nouveau consiste à placer le principe de la certitude non plus dans l'appréhension de vérités premières objectives et extérieures, « fondées sur l'expérience, sur le sens moral et religieux⁶⁹ », mais dans l'évidence de sa propre existence à laquelle parvient le sujet pensant : « L'esprit humain, partant de sa propre existence dont il ne peut douter, n'affirme que ce qu'il reconnaît avec la même clarté⁷⁰ ».

* Le système édifié sur de telles bases emportait de multiples contradictions à l'égard des philosophies antérieures :

Dans le système de doctrine qu'il élaborait d'après cette méthode, il procéda avec la même indépendance (*Unabhängigkeit*) ne craignant pas de se mettre en contradiction ouverte avec l'enseignement dominant sur un grand nombre de questions d'une haute importance⁷¹.

Ne semble-t-il pas que, se plongeant dans ses méditations, il n'ait pas seulement fermé les yeux du corps aux impressions distrayantes du monde extérieur, mais encore détourné l'esprit de tous les résultats obtenus en philosophie avant lui. [...] Peu lui importe que les propositions avancées soient inouïes dans l'école. Avec une facilité surprenante, il se laisse aller à soutenir, comme des vérités incontestables, des propositions que les penseurs les plus distingués avaient toujours combattues comme des erreurs manifestes, ou du moins comme des opinions très incertaines⁷².

Le libre examen et une certitude scientifique exclusivement fondée sur le sentiment de sa propre existence individuelle ont remplacé l'inscription de la philosophie dans le courant continu et multi-séculaire de la transmission collective de la sagesse humaine.

2. Le modernisme des traditionalistes

L'erreur du courant traditionaliste, - celle des tenants d'un traditionalisme épistémologique, tels Lamennais, Bautain (malicieusement unis à Gioberti), Hermès et Gunther, - fut de s'être laissé contaminer malgré lui par ces germes novateurs et néfastes, inconnus dans le passé. Kleutgen, en développant ce paradoxe de prétendus hérauts de la tradition « qui excitèrent une sensation plus ou moins vive par la nouveauté de leurs enseignements⁷³ », dégage un peu plus clairement le principe du modernisme philosophique : prétendre apporter une solution nouvelle et inédite, fût-ce au nom de la tradition, pour combattre des erreurs modernes.

Ils se sont attirés ces malheurs [leurs condamnations], à notre avis, parce qu'ils n'ont pas su se défendre du plus grand préjugé des temps modernes, à savoir, qu'il était réservé à notre siècle de lumière de découvrir la vérité, cachée à tous les siècles précédents (*die allen Jahrhunderten verborgene Wahrheit zu enthüllen*). Ces savants combattaient, il est vrai, l'incrédulité contemporaine, mais ils s'élevaient avec la même vigueur contre la science du passé catholique (*gegen die Wissenschaft der katholischen Vorzeit*). Au lieu de prendre comme base de leur défense et de se laisser diriger par ses principes, chacun se croyait obligé de créer (*suchen zu müssen*), pour les besoins de cette controverse, une science entièrement nouvelle (*eine neue Wissenschaft*) et surtout un fondement nouveau (*eine neue Grundlage*) des connaissances humaines⁷⁴.

L'illusion du modernisme philosophique consiste à prétendre « découvrir » et « créer » du neuf, au lieu de se « laisser diriger », docilement, par la tradition antérieure de la « science du passé catholique ». Quelles que soient les valeurs défendues, fussent les plus chrétiennes, l'erreur se glisse en l'absence du principe fondamental de la science catholique : la vérité n'est pas objet d'invention mais de transmission ; elle se corrompt dès lors qu'elle n'est

⁶⁸ *Ibid.*, § 11, p. 16-17/16.

⁶⁹ *Ibid.*, § 4, p. 6/7.

⁷⁰ *Ibid.*, § 4, p. 5/6.

⁷¹ *Ibid.*, § 3, p. 4/6.

⁷² *Ibid.*, § 11, p. 16/16.

⁷³ *Ibid.*, § 9, p. 13/13.

⁷⁴ *Ibid.*

plus vitalement reliée aux « doctrines anciennes ». On ne promet pas l'authentique tradition en créant « une science entièrement nouvelle ».

La passion de la nouveauté a été aussi funeste en philosophie qu'en théologie. En prétendant s'affranchir du passé et repartir sur des bases nouvelles, la philosophie moderne a perdu un des principaux critères d'accès à la vérité, celui de la tradition. Kleutgen ne lui reproche pas tant son goût pour le progrès et la nouveauté, que la manière dont elle fonde ce projet sur un rejet *a priori* du passé. Au lieu de progresser à partir de ce qui est déjà acquis par tradition, elle a prétendu s'affranchir totalement de l'ancien et « tout refaire à neuf ».

Nous affirmons que la philosophie moderne s'est égarée en bien des erreurs, souvent étranges, parce que, tout en faisant de grands efforts pour asseoir la philosophie sur des fondements solides, elle fut possédée de la passion ou de la manie de tout refaire à neuf (*aber bei der Sucht, alles neu*) et de déverser le mépris sur les travaux du passé catholique (*die katholische Vorzeit verächtlich zu machen*)⁷⁵.

Ce concept de « passé catholique » (*katholische Vorzeit*) dont Kleutgen use abondamment, il semble qu'il mérite à ses yeux de se nommer tel plus parce que *du passé* que parce que substantiellement *catholique*, - ou alors *catholique* parce que *du passé*, plus que *catholique* parce qu'édifié sous la lumière de la foi catholique.

C. Le principe philosophique de continuité

Kleutgen n'hésite pas à introduire à l'intérieur même de la philosophie, comme élément essentiel de la démarche philosophique, - le principe de continuité, emprunté à la démarche théologique où il prend le nom de « tradition ». Kleutgen évite certes, à propos de la philosophie, d'user du mot « tradition », sans doute pour écarter toute confusion avec le traditionalisme épistémologique, qui en a abusé et dévoyé la signification. Mais la réalité est bien la même, car, selon Kleutgen, le principe de tradition, en lui-même, n'est pas réservé à la seule théologie, - constitutivement liée à la doctrine révélée et à sa transmission sous le régime de la foi. Il s'applique également à la philosophie. Kleutgen n'explique pas ici comment concilier l'essence rationnelle de la philosophie avec cette constitution traditionaliste qu'il lui prête. Mais il ouvre la voie à l'union des notions de progrès et de continuité, à travers l'idée d'un développement progressif à l'intérieur de principes définitivement possédés. « Restaurer la science d'autrefois⁷⁶ » (*der Wissenschaft der Vorzeit herzustellen*) ne signifie pas promouvoir l'immobilisme philosophique, mais restaurer un organisme vivant qui croît à proportion même de la fidélité aux principes premiers et immuables.

A travers la figure de Melchior Cano, Kleutgen illustre l'idée que la théologie, discipline constitutivement traditionaliste, est ouverte à un progrès légitime : le théologien espagnol, au XVI^e siècle a su réaliser une œuvre vraiment novatrice sans rompre avec le passé. En dégageant la notion de « lieu théologique », inconnue avant lui, il entreprit de « développer une branche toute nouvelle de la science théologique⁷⁷ » (*einen ganz neuen Zweig der theologischen Wissenschaft zu bearbeiten*) et introduisit dans la théologie une démarche de critique de la connaissance. Pourtant, loin de négliger les acquis antérieurs, loin de rompre avec les « doctrines théologiques universellement reconnues pendant bien des siècles⁷⁸ », il a contribué sans rupture au développement homogène d'une discipline certes inachevée mais déjà substantiellement constituée dans sa vérité définitive :

Il fit ainsi un ouvrage qui comblait une lacune considérable dans les sciences théologiques, sans être en opposition avec les résultats déjà acquis à la science⁷⁹.

⁷⁵ *Ibid.*, § 17, p. 26/24.

⁷⁶ *Ibid.*, § 8, p. 12/12.

⁷⁷ *Ibid.*, § 10, p. 14/13.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, § 10, p. 15/14.

Kleutgen oppose l'attitude prudente, à la fois novatrice et traditionnelle, de Melchior Cano à celle des auteurs protestants qui, dans l'enseignement dogmatique et théologique, récusèrent, *a priori* et sans réserve, l'autorité de la tradition. La tradition, en théologie, peut être facteur de progrès, lorsqu'elle est sagement utilisée, sans inertie ni présomption.

Il devrait en aller de même en philosophie. Or la philosophie moderne, s'engageant dans la direction opposée, s'est égarée en rompant la chaîne de la tradition au lieu de la prolonger. Kleutgen esquisse ici, sans la développer, l'explication de la constitution traditionaliste de la philosophie. Puisque l'Église avait « reçu » ou « admis » la philosophie scolastique durant des siècles, celle-ci ne pouvait pas être sans pertinence ni étrangère aux fondements solides de la raison humaine. L'Église n'aurait pu défendre et expliquer le dépôt théologique de la foi en s'appuyant sur une fausse philosophie. Dans le même temps qu'elle explicitait le dépôt révélé, elle recourait à un instrument philosophique qui se devait d'être tout aussi vrai, à son niveau rationnel, que le contenu dogmatique lié à la révélation. L'usage d'une mauvaise philosophie aurait entraîné la corruption du dépôt dogmatique. Si la « philosophie de l'ancien temps » avait été déficiente dans ses principes, elle ne serait pas devenue objet de tradition dans l'Église. Or tel fut pourtant le cas, concrètement, ce qui explique pourquoi l'Église transmet ce patrimoine philosophique avec presque autant de fidélité que son donné théologique et permet au philosophe de reconnaître cette « philosophie de l'ancien temps » comme valide et pertinente. Kleutgen désigne ce lien ecclésial historique entre la théologie et la philosophie chrétienne par l'idée de « système admis dans l'Église », « reçu dans l'Église ». La philosophie, certes, n'est pas révélée, car elle est essentiellement œuvre de raison ; mais le lien historique concret qui l'unit à la théologie lui confère une valeur de tradition qui doit garantir aux yeux du philosophe sa validité pérenne :

Par les rapports intimes qui existent entre la théologie et la philosophie, [les chefs des diverses écoles qui florissaient parmi les protestants ainsi que Descartes déjà et les savants de notre siècle] auraient dû comprendre que le système philosophique admis dans l'Église depuis des siècles (*die in der Kirche anerkannte Spekulation*), voire depuis les premiers temps du christianisme, ne pouvait pas manquer d'un fondement solide. Bien qu'incomplet dans quelques-unes de ses parties, ce système, par conséquent, ne pouvait donc pas être absolument faux, au moins dans les questions les plus importantes. Une critique équitable et sage ne pouvait donc pas être en opposition avec ce système philosophique chrétien (*mit dieser christlichen Spekulation*)⁸⁰.

De même que la théologie catholique ne subsiste dans sa vérité qu'à l'intérieur d'une tradition qui progresse sans rupture essentielle, de même, la philosophie chrétienne, - celle qui bénéficie de la sécurité et de la fécondité de la révélation, - ne demeure elle-même que dans cette continuité permanente avec les principes reçus de la tradition ecclésiale. L'erreur protestante qui a consisté à rompre avec la tradition dogmatique se retrouve en philosophie dès lors que l'on prétend rompre avec la tradition philosophique vivante au sein de l'Église. Le rapprochement avec Cano permet d'intégrer la philosophie à l'intérieur de l'enseignement chrétien, plus précisément à l'intérieur de la théologie fondamentale, cette partie de la théologie qui étudie la valeur de vérité de cette science selon les critères qui lui sont propres, c'est-à-dire selon les critères de la révélation et non de la raison indépendante. L'erreur d'épistémologie dogmatique qui est à l'origine du protestantisme, se retrouve, analogiquement, - c'est-à-dire selon un rapport réel, - dans la philosophie séparée.

En un mot, ils auraient dû ne pas se contenter de défendre l'existant face aux novateurs, mais aussi de s'attacher à le développer et à le perfectionner. Il ne s'agissait pas de reconstruire tout l'édifice jusque dans ses fondements, comme le prétendaient les adversaires de la doctrine catholique. Si, dirigés par ces sages principes, ils avaient étudié sérieusement le système philosophique d'autrefois (*der Spekulation der Vorzeit*) dans ses sources, au lieu de se contenter des résumés ou des expositions tronquées que leur donnaient les Brucker ou les Tennemann, ils auraient pu procéder, dans l'examen des principes de la connaissance, comme Melchior Canus dans celui des lieux théologiques. Nous

⁸⁰ *Ibid.*, § 10, p. 15/15.

serions alors restés, en philosophie aussi, sur un terrain solide, et nous n'aurions pas été jetés çà et là, comme des protestants, sur les vagues mobiles de l'esprit du temps⁸¹.

Le lien d'inclusion qui unit la notion de progrès à celle de tradition permet de comprendre comment le projet de restauration de la scolastique se différencie substantiellement d'un projet purement réactionnaire, à l'image par exemple des solutions traditionalistes. La réaction se définit par opposition, par différenciation négative avec ce qu'elle combat ; elle risque de se laisser non seulement influencer mais même caractériser, négativement mais non moins réellement, par ce qu'elle rejette. En se plaçant sur le terrain de l'adversaire, elle se laisse façonner par lui. Tel fut l'écueil que le traditionalisme ne sut éviter. Ce dernier se dressa contre les erreurs modernes, en réaction contre elle, mais en se constituant lui-même en système moderne et novateur, en dehors de l'organisme vivant et continu de la tradition. Considérant comme un fait acquis le « renversement » de l'édifice ancien, il en « reconstruit » lui-même un autre, tout aussi nouveau par ses racines, non fondé dans la réalité de tradition.

La restauration, au contraire, se définit comme retour à une réalité toujours vivante, comme réintégration dans un organisme déjà constitué, comme prolongement organique et continué. Il n'y a alors de rupture qu'avec la rupture, de nouveauté que le refus de la nouveauté absolue. On ne construit pas une nouvelle maison que l'on déclare arbitrairement traditionnelle ; on réintègre l'unique et antique maison de la tradition. La restauration, dans sa différence d'avec la réaction, fait passer le retour aux principes premiers avant la lutte contre l'erreur. La confrontation avec l'extérieur, - pour rejeter ou assimiler, - ne survient que postérieurement à une réintégration qui doit sans cesse raviver l'appartenance fondatrice.

D. Une philosophie « du passé » plus que « chrétienne »

Derrière l'apparent parallélisme avec l'exposé de Liberatore, se cache une notable différence dans la manière de fonder la constitution de ce que tous deux appellent la « philosophie moderne ». Chez Kleutgen, la pierre de touche se situe dans la rupture avec le passé, alors que Liberatore la place bien plutôt dans la séparation d'avec la doctrine révélée et la théologie.

Le vocabulaire choisi par Kleutgen illustre à lui seul cette conviction épistémologique : il caractérise toujours la philosophie véritable par référence au passé : « la philosophie d'autrefois » (*die Philosophie der Vorzeit*), « l'enseignement d'autrefois⁸² » (*die Lehre der Vorzeit*), « l'ancienne école⁸³ » (*der alte Schule*). Même lorsqu'il mentionne son appartenance à la tradition chrétienne, il n'en ajoute pas moins la mention formelle du passé : « la philosophie du passé chrétien⁸⁴ » (*die Philosophie der christlichen Vergangenheit*), « la philosophie de l'ancien temps chrétien » ou « philosophie chrétienne d'autrefois⁸⁵ » (*die Philosophie der christlichen Vorzeit*). A l'inverse, il est frappant que Kleutgen, à la différence de Liberatore, n'évoque jamais en tant que telles, sinon indirectement, ni l'influence de la foi ni les bénéfices que la scolastique a reçus de la révélation et de sa proximité avec la théologie. Encore moins ne se hausse-t-il, pour fonder l'unité ultime du réel que scrute la philosophie, à la liaison intime entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, entre celui de la raison et celui de la foi.

La priorité donnée au principe de continuité diachronique par rapport à celui de connexion et d'influence synchronique de la révélation sur la philosophie situe Kleutgen, par différence avec Liberatore, dans une position plus traditionaliste que proprement chrétienne.

⁸¹ *Ibid.*, § 10, p. 16/15. Johann Brucker (1696-1770) et Dietrich Tiedemann (1761-1819) figurent ici comme représentant d'une conception foncièrement historique, descriptive et éclectique du travail philosophique.

⁸² *Ibid.*, § 16, p. 24/22.

⁸³ *Ibid.*, § 17, p. 27/24.

⁸⁴ *Ibid.*, § 16, p. 24/22.

⁸⁵ *Ibid.*, § 16, p. 25/23.

Ou plutôt, le « passé chrétien » de la philosophie doit la validité pérenne de son contenu moins à l'influence directe que la foi chrétienne n'a cessé d'exercer sur son élaboration progressive qu'au fait que l'Église n'aurait pu transmettre de façon continue un patrimoine philosophique antérieur à elle s'il ne s'était pas montré pertinent et valide. C'est le fait de sa transmission concrète dans l'Église qui permet de la qualifier de « philosophie du passé chrétien », plus que sa constitution intrinsèquement chrétienne, sous la lumière supérieure de la révélation. L'Église et sa doctrine interviennent ici moins comme facteurs décisifs de son élaboration que comme témoins et garants de sa validité.

A cet égard, les derniers mots par lesquels Kleutgen conclut son introduction sont suggestifs :

La scolastique a pénétré bien plus avant dans les questions et les difficultés qui agitent les temps modernes qu'on ne le croit communément. Aussi les savants auxquels Dieu a donné les talents et les loisirs qui me manquent, pourraient-ils facilement travailler les sciences philosophiques conformément à tous les besoins du présent et de l'avenir dans l'esprit et les fondements du passé (*im Geiste und den Grundlagen der Vergangenheit*)⁸⁶.

Kleutgen situe le point de référence ultime de la philosophie authentique non pas dans la doctrine de la foi chrétienne en tant que telle, mais « dans l'esprit et les fondements du passé ». Il ne prend pas la peine de préciser quelle est la source de la validité de ce passé, quelle est l'origine de sa valeur pérenne de vérité. Ce passé semble comme absolutisé, érigé pour lui-même en garant de la vérité, sans que l'on sache quel est-il vraiment ni d'où lui vient sa valeur transhistorique. Car il y a un passé de ténèbres autant qu'un passé de lumière. Il semble en tout cas que l'élément proprement chrétien ne se trouve pas au cœur de la constitution essentielle de cette « philosophie du passé ».

III. Gaetano Sanseverino

Sanseverino a laissé deux expositions majeures de sa pensée philosophique, l'une et l'autre inachevées au moment de sa mort en 1865 mais ensuite complétées par son disciple Nunzio Signoriello : d'une part la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, d'autre part une reprise condensée de celle-ci, les *Elementa philosophiae christianae*. Chacun des deux premiers volumes de ces ouvrages est précédé d'une longue introduction. Celle de la *Philosophia christiana*⁸⁷ se retrouve en résumé dans les *Elementa*⁸⁸. Pour des raisons de commodité, nous nous en tiendrons à celle-ci.

A. La philosophie chrétienne en son histoire

Plus explicitement que Liberatore et Kleutgen, Sanseverino entend décrire la nature de la philosophie chrétienne en la situant dans le cadre de son histoire. Il en donne moins une définition formelle et statique, qu'il n'en brosse le tableau historique. Il avertit lui-même le lecteur que la meilleure manière d'introduire son entreprise d'exposition de la philosophie chrétienne, consiste à replacer celle-ci dans l'histoire générale de la philosophie. Histoire

⁸⁶ *Ibid.*, § 17, p. 27/24

⁸⁷ Gaetano SANSEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 1^{ère} partie. Logique, vol. 1, Naples, 1862 : « Introductio ad philosophiam », p. 11-162.

⁸⁸ *Id.*, *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*, vol. 1, Naples, Manfredi, 1864¹ ; 1873² : « Epitome historiae philosophiae ad totam operis rationem intelligendam », p. I-XXXII ; *Éléments de la philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes*, traduction par A. C., vol. 1, Avignon, Seguin, 1876 : « Histoire abrégée de la philosophie pour l'intelligence de tout l'ouvrage », p. I-XXXIII. Les références qui suivent renvoient d'abord à l'édition française puis à la seconde édition italienne.

abrégée, certes, mais histoire raisonnée, ordonnée autour de ce qu'il tient pour la pierre angulaire de la philosophie chrétienne.

En tête de ces *Éléments de philosophie chrétienne* nous tenons à faire connaître le dessein que nous sommes proposé en les composant. Pour atteindre plus facilement notre but, nous dirons d'abord quelques mots sur l'origine de la philosophie et sur les principales vicissitudes de son histoire⁸⁹.

Les « vicissitudes » générales de l'histoire de la philosophie permettent de comprendre quelle est la nature de la philosophie chrétienne et sa place spécifique au milieu d'autres modèles philosophiques.

Comme Kleutgen, Sanseverino oppose deux types principaux de philosophies. Mais, chez lui, à la différence de Kleutgen, la distinction principale ne porte pas tant sur le couple philosophie traditionnelle / philosophie moderne, que sur le face à face entre la philosophie chrétienne d'un côté, et toutes les autres philosophies de l'autre. La distinction entre moderne et ancien, quoique bien présente, cède la priorité à un critère plus fondamental de distinction, moins chronologique, quoique non moins historique, entre le régime spécifiquement chrétien de la philosophie et son régime indépendant. Le croisement de ces deux critères produit une tripartition qui apparaît dans le titre même des deux ouvrages de Sanseverino, signe de l'importance que l'auteur lui accorde : *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*. Deux moments historiquement distincts de philosophie séparée ou indépendante, - l'antique et la moderne, - encadrent la réalité concrète de la philosophie chrétienne. La philosophie antique, certes, se distingue de la philosophie moderne, mais l'une et l'autre se rejoignent, négativement, dans le fait qu'elles se sont constituées en dehors de l'influence vitale de la plénitude de la révélation chrétienne.

Le primat accordé par Sanseverino au critère de la qualité chrétienne ou non de la philosophie par rapport au critère chronologique de l'ancienneté donne à son exposé une note moins antimoderne que chez Kleutgen. Car la validité de la philosophie repose moins sur son ancienneté, son caractère traditionnel, que sur son appartenance ou non à la sphère de la doctrine chrétienne. La vraie philosophie n'est pas d'abord, comme chez Kleutgen, la « philosophie ancienne » ou « philosophie d'autrefois », mais la « philosophie chrétienne », celle qui s'est historiquement développée dans la mouvance de la foi chrétienne, sous la tutelle de la théologie.

D'où les trois parties chronologiques de cette introduction : la philosophie ancienne (§ 2-12) ; la philosophie chrétienne (§ 13-30) ; la philosophie moderne (§ 31-39).

B. La philosophie antique

Ne retenons de cette première partie que la problématique choisie par Sanseverino pour présenter cette période préchrétienne de la philosophie. Loin de faire un tableau d'ensemble, même résumé, des doctrines philosophiques antiques, il se contente d'analyser leur origine. Son propos revient à tenir un juste équilibre entre une origine purement humaine et rationnelle de la philosophie, et l'influence plus ou moins directe de la révélation divine. Il s'agit en fait pour lui de se tenir en position médiane entre les tenants du traditionalisme épistémologiques et les rationalistes. Équilibre au nom duquel le thomisme cru d'ailleurs pouvoir s'imposer dans l'Église tout au long du XIX^e siècle.

Contre les traditionalistes, il reconnaît la capacité non seulement théorique mais concrète, historique, de l'esprit humain de s'élever par lui-même à un authentique questionnement philosophique et à une certaine intelligence de l'ordre de l'univers. Il considère comme l'une des origines de la philosophie cette faculté d'investigation, naturelle à l'esprit humain, qui le pousse à chercher la raison des choses. Il accorde aux philosophes grecs d'avoir découvert et mis en ordre des vérités inconnues avant eux :

⁸⁹ *Ibid.*, § 1, p. I/VII.

Les doctrines qui, de l'Orient pénétrèrent en Grèce, n'étaient ni assez bien coordonnées entre elles, ni suffisamment développées pour former un système complet de connaissances. Il faut louer les Grecs d'avoir soumis ces doctrines à leur examen, de les avoir classées dans un certain ordre et d'avoir combiné avec elles bon nombre de vérités qu'ils avaient découvertes par la lumière naturelle de leur propre raison⁹⁰.

Mais contre les rationalistes, il pose comme fait certain l'influence historique décisive, sur la marche de la philosophie, tant de la révélation primitive faite à Adam (existence de Dieu et d'un ordre surnaturel) que de la révélation judaïque qui aurait influencé plus ou moins directement la philosophie grecque. Autrement dit, dès l'origine, la réflexion philosophique s'est trouvée aidée par la connaissance des vérités métaphysiques révélée par Dieu. Concrètement, l'homme n'est jamais resté dans l'ignorance des vérités les plus hautes. Même altérée par les siècles, la révélation primitive a toujours contribué à maintenir la connaissance vague, imparfaite, mais réelle des vérités les plus fondamentales.

Plus encore, les penseurs grecs ont été aidés par l'influence exercée sur eux par la révélation hébraïque :

Il nous paraît certain, malgré l'opinion contraire de quelques auteurs protestants, que les Grecs apprirent beaucoup de choses des Juifs en conversant avec eux. En effet, sans parler de leurs voyages dans les pays où l'on rencontrait un grand nombre de Juifs, sans parler des fréquentes migrations de ces derniers dans les diverses contrées de l'Asie et de la Grèce, l'accord surprenant de plusieurs points de doctrine de la philosophie grecque avec les doctrines hébraïques donne à ce fait une si grande probabilité, qu'il peut être admis sans aucune hésitation⁹¹.

En se gardant de toute sévérité à l'encontre de la philosophie antique, Sanseverino laisse malgré tout entendre que les Grecs, malgré la justesse souvent perspicace de leur effort rationnel et malgré l'influence bénéfique de la révélation juive, ne purent éviter de tomber en de nombreuses erreurs, du fait, précisément, qu'ils n'étaient pas assurés par l'autorité plénière de la révélation et qu'ils n'étaient pas prémunis contre « l'orgueil » de la raison laissée à elle-même :

Les philosophes grecs n'embrassèrent pas les traditions des peuples orientaux avec un aveugle respect pour leur autorité, mais ils essayèrent de les expliquer, chacun d'après les forces de son propre génie : ce qui fait qu'ils ont souvent altéré par orgueil les doctrines pures et sans mélange d'erreur qu'ils avaient reçues des sources hébraïques⁹².

Ce n'est pas l'ancienneté du savoir qui garantit chez Sanseverino la qualité et la sûreté de la saisie de la vérité, mais la plus ou moins grande proximité des philosophes avec la révélation divine authentique.

C. La philosophie chrétienne

Ce long développement se divise lui-même en deux parties de longueur inégale : d'abord la philosophie des Pères (§ 13-14), puis la philosophie scolastique (§ 15-30).

1. Les Pères

Sanseverino résume la position patristique de la philosophie en trois points.

D'une part, la facilité des premiers docteurs chrétiens à reconnaître tout ce qu'il pouvait y avoir de vrai chez les philosophes païens et à l'intégrer, de manière apologétique, dans leur défense de la foi. C'est ce que Sanseverino appelle la méthode « *éclectique* ou *élective*⁹³ », illustrée en particulier par l'exemple de Clément d'Alexandrie. Chacune des nombreuses écoles

⁹⁰ *Ibid.*, § 8, p. IV/IX.

⁹¹ *Ibid.*, § 11, p. VI-VII/XI.

⁹² *Ibid.*, § 12, p. VII-VIII/XII.

⁹³ *Ibid.*, § 14, p. XI/XIV. L'éclectisme philosophique qui était celui de Sanseverino avant sa conversion au thomisme trouve peut-être là de quoi se justifier *a posteriori*, du moins en ce qu'il pouvait avoir de légitime.

de l'Antiquité païenne a pu percevoir certaines choses justes, qu'il suffit alors de comparer et sélectionner sous le contrôle de la foi.

D'autre part, la vive conscience qu'avaient les Pères des nombreuses erreurs diffuses en tous ces systèmes païens, de sorte qu'ils refusèrent toujours de s'inféoder à l'un ou à l'autre. L'origine de ces erreurs des philosophes païens est évidemment à situer dans leur privation des secours de la vérité révélée :

Aussi, bien que les Pères reconnaissent qu'un certain nombre de vérités se rencontrent chez les différentes écoles philosophiques, l'opinion commune, parmi eux, était que nulle d'entre ces écoles n'avait composé un système complet de vérités qui fût exempt de toute erreur. D'où ils tiraient cette conclusion que, si les philosophes ne s'étaient réfugiés dans le port de la religion chrétienne, ils n'auraient jamais pu atteindre la pure vérité⁹⁴.

Sanseverino prend soin lui aussi de récuser, ou au moins d'atténuer considérablement, l'idée trop répandue d'un prétendu platonisme des Pères.

Enfin, découlait des deux premiers points la certitude que la foi chrétienne apportait avec elle l'ensemble des vérités philosophiques. La religion chrétienne se présentait comme la seule vraie philosophie et était reconnue comme telle par ceux des philosophes païens qui s'étaient convertis au Christ :

Les premiers apologistes de la religion chrétienne se tournèrent vers le christianisme parce qu'ils crurent trouver en lui la vérité qu'ils avaient inutilement cherchée dans les différentes écoles de philosophie, sans en excepter celle de Platon⁹⁵.

Loin d'opposer un ordre des vérités religieuses totalement distinct de celui des vérités philosophiques, les Pères appuyaient sur la foi tout ce qu'ils pouvaient dire de vrai, y compris en matière philosophique, et l'intégraient dans l'unique corps de la doctrine chrétienne. La foi était pour eux le critère ultime, en même temps que le plus sûr, pour discerner et énoncer les vérités sur Dieu, sur l'homme et sur le monde :

La méthode philosophique employée par les Pères fut la méthode *éclectique* ou *élective*, avec cela de particulier que la révélation chrétienne, ou la foi, était le principe d'où partait leur philosophie, le fondement sur lequel ils en élevaient l'édifice, et la règle qui dirigeait toutes leurs recherches⁹⁶.

En conséquence, la philosophie n'existait pas, chez les Pères, comme un corps de doctrine distinct de la foi et de la théologie. Elle intervenait comme une simple « préparation à la foi » (προπαιδεία) destinée à établir la vérité de la révélation et à la défendre contre les attaques des sophistes païens ou hérétiques.

2. Les scolastiques

Selon Sanseverino, l'œuvre propre des docteurs médiévaux consista en la fondation d'un « système complet de philosophie⁹⁷ » (*integrum philosophiae systema*), ce qui n'avait pas été le cas au temps des Pères, ces derniers « n'ayant pas le dessein de présenter un système complet de philosophie⁹⁸ ». La philosophie chrétienne se mit alors à exister en tant que philosophie, c'est-à-dire en tant qu'ensemble organique et cohérent, capable de « servir (*inservire*) la science de la Révélation divine ou Théologie⁹⁹ », mais selon une constitution propre. Plus que Liberatore et Kleutgen, Sanseverino opère un déplacement dans le sens de la spécificité de la philosophie : quoique vitalemment chrétienne, la philosophie scolastique diffère assez profondément de la philosophie des Pères par sa constitution proprement scientifique.

⁹⁴ *Ibid.*, § 13, p. IX.

⁹⁵ *Ibid.*, § 14, p. X, n. 2/XIV, n. 1.

⁹⁶ *Ibid.*, § 14, p. XI/XIV

⁹⁷ *Ibid.*, § 15, p. XI/XV ; § 18, p. XIV/XVIII : « [Doctores scholastici] amplum absolutumque philosophiae christianae systema condiderunt. ».

⁹⁸ *Ibid.*, § 20, p. XV, n. 1/XVIII, n. 3.

⁹⁹ *Ibid.*, § 15, p. XI/XV ; § 18, XV/XVIII.

Il décrit la nature de cette philosophie chrétienne par excellence à travers deux questions : « 1° pourquoi cette philosophie fut-elle appelée aristotélicienne ? 2° comment la philosophie se rapporte-t-elle à la théologie d'après les scolastiques¹⁰⁰ ? »

a. La philosophie chrétienne et Aristote

Sanseverino, comme nous l'avons déjà remarqué, cherche à concilier les deux éléments constitutifs de la philosophie chrétienne : sa nature formellement rationnelle de philosophie et sa qualité spécifiquement chrétienne. De manière générale, comme Liberatore, il montre que le qualificatif « aristotélicien » doit n'être appliqué à la scolastique qu'avec prudence et retenue. La scolastique n'est aristotélicienne que pour une partie d'elle-même, une partie en l'espèce importante puisqu'il s'agit de la doctrine de la connaissance, mais une partie qui n'est pas toute la philosophie¹⁰¹.

Il ajoute aussitôt que les Scolastiques, « malgré leur attachement pour Aristote, l'abandonnèrent et le combattirent sans ménagement sur plusieurs points d'une grande importance¹⁰² » :

Les docteurs scolastiques ne s'attachèrent pas servilement à Aristote : leur respect pour son autorité ne les empêcha ni d'enrichir sa philosophie d'additions nombreuses et très importantes, ni de découvrir et de réfuter les erreurs qu'elle contient¹⁰³.

Cette indépendance des Scolastiques par rapport à Aristote s'explique d'abord par leur appartenance chrétienne. Les exigences de la foi les conduisirent à redresser plusieurs erreurs d'Aristote, en particulier concernant l'éternité du monde, la providence et la nécessité des opérations divines. Ce faisant, ils se plaçaient dans le sillage de la philosophie des Pères. Sanseverino prend ici à son compte, en la citant, la définition que Liberatore avait donné de la scolastique : « La continuation de la philosophie des Pères, ou encore la philosophie des Pères ramenée à la forme scientifique¹⁰⁴. »

Mais à côté de cette spécificité chrétienne des Scolastiques, Sanseverino insiste sur les raisons proprement philosophiques qui les conduisirent à ne pas s'inféoder à Aristote. Il énumère plusieurs motifs d'indépendance qui appartiennent en propre à la nature du travail philosophique plus qu'aux exigences de la foi chrétienne : le primat de la raison sur l'autorité, la légitimité des progrès de la raison, le recours à Platon quand il est plus proche de la vérité qu'Aristote¹⁰⁵. Ces remarques sont caractéristiques du souci de Sanseverino, alors même qu'il expose l'idée de la philosophie chrétienne, de respecter la nature proprement philosophique de cette philosophie. Il marque plus nettement cet équilibre que ne le faisaient Liberatore ou Kleutgen.

b. La philosophie chrétienne et la théologie

Sanseverino rappelle d'abord que les Scolastiques distinguèrent plus nettement que les Pères la philosophie et la théologie, comme deux disciplines formellement différentes.

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 19, p. XV/XVIII.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, § 20, p. XV/XVIII : « La nature de tout système philosophique dépend de la solution qu'il donne au problème de l'origine de nos connaissances ; car la philosophie a pour but d'arriver à la connaissance des choses, et la valeur de la connaissance tient à la nature des instruments qui la produisent dans notre esprit. Or, [...] soit dans l'énumération des instruments de la connaissance, soit dans l'indication des moyens par lesquels la raison humaine parvient à la vérité avec le secours de ces instruments, les Scolastiques se sont bornés à exposer, à défendre, et à développer la doctrine d'Aristote. »

¹⁰² *Ibid.*, § 21, p. XVI/XIX.

¹⁰³ *Ibid.*, § 22, p. XVIII/XX.

¹⁰⁴ *Ibid.*, § 22, p. XVIII/XXI ; cf. Matteo LIBERATORE, *Traité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin...*, § 123, p. 154/§ 141, p. 161.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, § 21, p. XVI-XVII/XIX-XX.

A la philosophie est réservée la « science des choses qui sont du ressort de l'esprit humain », la connaissance des réalités divines et humaines « que la raison humaine est capable d'accueillir », alors que la théologie porte en propre sur « des choses qui nous sont connues par révélation¹⁰⁶ ». L'une et l'autre relèvent de deux genres différents de savoir, nettement distingués moins par leurs objets matériels, que par leur objet formel et leur finalité :

Les scolastiques s'accordent à reconnaître que la théologie et la philosophie sont deux sciences d'un ordre différent (*duas scientias secundum genus diversas*), car elles diffèrent l'une de l'autre, soit du côté de la matière qui fait leur objet propre, soit du côté des instruments dont elles se servent, soit du côté de la certitude qu'elles produisent dans l'esprit, soit enfin par le but qu'elles ont en vue¹⁰⁷.

Sanseverino pense réfuter par là une thèse de Hegel. Selon le philosophe allemand, dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, le rôle de la scolastique aurait été, par son propos d'intelligence de la foi, de « soumettre les dogmes religieux à l'examen de la raison¹⁰⁸ » (*ad examen rationis revocaret*). A quoi Sanseverino répond que les scolastiques, en séparant formellement ces deux genres de savoir, ont pris soin de ne jamais inféoder la théologie aux systèmes philosophiques et moins encore de réduire son propos à des démonstrations philosophiques.

Les rapports de distinction entre la philosophie et la théologie sont bien plutôt marqués par la qualité de « servante » (*ancilla*) de la première à l'égard de la seconde, selon une expression que Sanseverino prend soin de rattacher explicitement à chacun des plus grands maîtres de la scolastique (S. Albert, S. Thomas, S. Bonaventure, Roger Bacon¹⁰⁹). Ce qui signifie en particulier que la distinction n'est pas indépendance : non seulement la Scolastiques ne travaillèrent aucunement à corrompre la pureté de la foi, comme les luthériens leur en firent le reproche, mais « ils n'acceptèrent d'autres principes de philosophie que ceux qu'ils avaient reconnu conformes aux vérités révélées¹¹⁰ ». Certes les principes de la philosophie sont autres que ceux de la théologie, ils sont autonomes ; mais concrètement, c'est la théologie, et donc la foi, qui reconnaît au mieux ces principes propres de la philosophie, qui les garantit et les authentifie. Pour les scolastiques, « ce n'est pas la philosophie qui était la loi (*normam esse*) de la théologie, mais la théologie celle de la philosophie¹¹¹ ». Nous retrouvons là l'idée d'une constitution historiquement chrétienne de la philosophie, avec nécessité historique ou morale d'un droit de regard et même d'un *imperium* de la théologie sur la philosophie.

D. La philosophie moderne

1. Revendication d'autonomie

Comme Liberatore, Sanseverino place l'origine historique et surtout intellectuelle de ce qu'il appelle la « philosophie récente » (*philosophia recens¹¹²* ou *philosophia recentis aetatis¹¹³*) moins dans le fait d'avoir rompu avec la tradition antérieure, selon que le prétend Kleutgen, que par son émancipation par rapport à la foi et à la théologie. Il s'agit bien d'une revendication d'autonomie, mais d'autonomie moins par rapport au passé que par rapport à la foi et à la théologie. La marque propre de la modernité philosophique, pour lui, réside dans l'affranchissement de la philosophie par rapport à la doctrine révélée, plus que par rapport à la tradition antérieure, même si les deux vont concrètement de pair.

¹⁰⁶ *Ibid.*, § 23, p. XVIII/XXI.

¹⁰⁷ *Ibid.*, § 23, p. XIX/XXI.

¹⁰⁸ *Ibid.*, § 25, p. XX/XXII.

¹⁰⁹ *Ibid.*, § 24, p. XIX, n. 1/XXII, n. 1.

¹¹⁰ *Ibid.*, § 26, p. XXI/XXIII.

¹¹¹ *Ibid.*, § 27, p. XXIII/XXIV.

¹¹² *Ibid.*, § 29, p. XXIII/XXV et § 31, p. XXV/XXVI.

¹¹³ *Ibid.*, § 28, p. XXIII/XXIV.

Sanseverino, du coup, fait remonter l'apparition de ce principe fondateur de la modernité bien en amont de Descartes, dès le XIV^e siècle, avec Ockham, qui se dressa tant contre ses prédécesseurs scolastiques que contre l'autorité pontificale.

Ockam, disciple de Scot, leva l'étendard de la révolte (*signum extulit adversus*) à la fois contre la puissance des Pontifes romains, et contre les doctrines des scolastiques qui l'avaient précédé, inaugurant ainsi une méthode philosophique plus indépendante et plus libérale (*liberiores*). Tel fut le point de départ de la philosophie moderne, laquelle, ayant secoué le joug salutaire de la théologie (*salutare jugum theologiae*), est devenue la source première de tant de si pernicieuses erreurs¹¹⁴.

Puis il s'arrête à son tour longuement sur Descartes (§ 32-35), présenté comme organisateur et maître d'œuvre de la nouvelle philosophie fondée sur le « divorce entre la théologie et la philosophie » :

La philosophie moderne, ayant proclamé le divorce (*divortium*) entre la théologie et la philosophie et introduit une méthode philosophique nouvelle, toute opposée à la méthode scolastique, a reçu le nom de philosophie restaurée (*instaurata*), et Descartes est ordinairement salué comme l'auteur de cette restauration. Car, bien que l'autonomie (*autonomia*) de la philosophie eût été préconisée, ou du moins pratiquée dans leurs écrits par Ockam et ses disciples et par plusieurs philosophes du XVI^e siècle, cependant Descartes en donna le premier une exposition raisonnée et méthodique : en sorte que les philosophes modernes, qui suivent la même méthode, le regardent comme leur chef et leur maître¹¹⁵.

La marque propre de la réforme cartésienne de la philosophie réside très exactement, pour Sanseverino, non pas tant dans la rupture avec le passé que dans le congé donné par le philosophe à la théologie. Le philosophe estime en effet n'avoir « pas besoin de recourir à la foi (*non esse confungiendum ad fidem*) ni de la prendre pour règles de ses recherches¹¹⁶ », la certitude philosophique étant à chercher toute entière du côté de ce qui s'impose avec clarté et évidence.

Peu importe que l'autonomie revendiquée par Descartes pour la raison restât limitée à la philosophie et respectât avec soin le domaine propre des vérités de foi. Cette autonomie philosophique ne tarda pas, après lui, à s'appuyer sur la logique interne des principes cartésiens pour se revendiquer comme « absolue¹¹⁷ » (*absolutam autonomiam*). Le tableau généalogique que Sanseverino dresse ensuite de l'histoire de la philosophie moderne, jusqu'à Kant, Hegel et Cousin, manifeste les conséquences néfastes des principes cartésiens qui la commandent toute entière :

Nous regardons comme un fait indubitable que toutes les monstrueuses erreurs qui, à partir de cette époque jusqu'à nos jours, ont jeté une si grande perturbation dans les sciences divines et humaines, sont sorties de la méthode cartésienne et des principales doctrines de son auteur¹¹⁸.

Quoique Sanseverino ne présente nulle part une définition doctrinale de la « philosophie chrétienne », on peut déduire de ces affirmations sur la philosophie moderne comme fille de l'autonomie, que la philosophie chrétienne se caractérise par sa proximité avec la théologie, et même par sa soumission, puisqu'elle se déploie sous « le joug salutaire de la théologie ».

2. Absence du thème de la tradition

Pour Sanseverino, la philosophie moderne est tombée dans toutes sortes d'erreurs contre la raison moins parce qu'elle s'est affranchie de la tradition, que parce qu'elle n'était plus vivifiée (autonomie relative dans le cas de Descartes) ni contrôlée (autonomie absolue dans celui des incroyants) par l'autorité de la foi. Soucieux de réserver une constitution foncièrement rationnelle de la philosophie, - même et surtout chrétienne, - il écarte tacitement le thème de la tradition qui ne trouve pas place facilement dans l'épistémologie philosophique (philosophie

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, § 31, p. XXV/XXVI.

¹¹⁶ *Ibid.*, § 32, p. XXVI/XXVII.

¹¹⁷ *Ibid.* § 34, p. XXVII/XXVIII.

¹¹⁸ *Ibid.*

fondamentale) et ne retient, pour caractériser la qualité chrétienne de cette philosophie qu'un critère plus statique et extrinsèque.

Il nous est permis de conclure que, depuis qu'elle a cessé de prendre la foi catholique pour guide (*ducem*) et qu'elle s'est elle-même proclamée *autonome* (*se autonomam declaravit*), la philosophie a tellement dégénéré qu'elle est successivement tombée dans les erreurs qui ont infecté toutes les sciences morales et politiques¹¹⁹.

Il est symptomatique que le reproche adressé aux traditionalistes soit uniquement celui d'avoir trahi les droits de la raison et non point, comme chez Kleutgen, d'avoir rompu avec la tradition :

Leur doctrine, détruisant les motifs de crédibilité, ou les preuves de raison sur lesquelles la vérité de la révélation s'appuie, et dépréciant outre mesure les forces de la raison humaine, il en est résulté que les philosophes rationalistes en ont acquis de nouvelles forces, et ont pris de là occasion d'insulter à tous les philosophes et à tous les théologiens catholiques, auxquels ils feignent d'attribuer une opinion qui n'est le fait que d'un petit nombre, les accusant d'être les ennemis de la raison humaine et les adversaires de tout progrès scientifique¹²⁰.

Le critère le plus spécifique de la philosophie chrétienne ne réside donc pas tant dans la fidélité générale au principe de tradition, que dans l'articulation intime entre le travail de la raison et l'influence de la révélation chrétienne de laquelle la philosophie ne gagne jamais à s'éloigner. Même s'il n'a jamais attaqué la Révélation et s'est toujours refusé à la contredire, puisqu'il la professait par ailleurs dans la foi, Descartes a cru pouvoir philosopher en se détachant d'elle. Au nom de son « doute méthodique », il a privé la philosophie du secours de la Révélation, sans laquelle la philosophie, de fait, ne peut qu'aller en s'égarant, au détriment même de la raison qui s'en trouvera tôt ou tard affectée dans son fonctionnement propre. La restauration de l'authentique philosophie chrétienne permettra seule de renouer le lien mutuellement fécondant de la foi et de la raison :

Nous avons l'intime conviction que les philosophes qui, pour conserver également intacts les droits de la *Révélation* et ceux de la *Raison*, en évitant les écueils opposés du rationalisme moderne et du traditionalisme, se réfugient, comme dans un port assuré, vers la philosophie scolastique, telle du moins que saint Thomas l'a formulée et qu'il l'appliqua lui-même aux sciences sacrées, agissant avec autant de sagesse que de sécurité¹²¹.

Non seulement Sanseverino récuse les atteintes à la raison induites par le traditionalisme épistémologique, mais il situe avec précision le plus formel de la philosophie chrétienne non pas dans un principe de tradition consistant à dénoncer toute rupture doctrinale dans le travail de la raison, mais dans l'alliance intime entre ce travail de la raison et l'enrichissement concret que lui apporte la révélation, tant pour l'assurer sur le chemin du vrai, que pour l'y faire progresser au-delà ce qu'elle aurait pu concrètement atteindre par elle-même.

Conclusion

Au neuvième chapitre de *Le philosophe et la théologie*, sous le titre « La philosophie chrétienne », Etienne Gilson s'arrête assez longuement sur l'encyclique *Aeterni Patris*¹²². Il avait en effet retrouvé dans ce document pontifical, qu'il regrettait d'avoir si longtemps ignoré, la confirmation anticipée de ses propres vues sur la nature de la philosophie chrétienne. Deux de ses remarques retiennent notre attention au terme de cette communication qui a reçu en partage le renouveau thomiste avant Léon XIII. Gilson relève d'abord que la

¹¹⁹ *Ibid.*, §39, p. XXX/XXX.

¹²⁰ *Ibid.*, § 39, p. XXXI/XXX.

¹²¹ *Ibid.*, § 40, p. XXXI/XXXI.

¹²² Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, p. 191-216 ; repris dans *Un philosophe dans la cité, 1944-1973*, « Œuvres complètes, 2 », Paris, Vrin, 2023, p. 29-181 (141-157). Nous citons d'après l'une et l'autre éditions.

plupart des commentateurs de l'encyclique se sont intéressés principalement, sinon exclusivement à sa dernière page, en laquelle le pape commande avec autorité « de remettre en vigueur et propager le plus possible la précieuse sagesse (*auream sapientiam*) de S. Thomas¹²³ », en négligeant les considérants de cette décision, qui constituent pourtant le corps de l'encyclique et sont loin de s'en tenir au seul Thomas d'Aquin. La discipline aura occulté la doctrine, la durcissant et rétrécissant.

Or, remarque encore Gilson, la doctrine léonine ne porte pas, ou fort marginalement, sur le contenu propre de l'œuvre de S. Thomas, mais sur « une manière de philosopher » (*philosophandi genus* ou *philosophandi institutum*¹²⁴) que le pape, dans le titre du document, nomme « philosophie chrétienne¹²⁵ ». Cet « usage droit de la philosophie » (*rectum philosophiae usum*¹²⁶), à en croire Léon XIII, ni S. Thomas n'en fut l'inventeur ni il n'en eut le monopole, mais il le déploya d'une manière exemplaire et paradigmatique. Ce n'est donc pas d'abord un contenu doctrinal particulier que le pape Pecci puise chez S. Thomas pour le recommander à l'Église, mais « une manière définie de philosopher¹²⁷ », « une raison qui philosophe en liaison intime avec la foi, dans un échange mutuel de bon offices¹²⁸ », « moins une doctrine [...] qu'un usage religieux de la raison¹²⁹ ».

Face aux erreurs philosophiques du monde moderne menaçant la société toute entière, ce n'est donc pas un auteur particulier que promeut Léon XIII, mais la réalisation emblématique, par le Docteur angélique, d'une entreprise rationnelle inaugurée par les Pères, perfectionnée par les docteurs scolastiques et illustrée de la façon la plus féconde par S. Thomas, dans lequel la philosophie vit et s'épanouit « dans une sorte de symbiose étroite avec la foi¹³⁰ » :

Loin d'être dirigée contre personne, cette élection du thomisme voulait être un hommage à l'ensemble de la tradition chrétienne honorée dans l'œuvre de celui qui, en en réclamant expressément l'héritage, l'avait conduite à son point de perfection¹³¹.

Sans entrer en rien dans la matière philosophique, Léon XIII a seulement voulu engager son autorité sur ce que l'on peut appeler une *philosophie chrétienne fondamentale*, c'est-à-dire sur des principes épistémologiques capables de fonder une manière spécifiquement chrétienne de philosopher, celle qui s'est déployée concrètement durant les quinze premiers siècles du christianisme, jusqu'à ce que s'introduise, « sous l'impulsion des novateurs du XVI^e siècle », un « nouveau modèle de philosophie » (*nova ratio philosophiae*) consistant à « philosopher sans aucun égard pour la foi¹³² ».

Notre analyse comparative de trois manières de fonder la validité de la philosophie scolastique et de justifier l'opportunité de sa restauration, près de vingt ans avant *Aeterni Patris*, nous a permis de dégager deux options différentes : soit par référence au principe de tradition et de continuité, à la manière de Kleutgen, soit par relation de symbiose avec la foi

¹²³ LEON XIII, Lettre encyclique *Aeterni Patris*, 4 août 1879, dans *Actes de Léon XIII*, Encycliques, Motu Proprio, Brefs, Allocutions, Actes de Dicastères, etc. Texte latin et traduction française, Paris, Maison de la Bonne Presse, t. 1, s.d., p. 42-75 (72).

¹²⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁵ Georges VAN RIET, « Le titre de l'encyclique *Aeterni Patris*. Note historique », *Revue philosophique de Louvain* 45 (1982), p. 35-63, a établi que le « titre traditionnel » porté par *Aeterni Patris*, « De philosophia christiana ad mentem sancti Thomas Aquinatis Doctoris angelici in scholis catholicis instauranda », dont l'authenticité était contestée, figurait dans les exemplaires envoyés aux évêques dès la parution du document. La notion de « philosophie chrétienne » a donc bien été assumée et officialisée par Léon XIII lui-même.

¹²⁶ LEON XIII, *Aeterni Patris*..., p. 44 et 62.

¹²⁷ E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*..., p. 210/152.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 206/150.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 209/152.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 209/152.

¹³¹ *Ibid.*, p. 215/156.

¹³² LEON XIII, *Aeterni Patris*..., p. 68 : « Adnitentibus Novatores saeculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum. »

et la théologie, comme Liberatore et Sanseverino. La question se pose évidemment de déterminer si l'encyclique a retenue, voire privilégié l'une ou l'autre de ces approches. La réponse exigerait de nouveaux développements qu'il n'est plus temps d'engager ici. Mais les remarques de Gilson suffisent à nous orienter dans la direction d'abord empruntée par Liberatore et Sanseverino. Une seule autre citation de l'encyclique suffirait à conforter cette orientation, tirée d'un développement sur les secours que la philosophie doit puiser dans la foi chrétienne :

La foi chrétienne, appuyée qu'elle est sur l'autorité de Dieu, est une maîtresse très sûre de vérité : qui la suit ne se laisse pas enlancer dans les filets de l'erreur ni balloter par les flots d'opinions incertaines. Unir donc l'étude de la philosophie (*philosophiae studium*) avec la soumission à la foi chrétienne (*obsequio fidei christianae*), c'est se montrer excellents philosophes ; car la splendeur des vérités divines, en pénétrant l'âme, vient en aide (*juvat*) à l'intelligence elle-même et, loin de lui ôter de sa dignité, accroît considérablement sa noblesse, sa pénétration, sa solidité¹³³.

Ce n'est pas tant son ancienneté qui fait la valeur de la philosophie scolastique, que sa « soumission à la foi », sa docilité envers la bienfaisante influence des vérités chrétiennes. Ce n'est pas ligne Kleutgen qui semble irriguer la ligne démonstrative de l'encyclique.

Joseph Kleutgen passe pourtant pour l'un des artisans principaux du document pontifical. Son influence durable auprès de Léon XIII, en continuité avec celle dont il jouissait auprès de Pie IX, lui aurait valu de se voir confier la rédaction des premières ébauches du texte¹³⁴. Reprenant à son compte cette suggestion tout en reconnaissant ne pouvoir la prouver, le jésuite Paolo Dezza cite un chroniqueur de la Grégorienne qui croyait pouvoir établir une « exacte » correspondance entre les positions de Kleutgen et le contenu de l'encyclique :

Il n'est pas étonnant qu'on ait attribué au P. Kleutgen le premier projet de l'encyclique. C'est une affirmation difficile à prouver, mais qui n'apparaît pas sans fondement. [...] Le biographe de Kleutgen à la Grégorienne a écrit non sans une transparente allusion : « Les principes défendus en la matière par Kleutgen correspondent exactement à ceux qui ont été exposés en 1879 par Léon XIII dans l'encyclique *Aeterni Patris* ¹³⁵. »

Quelle que soit la part historiquement prise par Kleutgen dans la préparation d'*Aeterni Patris*, il est pour le moins possible, sinon nécessaire de relativiser cette correspondance entre les positions personnelles de Kleutgen et l'enseignement donné dans l'encyclique. Si certaines formulations portent sans conteste la marque du jésuite allemand, il est frappant que le vocabulaire opposant l'ancienne et la nouvelle philosophie, certes bien assumé dans l'encyclique, se voit sans cesse complété et spécifié par la référence à l'influence salutaire de la foi sur le travail de la raison. Ainsi lorsque l'encyclique évoque les erreurs dont la philosophie n'a su se prémunir en s'écartant du modèle suivi par S. Thomas :

A la place de la doctrine ancienne (*in veteris doctrinae locum*), un nouveau genre de philosophie (*nova ratio philosophiae*) s'est introduit çà et là, et n'a pas porté les fruits désirables et salutaires que l'Église et la société civile elle-même eussent souhaités. Sous l'impulsion des novateurs

¹³³ *Ibid.*, p. 55.

¹³⁴ Cf. Giovanni BORTOLASO, article « Kleutgen », dans *Enciclopedia filosofica*, III, Florence, Sansoni, 1968, col. 1281-1282 (1281) : « Pare che gli si debba pure attribuire il primo abbozzo dell'enciclica *Aeterni Patris* » ; Antonio SILVESTRELLI, « Le Fonti immediate dell'Enciclica *Aeterni Patris* », dans *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, II. *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981, p. 138-150 (142) : « Il gesuita P. Giuseppe Kleutgen deve parte della sua fama proprio al fatto di aver avuto una parte consideravole nell'approntamento del materiale che poi servi per la stesura della Enciclica "Aeterni Patris". »

¹³⁵ Paolo DEZZA, « La Preparazione dell'Enciclica *Aeterni Patris*. Il contributo della Compagnia di Gesù - L'Aloisianum », dans *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, I. *L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981, p. 51-65 (58). La traduction est nôtre. La citation provient du *Libro d'oro dell'Università Gregoriana 1824-1924*, p. 164. La fierté du recteur de la Grégorienne devant le rôle notable joué par certains de ses confrères du XIX^e siècle dans le renouveau thomiste avant et durant le pontificat de Léon XIII le conduit à recevoir sans assez de recul critique certaines assertions plus hagiographiques qu'historiques.

du XVI^e siècle, on se prit à philosopher sans aucun égard pour la foi (*philosophare citra quempiam ad fidem respectum*) et l'on s'accorda mutuellement pleine licence de laisser aller sa pensée selon son caprice et son génie. [...] Les hommes se laissant volontiers entraîner par l'exemple, cette passion de la nouveauté (*novitatis studium*) parut avoir envahi, en certains pays, l'esprit des philosophes catholiques eux-mêmes. Dédaignant le patrimoine de la sagesse antique, ils aimèrent mieux édifier à neuf qu'accroître et perfectionner le nouvel édifice (*nova moliri quam vetera novis augere et perficere maluerunt*)¹³⁶.

La rhétorique du nouveau qui prend la place de l'ancien sans continuité avec lui peut fort bien provenir de la plume de Kleutgen. Mais la détermination formelle caractérisant le nouveau, et en faisant un facteur de délabrement de la philosophie, non de progrès, se tient concrètement et formellement, non dans la nouveauté en elle-même, mais dans la rupture d'une relation vitale avec la foi chrétienne, dans le fait de philosopher sans « égard pour la foi », en s'affranchissant de « toute relation envers elle ». Or c'est là bien plutôt la signature de Liberatore, dans une perspective de « philosophie chrétienne » similaire à celle de Sanseverino :

Il en est, nous le savons, qui, exaltant outre mesure les puissances de la nature humaine, prétendent que, dès lors qu'elle reste soumise à l'autorité divine (*ubi semel divinae auctoritati subjiciatur*), l'intelligence humaine déchoit de sa dignité native et, courbée sous le joug d'une sorte d'esclavage, se trouve notablement retardée et embarrassée dans son progrès vers le sommet de la vérité et sa propre excellence. Mais ces assertions séduisantes sont pleines d'erreur ; elles ont pour dernier résultat de porter les hommes au comble de la folie, et de les rendre coupables d'ingratitude, en leur faisant rejeter des vérités plus sublimes et repousser volontairement le divin bienfait de la foi (*divinum beneficium fidei*) qui fut la source de tous les biens pour la société civile elle-même¹³⁷.

Le garant le plus sûr de la vérité, pour la philosophie, est à chercher non pas tant dans le critère du passé, que dans celui de « la soumission à l'autorité divine » et dans l'accueil du « divin bienfait de la foi ». Certes, il a pu se trouver, historiquement, que le modèle de la philosophie chrétienne se soit vu remis au rang d'une pensée du passé, du fait de la revendication toute « moderne » de la philosophie séparée, de sorte que le retour à elle se présente, de fait, comme un retour à une « philosophie d'autrefois ». Ce n'est pourtant pas le passé en lui-même ni la continuité avec lui qui assurent la fécondité pérenne de la philosophie, mais l'ouverture de la réflexion rationnelle aux influences de la lumière de la foi. Tout comme les sociétés humaines, réalités d'ordre naturel, fonctionnent d'autant mieux qu'elles se laissent pénétrer par les principes chrétiens, la philosophie elle aussi, œuvre de raison, grandit d'autant plus sûrement dans l'intelligence du réel, sans cesser d'être elle-même, qu'elle se rend docile aux lumières supérieures de la foi.

Un écho, lointain, des préparatifs de l'encyclique *Aeterni Patris*, peut être retrouvé dans certain développement de l'encyclique *Fides et ratio*, lorsque Jean-Paul II, assumant avec précaution mais franchise l'appellation de *philosophie chrétienne*, indique par là « une démarche philosophique chrétienne, une spéculation philosophique conçue en union étroite avec la foi », englobant « tous les développements importants de la pensée philosophique qui n'auraient pu être accomplis sans l'apport, direct ou indirect, de la foi chrétienne¹³⁸ ». Si Kleutgen ne se fait plus guère entendre, ici, Liberatore comme Sanseverino ne répugneraient sans doute pas à y reconnaître une trace de leur contribution au mouvement continu de la philosophie chrétienne et de son inscription dans la tradition catholique.

fr. Henry Donneaud o.p.

¹³⁶ LEON XIII, *Aeterni Patris*..., p. 68.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁸ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, n° 76.