

Tiré de : *Réel voilé et cosmos théophanique. Le regard de l'homme sur la nature et la question de Dieu*, Bertrand Souchart et Fabien Revol (dir.), Paris/Lyon, Vrin/Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, 2016, p. 453-501. (ISBN 978-2-910-42535-7)

20 Claude Tresmontant, la philosophie chrétienne et les présupposés d'une métaphysique de la Charité

Philippe Gagnon

« J'arrivais comme un enfant, comme un « sauvage », en face d'ultra-civilisés qui, sachant tout, ne connaissaient plus l'Unique Nécessaire ; et je voulais le leur rendre comme le seul Bien, et le bien qu'ils avaient perdu, en s'imaginant avoir tout gagné. »

Maurice Blondel

1 Introduction : La permanence d'un signe de contradiction

Claude Tresmontant (1925-1997) philosophe avant tout sur une rencontre qui bouleversa sa vie. Il ne s'agit pas dans son cas de la rencontre d'un maître ou d'un philosophe, comme ce fut le cas par exemple pour Jacques Maritain. Il est plutôt, comme Paul de Tarse, jeté de sa monture sur la route de Damas. Alors que Paul rejettera tout, y inclus la sagesse des sages de ce monde ainsi que leur *φύλοσοφία* (Col 2, 8), les considérant comme des ordures pour gagner le Christ (Phi 3, 8 : *σκυβάλα* désigne tout aussi bien la bouse), Tresmontant partagera quelque chose de cette radicalité mais en ressemblant davantage à saint Justin, se voulant le héraut d'une foi qui éclaire l'intelligence et le domaine de la philosophie. Sa pensée ultérieure, dispensée dans de nombreuses publications (parfois plus d'un livre par année), s'est déployée sous le signe d'un schématisme qui, par moments, semblera forcé à l'érudit. Il eut un sens aigu de ce que quelque chose comme une grâce lui a été faite, qu'elle permet d'entrer dans l'intelligence du mystère de l'existence. Sa grandeur est d'avoir vu qu'il y a un

retournement intérieur, un changement de *vous* pour parler le langage du Nouveau Testament (Rm 12, 2), qui conditionne l'aperception de l'« unique nécessaire » et qu'on n'y arrive jamais sans un effort proprement crucifiant pour s'arracher au poids des habitudes invétérées, à la force de l'inertie existant dans le monde de la recherche intellectuelle. Tresmontant sait que c'est semblablement une rencontre, celle de YHWH, qui en a conditionné autant dans l'esprit des inspirés d'Israël.

Sa faiblesse est toutefois, comme il est arrivé qu'on le lui reproche, d'insister sur une armature catégorielle correspondant à la perception implicite par le peuple de la Bible qu'il aurait, comme la שכונה (*shekhina*) cheminant avec lui, une sorte de vademecum dont l'examen lui permettrait de ne jamais dévier du droit chemin, sur des questions qui pourtant ne sont aucunement traitées dans l'un quelconque des livres bibliques. Certes, cela irait à contre-sens de l'intention véritable de Tresmontant, mais il faut reconnaître que sa manière de classer les philosophes en deux camps, selon qu'ils reçoivent ou haïssent la pensée hébraïque comporte une limite réelle, pour qui (ce qui inclus Maurice Blondel dont nous allons traiter plus en détails) veut que l'œuvre de la raison, même sous la grâce, se rende jusqu'au bout de ses capacités. Cette manière de procéder, si elle peut servir une apologétique élémentaire, surnécessarise l'option « contre » de nombreux philosophes dont la pensée a été déterminante, et c'est une des raisons pour lesquelles des philosophes et théologiens parmi ses contemporains qui auraient été disposés à l'accueillir n'ont pas toujours voulu reconnaître sans ambages l'œuvre de Tresmontant¹.

Il semble que dès les origines de la diffusion du message du christianisme, souvent accepté plus facilement par les classes humbles de la société, il y ait eu une tension de cette sorte. La *Didachè*, ou doctrine des douze apôtres, inspirée par un tract d'origine juive, les « Deux voies », incite fortement les prédicateurs et missionnaires qui s'en aviseront à se détourner de qui ne reçoit pas leur message, de secouer la poussière de leurs pieds (Mt 10,

¹ Cf. Pierre COLIN, « TRESMONTANT CLAUDE (1925-1997) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 février 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/claude-tresmontant/>.

14 ; Ac 13, 51). Il s'agit de « garder le dépôt » (1 Tm 6, 20). Pourtant, la mission du chrétien ne doit-elle pas être celle de son Seigneur, qui porta le péché des multitudes sans les maudire ? Telle est l'attitude, fort différente, que l'on trouve comme inspiration derrière la *Lettre à Diognète*, écrit anonyme rédigé un siècle après la *Didachè*. Lorsque vient le temps de reconnaître à quel point la sève chrétienne est comme le levain dans la pâte, impossible de ne pas penser à l'attitude d'une autre source majeure de la pensée de Tresmontant, le Père Pierre Teilhard de Chardin, tentant de reprendre sur lui l'intentionnalité et l'inviolable aspiration de tout effort droit en même temps que la rectitude de toutes les consciences pour, dans le Plateau des Ordos alors qu'il n'a ni pain ni vin, les élever et les offrir à Dieu¹. Claude Tresmontant a été inspiré fortement par Teilhard. Peut-on dire que sur ce point cependant, il ait été fidèle jusqu'au bout à l'effort teilhardien d'une « foi au monde » ? C'est pour aider le lecteur qui voudrait comprendre une des idées essentielles de l'œuvre de Tresmontant et mettre quelque contenu sur son inspiration largement inavouée que nous proposons les pages qui suivent².

2 Une vérité qui fait exister parce que pensée d'un Corps

Aussi la philosophie dans cette affaire est-elle à identifier non à quelque palais de l'esprit demeurant inhabité mais à l'homme en réflexion, délibérant sur son option fondamentale et la visée ultime de son existence³. Il n'y a nulle part rejet de la philosophie

¹ Cf. notre *Teilhard de Chardin. Les terres inconnues de la vie spirituelle*, Montréal, Fides, 2002, p. 9-14.

² Les ouvrages d'introduction à la pensée de Tresmontant écrits récemment, ceux de Paul MIRAULT (*Une initiation à la philosophie de Claude Tresmontant. Ou la mélodie de l'univers*, Paris, L'Harmattan, 2008) et de Yves TOURENNE (*Introduction à la métaphysique de Claude Tresmontant*, Paris, Lethielleux, 2010), bien que très recommandables, sont un peu trop hagiographiques, ignorant à peu près complètement les remarques critiques formulées dans les comptes-rendus pourtant nombreux des publications de Tresmontant, ce qui a pour effet d'en rajouter sur certains points de façon à isoler Tresmontant de la philosophie contemporaine plus que nécessaire, continuant une fâcheuse tendance qu'il initia lui-même.

³ Jean-Yves CHEVALLIER, *De la métaphysique biblique à la philosophie chrétienne. Itinéraire de Claude Tresmontant*, Paris, F.-X. de Guibert, 1998, propose en p. 14-18 de lire Tresmontant comme un philosophe de l'interprétation et non comme un philosophe de l'invention. Comme Y. Tourenne le relève avec raison, il y a un existentialisme de l'étonnement chez Tresmontant, voir *Introduction à la métaphysique de Claude Tresmontant*, p. 184.

comme entreprise légitime mais refus du sentiment de suffisance qu'elle pourrait entraîner. Une telle position commande un statut particulier pour l'effort de la pensée en apparence la plus « naturelle » : seule une philosophie vraie, de cette vérité qui intègre la totalité de l'existence et de la destinée humaines, toutes les inquiétudes et les aspirations d'un cœur en qui a été déposée la mémoire de Dieu¹, pourra finalement être assumée dans l'unité sans confusion ni mélange de l'organisme chrétien, philosophie surélevée par la grâce et permettant à l'effort humain de rencontrer le Dieu de l'éternel Sabbat en lui offrant le fruit le plus noble de l'activité terrestre humaine, soit l'assimilation par l'intelligence des traces de Dieu laissées dans l'univers créé qui est son œuvre². Nos contemporains ont du mal à accepter l'indication d'un terme où il faudrait aboutir, ils y voient une usurpation de l'autonomie propre à la conceptualité ou à la phénoménologie comme méthode³, mais le concept de « philosophie chrétienne » tel que développé par Tresmontant ne nous semble pas insupportable à la juste autonomie alors revendiquée. Il s'articule en réalité sur deux jugements, Tresmontant n'ayant jamais prétendu que nous puissions prendre une des philosophies historiquement repérables pour en faire le seul modèle d'une philosophie chrétienne. Il n'a pas davantage laissé entendre qu'il soit possible d'une manière non-équivoque d'achever la systématisation d'un corps de doctrine revêtu de cette épithète.

Un premier moment consiste à confronter les diverses réponses philosophiques à l'épreuve de la réalité objective pour voir si l'expérience explorée par la rationalité soutient pareils

¹ « La critique de "l'intellectualisme" chez Laberthonnière et chez Blondel n'est évidemment en aucune manière une dépréciation de la pensée et de l'intelligence, mais la critique du sophisme qui tente de dissocier la fonction de l'intelligence de la totalité humaine. », Claude TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Seuil, 1963, p. 14 (IMB) – La clef des abréviations dont nous userons est donnée en fin de texte.

² Cf. Claude TRESMONTANT, *Problèmes du christianisme*, Paris, Seuil, 1980, p. 41-42 (PCh); *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, p. 76-77 (ÉMB). Pour Tresmontant, l'intelligence est toujours un acte d'assimilation : « Il existe une analogie entre connaître et manger, entre la connaissance et l'assimilation biologique, comme l'a bien montré Jean Piaget depuis un demi-siècle. » (*L'histoire de l'Univers et le sens de la Création*, Paris, O.E.I.L., 1985, p. 12 – HUSC)

³ Se reporter p. ex. à la discussion critique de Jean-Luc Marion par Dominique JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, en particulier p. 99-102.

développements. Se présente ensuite une nécessité de considérer, en ayant le regard fixé sur les exigences du dogme minimales en matière philosophique¹, si l'agglomération de ces différentes thèses se présente d'une façon telle qu'elle puisse être assimilable par la part assumante de l'organisme chrétien, se comportant alors comme un corps vivant écartant de sa composition ce qui est incompatible avec la norme qui le construit. On pourrait la dire fondée sur l'idée d'une âme de la philosophie, d'une métaphilosophie prise du côté de Dieu, Tresmontant consacrant énormément d'attention au concept d'âme. Parallèlement à l'ontologie fondamentale qu'il oblige à tenir, celle de l'*esse* reçu par grâce, le christianisme commandera un certain nombre de réquisits dans les domaines touchant à la cosmologie, à l'anthropologie, à la doctrine du temps tout comme à la métaphysique de la matière². Ainsi retrouvons-nous d'abord une double exigence : celle d'une correspondance à la réalité objective³, à laquelle s'ajoute la nécessité de se rendre mieux attentif à la source innommée où s'abreuvent toutes les philosophies dès qu'elles s'élèvent véritablement à l'universalité.

Au plan théologique, nous trouverons alors une application d'une importante et traditionnelle thèse selon laquelle la part divine, principe d'information du corps du Christ en tant que composé, ne détruit aucunement ce qui lui est substantiellement uni. Par rapport à son propre domaine, cette « matière » est en mesure de déployer son dynamisme spécifique. S'il est ainsi possible au magistère d'identifier ce point ultime où doit aboutir toute philosophie qui se proposerait d'être compatible avec le christianisme⁴, le philosophe pourra considérer les résultats

¹ Tresmontant était attaché, pour juger tant des contributions de la science que de celles de la philosophie, à la « règle du minimum » qu'il disait devoir au Père Pouget, lequel l'appliqua à l'exégèse, cf. Jean GUITTON, *Portrait de M. Pouget*, 7^e éd., Paris, Gallimard, 1941, p. 84.

² Cf. Claude TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris, Seuil, 1979, p. 240-244 (CM) ; *Id.*, *Le problème de la révélation (PR)*, p. 64 ; *Les métaphysiques principales. Essai de typologie*, Paris, O.E.I.L., 1989, p. 217-219, 225, 242-243 et 246-250 (MP).

³ Moins au sens des débats compliqués sur la vérité-correspondance aristotélicienne ou la vérité-cohérence postérieure au scepticisme moderne, qu'au sens du regard biblique sur le réel, beaucoup moins attaché à l'« en-soi » des choses qu'à leur simplicité native d'être-en-situation devant Dieu. Cf. *PCh*, p. 12-13.

⁴ « Les voies d'accès à la vérité restent multiples ; toutefois, la vérité chrétienne ayant une valeur salvifique, chacune de ces voies peut être empruntée, du moment qu'elle conduit au but

atteints par les plus remarquables des efforts philosophiques passés et, dans le but de tirer des leçons valables d'une expérience historique, tenter de mieux discerner en ce qui a trait à l'ontologie les raisons profondes pour lesquelles il y a inconciliation. Impossible de comprendre la pensée de Claude Tresmontant si l'on n'a pas remarqué l'importance qu'y tient l'analogie christologique, la traversant de part en part, et qui est empruntée au dogme de Chalcédoine. Il n'est dès lors de vraie philosophie que celle qui accepte de devenir orante, d'être greffée là seulement où elle pourra porter fruit : pour le dire avec Augustin Gratry « [...] la théologie, c'est la philosophie greffée¹. »

De ce point de vue, la tâche du métaphysicien de penser jusqu'aux raisons les plus élevées de toutes choses, quitte à dépasser par intentionnalité le terrain assuré du vérifiable, n'est jamais celle d'une entreprise individuelle et d'une volonté conséquente (telle que nous la voyons à l'œuvre chez Kant) de faire la lumière une fois pour toutes, d'apporter à la postérité des réponses forcément situées mais indubitables. S'il y a continuité essentielle de la métaphysique biblique à la philosophie chrétienne, et même s'il s'agit d'une structure peut-être minimale et compréhensible apophatiquement, elle ne s'en maintient pas moins à travers tout le développement du dogme. Il y a bien une pensée commune, et en ce sens une « métaphysique » propre au christianisme ancien et médiéval ainsi qu'aux écrivains bibliques, mais elle est d'abord celle d'un corps vivant qui reçoit sa vie et la restitue en action de grâces avant que de la justifier aux yeux d'une logique simplement humaine :

« La pensée de l'Église est une réalité beaucoup plus organique et homogène que la tradition de pensée d'une école philosophique quelconque. Ce que les Pères et les Docteurs chrétiens ambitionnent, c'est d'être une cellule active, ou un membre actif et créateur, de ce Corps qu'est

final, la révélation de Jésus Christ. », JEAN-PAUL II, *Foi et raison*, § 38, Montréal, Fides, 1998, p. 61.

¹ Augustin GRATRY, *Les sources*, Paris, Téqui, 1920, p. 143 ; Claude TRESMONTANT remarquait : « L'intelligence ne consiste pas à juger, mais à écouter », *Essai sur la pensée hébraïque*, 2^e éd., Paris, Cerf, 1956, p. 125 (EPH), à la suite de Maurice BLONDEL pour qui « [...] la véritable philosophie est la sainteté de la raison », *L'Action (1893)*, Paris, PUF, 1950, p. 442.

l'Église, afin de le faire croître selon l'analogie de la règle de foi¹. »

Un trait corrélatif de cette pensée sera son approche essentiellement synchronique de la philosophie, l'intérêt se portant beaucoup plus sur la persistance à travers le temps de questions fondamentales et inéluctables que sur l'étude de tel ou tel philosophe et des commentaires de son œuvre que nous ont laissées les diverses écoles de pensée. Raison de plus pour parler d'une philosophie de l'*interprétation* plus que de l'invention : *sentire cum ecclesia*. Si, comme nous le disions, la réponse à la sollicitation qui travaille depuis toujours le cœur humain a été différée sous prétexte d'une construction rationnelle complète de la compréhension préalable à toute décision existentielle, pour Tresmontant ce n'est pas à une véritable exclusion de la question religieuse, censément ultime, que nous assisterons, mais à la prolifération d'une survivance inavouée, à l'intérieur même de la philosophie, des plus anciennes mythologies : « Il faut le dire hautement : les philosophies de Platon, de Plotin, comme celles de Spinoza, de Fichte, de Hegel, de Schelling, et finalement de Marx, sont loin d'être délivrées du contenu mythologique hérité, par-delà la philosophie grecque archaïque, des religions helléniques antiques². » Évitions de conclure pour autant à l'inutilité de l'entreprise philosophique à laquelle il ne reviendrait que de laisser place à la religion. Non, car d'une part ce « religieux » n'a

¹ Claude TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962, p. 15. Cf. *PR*, p. 130-131. On remarquera l'importance que tenait l'adage des Pères η φιλοσοφία καθ'ἡμᾶς dans la pensée de Laberthonnière qui nous occupera elle aussi un moment, cf. Maurice BLONDEL et Lucien LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, Claude TRESMONTANT (éd.), Paris, Seuil, 1961, p. 364-366 (*CPhBL*). C'est au point qu'il n'hésitera pas à faire du christianisme entier une *métaphysique* de la Charité, thème de ce texte et point sur lequel nous revenons.

² Claude TRESMONTANT, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris, Fayard, 1962, p. 12 (*OPhCh*). Cf. « Guerre et paix dans la tradition hébraïque et chrétienne », in Pierre CHAUNU (dir.), *Les fondements de la paix. Des origines au début du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 32-33. Voir également les deux appendices, celui à *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1962, intitulé « Notes sur la permanence de la Gnose et du néo-platonisme dans la pensée occidentale », p. 709-746 (*NPhCh*), et celui aux *ÉMB*, intitulé « Notes sur la permanence de la gnose dans la philosophie occidentale », p. 229-251.

jamais été un concept opératoire aux yeux de Tresmontant¹, ce dernier ayant toujours tenu que la raison humaine, en se confrontant à l'expérience, parcourait un chemin qui comporte des moments où se cristallisent des acquis irréversibles. Il trouvait équivoque de classer le judéo-christianisme parmi les « religions », un terme dont l'extension logique est tellement distendue qu'il est devenu difficile de savoir ce qu'il peut bien signifier². Là où les religions pointent vers une évasion de ce monde, vu comme le résultat d'une chute, d'un *estrangement*³, le judaïsme invite à rencontrer une présence en tous les ordres d'une création bénie⁴ :

« L'individuation n'est pas [...] un processus négatif, mais le fruit d'une invention perpétuelle. La multiplicité des êtres ne provient pas du morcellement d'une unité antérieure, mais d'une genèse à partir d'un état germinal qui ne contenait pas, fût-ce « en puissance », tout ce qui est sorti de lui⁵. »

Il y a ainsi quelques analyses valables et qui ont traversé les siècles tout aussi neuves et puissantes que dans leur surgissement premier⁶. Pareille conception de la permanence typologique des grandes traditions métaphysiques commande du même coup une conscience aiguë du danger que représente, pour la formation de l'intelligence contemporaine, l'ignorance amnésique de l'immense travail de définition notionnelle de la philosophie médiévale, celle qui s'étend de la fin de la période néoplatonicienne jusqu'à l'époque de Descartes. Si l'on néglige ainsi sans examen

¹ Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, p. 30-32 (*IThCh*).

² Cf. Claude TRESMONTANT, « De quelques malentendus philosophiques et théologiques », *Archives de philosophie du droit*, vol. 38, 1993, p. 141-143.

³ Cf. Ian BARBOUR, *Myths, Models, and Paradigms*, New York, Harper & Row, 1976, p. 20-22.

⁴ Cf. D. R. G. OWEN, *Body and Soul*, Philadelphie, Westminster Press, 1956, p. 22-25 ; *Id.*, « The Sacramental View of Reality » in F. K. HARE (dir.), *The Experiment of Life*, Toronto, University of Toronto Press, 1983, p. 17-18 et 21.

⁵ *ÉMB*, p. 89-90. « L'Ancien Testament [...] ne se réduit pas à une religion. Le livre auquel les chrétiens donnèrent ce nom se trouve lié à un peuple, et à toutes les formes de son histoire, qui en traversa de si différentes : par lui, le mouvement vers la foi traverse plusieurs épaisseurs de civilisation ; ce mouvement a la forme d'une traversée. » (Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, 1, *Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976, p. 25).

⁶ *CM*, p. 247-248.

approfondi tout ce corps de propositions, aussi valables que celles d'autres époques, ce sont les erreurs, écartées pendant les premiers siècles de l'infrastructure philosophique de la pensée chrétienne, qui seront tragiquement répétées sans que nous ne puissions jamais en sortir¹.

Tout comme le dogme – l'intelligence du contenu de la révélation – se développera et portera des fruits nouveaux en chaque génération, de même l'ontologie devra se mesurer à l'effort perpétuel de nommer ce qui est à la racine des existences multiples de notre expérience : « La métaphysique a le droit et le devoir de réfléchir sur le tout, sur la totalité de l'œuvre de Dieu qui est en cours, sur sa finalité et sur les conditions ontologiques de la réalisation de l'œuvre de Dieu² ». La tâche du métaphysicien sera dès lors de mettre à jour les quelques solutions, en très petit nombre comme aimait le rappeler Tresmontant, qui furent proposées quant à l'origine radicale et à la finalité de l'homme dans l'univers. Les sujets qui commandent toute la construction ne seront perçus qu'à la condition de ne pas céder au défaitisme, à la pente matérialisante de la pensée et au nominalisme ambiant³. Il ne faudra pas les dénaturer en les transformant en de plates évidences : « Les choses les plus précieuses [...] doivent être nommées avec pudeur, et rarement⁴. » Nous serons ainsi conviés à une découverte dont la portée fera pâlir toute autre réalité, pourtant nécessaire pour y conduire, et nous verrons qu'il s'agissait depuis le début, à travers l'effort et la peine pour y accéder, de la rencontre d'une Personne qui donne un sens à tout le cheminement y conduisant et éclaire l'intelligence, redéployant devant ses yeux le grand mystère de la création, pour finalement reconnaître qu'elle est tout entière l'œuvre de l'*αγαπη* créatrice de

¹ On trouvera la dénonciation de cet état de choses dans Claude TRESMONTANT, *Problèmes de notre temps*, Paris, O.E.I.L., 1991, p. 12 (*PNT*). Consulter également *CPhBL*, p. 8 ; *IThCh*, p. 519 et 674. *MP* constitue une introduction inédite et novatrice à cette approche synchronique et structurale des problèmes philosophiques fondamentaux.

² Claude TRESMONTANT, *L'activité métaphysique de l'intelligence et la théologie*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 32, cf. 56-57 (*AMTh*).

³ Cf. Claude TRESMONTANT *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, éd. augm., Paris, Seuil, 1971, p. 424 (*CPAPED*). C'est tout l'épilogue des p. 411-445 qu'il faudrait lire sur la question qui nous occupe, qui restera sans doute un des plus riches textes de Tresmontant.

⁴ *IThCh*, p. 513-514.

Dieu : « Que la création soit un acte libre, un don, et que la raison de ce don soit ce que Dieu est lui-même, c'est-à-dire l'Acte d'aimer, cela, c'est le suprême secret communiqué au terme de la révélation par l'initiation dont le christianisme a été le degré ultime¹ ».

Voilà comment il faut comprendre le peu de mentions chez Tresmontant de sujets comme l'amour de Dieu, clef de voûte de toute la création, ou encore la grâce de Dieu à l'œuvre dans la genèse de la foi. Ce n'est pas qu'on veuille les refouler ou encore moins les nier, mais plutôt parce qu'il faut éviter de gauchir par un dérapage sentimentaliste ce qui est tout autant et même davantage la nourriture suprême de l'intelligence, un don commandant comme réponse un continuel effort pour se l'approprier :

« Il faudrait élaborer une ontologie de l'*agapé*, puisque, selon la théologie hébraïque, l'*agapé* créatrice de l'Unique est la cause efficiente, efficace, de l'*existence* des êtres innombrables qui constituent l'univers². »

Avant de nous occuper davantage de cet impensé de la métaphysique, un mot encore pour aider à préciser l'idée d'une philosophie chrétienne. Celle-ci n'existe pas en tant que telle au sens où elle aurait été formulée et où nous n'aurions qu'à y souscrire. La préoccupation des Pères, comme le rappelle Madec, fut d'écarter tout ce qui n'était pas la vérité chrétienne, convaincus

¹ CM, p. 277. « Le centre, l'essence même de la Révélation biblique, est l'enseignement de l'amour de Dieu, qui est Quelqu'un, pour l'homme. », « Le personalisme biblique et l'anti-personnalisme des Upanishad » in *La Table Ronde* 123, 1958, p. 45. « Le contraire de l'humilité chrétienne c'est la prétention absurde à être la source première, suffisante, ontologiquement indépendante de l'être, de l'intelligence, de l'agir. C'est prétendre se suffire. C'est l'affirmation même de l'athéisme : le monde se suffit, ontologiquement, radicalement ; l'homme se suffit, de même. C'est une erreur, philosophique, ontologique. C'est-à-dire que le contraire de l'humilité chrétienne, que l'on appelle d'habitude l'orgueil est une erreur ontologique. Ce n'est pas simplement une faute morale. » *IThCh*, p. 604.

² Claude TRESMONTANT, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, réédition Paris, Seuil, 1980, p. 143. « Il est vraisemblable que l'acte d'aimer et l'acte de créer sont un seul et même acte. », *Schaoul qui s'appelle aussi Paulus. La théorie de la métamorphose*, Paris, O.E.I.L., 1988, p. 372. « La métaphysique chrétienne de la charité exclut les représentations anthropomorphiques selon lesquelles Dieu créerait pour lui-même et pour sa propre satisfaction. C'est l'essence même de la charité qui est en question. », *CPhBL*, p. 11. Cf. dans le même sens Yves M.-J. CONGAR, « Le Christ, image du Dieu invisible » in *Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1966, p. 32-35.

que leur maître *était* cette vérité tout simplement ; en d'autres termes, ils n'ont pas eu la préoccupation de réserver une sorte de pensée philosophique indépendante¹. Madec marque encore que le problème des Pères n'était pas de réaliser une synthèse du christianisme et du platonisme. Justin va élaborer une charte éternelle de l'« humanisme chrétien », selon une expression due à Gilson, selon laquelle sont chrétiens ceux qui ont vécu selon le Verbe.

3 Penser la philosophie chrétienne par l'union hypostatique

Un débat technique se profilerait ici, quant à savoir si Blondel, principal inspirateur de Tresmontant, a *reçu* du dogme la signification du surnaturel (au sens où il suffirait de trouver cette philosophie dans l'*Enchiridion* de Denzinger), ou s'il ne l'a présupposée qu'à la manière d'une sorte d'*Als Ob* kantien, l'aidant à se rendre jusqu'au tréfonds de la *voluntas ut natura* agissant en l'homme², posant la nécessité inefficace de soi du surnaturel. Affirme-t-il le surnaturel *en philosophie* ou creuse-t-il un espace que lui seul, sans préjuger du libre don de grâce, pourra venir remplir ? Lorsqu'il commente ceci, Tresmontant a grand hâte de parler de préadaptations et de les mettre sous le compte du surnaturel, et on a pu juger que son effort sur ce point était méritoire, mais risquait au mieux de n'apporter que les réponses ultimes de Blondel sans leurs preuves³.

Lors des débats sur ce sujet dans les années 1930, Étienne Gilson défendit l'idée d'une philosophie chrétienne en précisant que la théologie avait pu être « génératrice de raison », en d'autres

¹ Cf. Goulven MADEC, « La christianisation de l'hellénisme, thème de l'histoire de la philosophie patristique » in Charles KANNENGISSER et Yves MARCHASSON (dir.), *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 402.

² Nous avons à l'esprit la dure controverse entre Henry DUMÉRY et Henri BOUILLARD, que nous ne pouvons étudier ici, cf. *Raison et religion dans la philosophie de l'action* (Paris, Seuil, 1963), du premier, qui répondait passionnément à *Blondel et le christianisme* (Paris, Seuil, 1961), du second. Dans ce débat, on entend la voix de la philosophie pure exigeant ses droits au regard de l'ordre de la théologie. Consulter aussi la réponse de DUMÉRY au compte-rendu de son ouvrage par Georges VAN RIET, *Revue philosophique de Louvain*, t. 62, n° 76, 1964, p. 692-695.

³ Cf. la recension de *IMB* par Peter HENRICI in *Gregorianum*, n° 45, 1964, p. 406-407.

termes, qu'elle a pu aider une raison dévoyée en lui rappelant ce sur quoi il vaut vraiment la peine de se pencher. Si c'est le tout de l'homme, avec son angoisse, son inquiétude et les aspirations d'immensité qui sont en lui, qui en définitive philosophe, on est en droit de penser que la question n'est pas vraiment épuisée lorsqu'on a remarqué que la « raison » a pu être aidée dans son travail autonome, parce qu'une telle autonomie doit être comprise comme un idéal secondaire par rapport à la réalité de l'être en situation. C'est pourquoi, plus existentialiste que Blondel, son ami et partenaire de dialogue l'abbé Joannès Wherlé, pouvait confier qu'à ses yeux, la seule réponse valable à la seule question valable, viendra des vérités nourricières pour la pensée qu'indique le dogme, sans bien sûr les épuiser¹.

La pensée la plus profonde de Tresmontant est tissée autour d'une configuration fondamentale basée sur la conviction d'une *continuité* entre la découverte d'un univers de « paroles subsistantes », et le supplément d'information apporté par la révélation de la finalité de la création à travers le message des prophètes. Il s'agit donc d'une démarche explorant la création, partiellement visible à travers ce qui restera de la science acquise par l'humanité, unie à une démarche nous apprenant l'avenir de celle-ci, *sans qu'il y ait reconfiguration totale* en passant d'une étape à l'autre².

Ces deux « savoirs » seraient ainsi science d'une manière très particulière, dans l'harmonie d'une synthèse totale. En ce sens Tresmontant est très thomiste, et fortement intellectualiste, projetant sur l'inspiration prophétique la perspective du don de connaissance³. On pourrait objecter au moins deux choses. D'abord, que cela est difficilement conciliable avec la forme nocturne, poétique, non déductive du savoir mystique, chapé de néant, au sens où Bonaventure rappelle au tout début de son *Itinerarium*, que la ténèbre nous sera dans tout cheminement

¹ Lettre du 27 déc. 1913 in Maurice BLONDEL et Johannes WHERLÉ, *Correspondance* 1, Henri DE LUBAC (éd.), Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 505.

² Nous croyons qu'au fond la solution proposée par TRESMONTANT est donnée toute entière dans « Qu'est-ce que l'Homme », *Seminarium* 32, 1980, surtout p. 176-180.

³ *PR*, p. 112-114.

mystique une meilleure alliée que la clarté¹. Tresmontant a fait grand cas de Jean Duns Scot dans son œuvre, surtout à partir de la période qu'inaugure son *Introduction à la théologie chrétienne*, mais s'il mentionne bien Bonaventure dans son ouvrage sur le XIII^e siècle, la voie mystique transformatrice n'est que rarement envisagée par lui. Même dans son bel ouvrage sur la mystique de 1977, c'est constamment d'ontologie qu'il est question, et donc indirectement d'une *prise* de l'esprit sur ce qui se déroule. Qu'en est-il cependant de ces mystiques de l'éclatement, qui n'aperçoivent pas même le chemin, au lieu de celles de l'Unité, pour reprendre l'utile catégorisation de Stanislas Breton² ? Ensuite, on pourra se demander si cela ne fait pas l'impasse sur l'énorme présence du mal dans une création qui donne par moments l'impression de n'aller nulle part même à l'âme croyante, ce que les sciences de la nature, même si on devait admettre qu'elles ne soient pas axiologiquement neutres, n'ont pas pour motif principal de thématiser.

Sur le premier point, il importe de voir que la perspective qui est celle de Tresmontant, fidèle au thomisme qui l'a guidé, est de penser l'acte de foi comme acte de l'intellect spéculatif, et de chercher de quelle manière nous pouvons être tenus capables de nous en faire une image cohérente. Pour cela, à ses yeux, il faudra *conjoindre* les informations qui viennent de la pensée responsable de la sustentation du monde et de celle qui nous parle depuis le mystère de la croix et de la kénôse.

Sur la question du lien de continuité qui n'est pas toujours évident, Tresmontant notera : « La métaphysique est immanente à la Révélation depuis le début, comme elle sera immanente à la théologie dans son développement³. » La métaphysique serait ainsi immanente, implicite mais non inconsciente, et ainsi tout de même capable d'être thématisée.

¹ BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. Henri DUMÉRY, Paris, Vrin, 1994, p. 87 et 105. Tresmontant est loin de nier cet aspect, se reporter à *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977 (MChAH).

² Cf. Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1985, surtout la récapitulation aux p. 177-191.

³ *AMTh*, p. 13.

Blondel a fait le reproche à plusieurs des philosophes antiques ainsi qu'à Descartes d'avoir été complaisants, lorsqu'ils suggèrent à peu près tous devoir, dans la réminiscence de l'*αναγκη στηναι* d'Aristote, immobiliser le mouvement de l'esprit, s'arrêtant pour contempler la « grande lumière ». Blondel a tenté d'investir la raison moderne pour la conduire au bout d'elle-même, de comprendre également de l'intérieur de fausses représentations de l'éternité, les non-moins fausses substantialisations de ce qui est en nous une fonction¹, ou capacité de rejoindre le réel et ce qui est ; ce faisant, il a vu comment les tentatives d'héraclitéisme ont toutes été fausses, en quoi il rejoignait Bergson critiquant Spencer et son « faux évolutionnisme ». D'où une pensée se ressourçant, du moins dans sa correspondance, à l'idée d'un mobilisme véritable, rejoignant en cela aussi Bergson mais sans partager sa critique de l'intelligence fabricante d'immobilité « cinématographique² ». Pour comprendre, qu'il suffise d'opposer d'un côté le recueillement – puisant à même l'enstase heideggerienne³ – qui ramène à l'unité immobile d'une contemplation où le *Dasein* ne se sait plus différent de son objet, à la « métaphysique de l'Exode » de Gilson de l'autre côté, proche de l'idée d'une définition philosophique d'Israël et de l'Église comme peuple d'un « passage⁴. » Il est des moments où Tresmontant fait transparaitre cet *unum necessarium*, où il parle de la rencontre de Paul avec les philosophes stoïciens sur la colline de Mars comme d'un archétype⁵. Cela est par ailleurs tempéré par une volonté d'être à

¹ Nulle part mieux capturé par Tresmontant que dans l'épilogue à *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1964 (CXIII), que l'on rapprocherait utilement de Thomas F. TORRANCE, « Faith and Philosophy », *Hibbert Journal* 47, 1949, p. 237-246.

² Tresmontant remarquera avec Blondel que les anciens ont divinisé la raison en faisant aboutir son mouvement beaucoup trop tôt, in *CphBL*, p. 47-48. Cf. M. Blondel, lettre du 17 avril 1928 in BLONDEL-WHERLÉ, *Correspondance*, II, p. 635.

³ Cf. Yves FLOUCAT, *L'être et la mystique des saints*, Paris, Téqui, 1995, appendice.

⁴ Cf. *EPH*, p. 77-78. Pour l'articulation du sens ontologique à celui du dynamisme d'un passage et d'une délivrance, et finalement à l'idée d'une « métaphysique de la conversion », cf. Emilie ZUM BRUNN, « La "philosophie chrétienne" et l'exégèse d'exode 3, 14 selon M. Étienne Gilson », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 19, 1969, p. 102-103.

⁵ Cf. Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, 1965 (1956), p. 130 (*SPMCh*). Cf. notre *Christianisme et théorie de l'information. Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, Paris, F.-X. de Guibert, 1998, p. 190-200.

tout prix « réaliste » et, en ce sens, de prendre comme modèle l'exigence de nécessité qui est au cœur des philosophies.

Or, remarquera-t-on, au plan d'une théorie de l'acte de foi, cela ne peut se faire sans la présence d'un moment de crédentité. Si on dit que la foi est intelligence donnée d'en haut, on ne peut dire que cela continue l'induction faite à partir du monde, Tresmontant comparant la découverte de Dieu à l'inférence de Le Verrier rétablissant les lois de la mécanique céleste en apparence suspendues par une anomalie, découverte qu'il présente comme inductive alors qu'elle est en fait une abduction¹. Dans ses premiers ouvrages, Tresmontant avait bien fait ressortir à quel point celui qui s'attacherait à l'image présente du monde est un inversé². Mais la question sera de savoir quelle est la conséquence pour la métaphysique de la charité dans ce fait de l'inaccompli, de la méontologie ou ontologie de l'inachèvement. L'être nouveau est à présent non-être (1 Co 1, 28). Si cette ontologie est voulue du côté de Dieu, elle se présente pour nous emmêlée au devenir, représentant une série de telles abductions qui ne pourrait prendre figure qu'en un moment terminal. Comment alors parlera-t-on de thèses ontologiques seules compatibles avec les exigences du christianisme ? Karl Rahner parlera à l'occasion du mystère de l'Incarnation d'une sorte de distension de l'ontologie³. Cela est possible eschatologiquement, mais comment dire que nous pourrions nous en servir dès maintenant ?

La solution n'est pas simple et elle demande pour être évaluée un certain doigté. Si on cherche à appuyer sur la notion de *science*, on pourra trouver que Tresmontant ne voit pas toujours juste. Il lui arrive de lire davantage dans la science contemporaine que ce qu'elle se limite à dire. Sur ce point Blondel, influencé par Duhem, était conventionnaliste, et il aurait repris l'affirmation du mathématicien André Lichnerowicz, selon qui la mathématique

¹ *IThCh*, p. 59 ; voir Jean-Yves FOURNIER, *À l'école de l'intelligence*, Paris, ESF, 1999, p. 129.

² Cf. *EPH*, p. 134.

³ Karl RAHNER, « Réflexions théologiques sur l'Incarnation », in *Écrits théologiques*, III, trad. G. DAoust, Paris, DDB, 1965, p. 92-3.

est radicalement non-ontologique¹, pour l'étendre à l'ensemble des sciences expérimentales. Prenons un exemple. Il y a chez Tresmontant par moments un rousseauisme qu'on peut trouver insatisfaisant, avec des remarques sur l'« ordre » paisible qu'il voit dans la jungle où aucun des animaux ne renforcerait positivement l'usage de la violence. Depuis le début de ses enquêtes, Tresmontant a eu tendance à assimiler au gnosticisme toute idée d'un univers qui, dans l'état où il se présente à nous, ferait suite à une chute, et à accuser par contraste l'aspect positif de l'évolution qui serait une création en train de se faire². On doit dire cependant, à sa décharge, qu'il a reconnu la présence d'une rupture, d'une non continuité entre la temporalité mondaine et celle de la proposition du salut³. Influencé par Grassé, il souscrivait à une forme de néo-lamarckisme, insistant avec raison sur la « génialité » de nombreuses inventions inédites de la part des organismes, mais au point de fermer l'œil à peu près complètement sur l'immense hécatombe des sacrifiés, qui fit perdre la foi à Darwin⁴.

Or là où Tresmontant, peut-être victime d'un penchant positiviste, est trop optimiste de s'imaginer une révélation continuant comme par extension l'œuvre de la science⁵, il a par contre parfaitement défini et compris le rapport entre une philosophie *vraie* tout simplement, prête à abandonner l'épithète de « chrétienne », et la situation pour nous présentement indépassable, selon laquelle une philosophie nous est présentée comme *ceci* ou *cela*⁶. Voilà qui place la philosophie radicalement à l'épreuve du réel, rendant en quelque sorte l'option prise réfutable,

¹ « L'identité, pour le mathématicien, est remplacée par l'isomorphisme [...] », André LICHNEROWICZ, « L'activité mathématique et son rôle dans notre conception du monde », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 fév. 1965, p. 10.

² Contraster avec le point de vue le plus fort en sens inverse que nous connaissions, celui de Georges SALET et Louis LAFONT, *L'évolution régressive*, Paris, Éd. Franciscaines, 1943.

³ Cf. *NPhCh*, p. 71.

⁴ Cf. *The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters*, F. DARWIN (éd.), New York, Dover, 1958, p. 67-68 ; David QUAMMEN, *The Reluctant Mr. Darwin*, New York, Norton, 2006, p. 246.

⁵ En toute justice, Tresmontant remarque que l'information fournie par la révélation n'est pas soumise à la croissance et à l'imprévisible variation qui touche l'information génétique dans la nature, comme l'avait relevé avec approbation Eric Lionel MASCALL dans son compte-rendu de *IThCh, in Theology*, vol. 78, n° 655, janv. 1975, p. 46.

⁶ Cf. *OPhCh*, p. 14.

et rendant de plus impossible cette sorte de méta-regard *pour nous atteignable dès maintenant* qui consisterait, au lieu de philosopher, à se contenter de garder le dépôt en rejetant ce qui est incompatible avec lui.

4 Peut-on décliner dans l'actuel la philosophie vraie ?

Cela pose cependant une autre question. Nous ne pouvons dire *en même temps* que lorsque nous serons parvenus au terme, telle ou telle sera la réponse finale car il ne peut s'agir là que d'espérance. Nul ne peut décliner une telle « philosophie » dès maintenant. Pour comprendre encore mieux, il faut peut-être placer en parallèle deux questions. Tout thomiste qu'il ait été, Tresmontant n'a jamais pu accepter la démonstration philosophique de l'immortalité de l'âme souvent reprise dans cette tradition. Pour lui, l'immortalité est un *don*, quelque chose qui conséquemment n'est pas nécessaire, si bien qu'on ne peut faire figurer cette propriété dans la majeure d'un syllogisme, puisqu'elle est attendue¹. Un thomiste pensant différemment aurait tôt fait de répondre qu'il s'agit d'une démonstration s'appuyant sur l'incorruptibilité, relative à une substance capable de connaître son acte, et non sur l'immortalité. Nous n'entrerons pas ici dans l'analyse de cette distinction².

N'y aurait-il pas cependant inconséquence à ce que, lorsque parlant de l'âme, Tresmontant nous dise qu'une démonstration de sa survie auprès de Dieu ne peut être faite en appelant à un don, une insufflation ne venant pas d'elle-même, donc par définition non donnée présentement, alors qu'en ce qui concerne la philosophie seule vraie, nous pourrions l'installer dans l'actuel et l'opposer aux fausses philosophies ? Tresmontant a eu la sagesse de toujours rappeler la distinction entre une *métaphysique* du christianisme, implicite et non formulée techniquement, et une *philosophie*, c'est pourquoi s'il emploie à des dizaines de reprises l'expression *métaphysique biblique*, passé quelques écrits de jeunesse il n'a jamais plus parlé à notre connaissance de *philosophie biblique*. Ce qui cependant, à l'occasion, a agacé des

¹ Claude TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Paris, Seuil, 1971, p. 197.

² Sur ce point, consulter Robert LAHAYE, *Qu'est-ce que l'âme ? Réponse à Claude Tresmontant*, Paris, Téqui, 1971 (rééd. 1996), p. 62-69 qui, aux p. 18-21 du même ouvrage croit détecter une tendance averroïste dans l'argumentation de Tresmontant.

recenseurs c'est qu'on ne peut en bonne logique dire, comme le fit Tresmontant, « la philosophie chrétienne est prête à abandonner... », sans reconnaître que, là où nous en sommes, elle dit ceci ou cela et qu'elle doit donc se soumettre à l'épreuve du réel, se servant de la logique ou de l'expérience pour édifier une charpente dont la proposition qui la représente pourra et devra, comme toute autre, être jugée vraie ou fausse¹.

Même le point critique qui voit l'existence en toute théologie d'une métaphysique qui, à un niveau fondamental, serait déjà dans l'Écriture, doit faire face à une question : cette identité hébraïque véritable ne doit-elle pas rester cachée jusqu'à la fin ? Si on prétend, comme le fit Tresmontant, d'ailleurs dans de belles pages, que la « dialectique de la vérité » doit pour l'Église signifier de rester en éveil jusqu'à la fin², est-ce que la pensée hébraïque ne doit pas elle aussi faire partie de ce qui forcera jusqu'à la fin l'Église à réentendre la parole qui la fonde ? Bien qu'il soit justifié de chercher quel est son contenu, la dimension poétique qui lui est inhérente ne doit-elle pas indiquer une zone d'ombre à conserver dès là que l'on chercherait à en extraire une métaphysique ? Si cette pensée hébraïque, comme Tresmontant l'a clairement reconnu, est le plus souvent rejetée par les « grandes » philosophies produites par l'Occident, *σκληρος ο λογος* (Jn 6,60), c'est qu'elle affirme que tout a été reçu, elle parle de cette indépassable passivité qui encadre toute existence³. Il y a certainement une relation organique vitale entre l'Église, la philosophie chrétienne et cette pensée, mais le danger d'oublier la lettre qui résiste à toute lecture et proteste du surplus de sens de l'acte créateur, aura son effet sur le christianisme de la même façon que les parcelles de vérité négligées et même recouvertes de manière répréhensible par des membres de l'Église ne cesseront de lui être rappelées. C'est pourquoi l'idée centrale d'une incarnation qui se laisserait deviner derrière tout ce que fait le peuple hébreu, dans la mesure où elle est refusée par les membres lointains de ce peuple de l'alliance et parfois des plus assoiffés

¹ Cf. P. GRENET, « Pensée biblique et métaphysique. À propos de l'œuvre de M. Cl. Tresmontant », *L'ami du clergé* 74, 1964, p. 43.

² Claude TRESMONTANT, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, Seuil, 1972, p. 415-424.

³ Cf. Gerhard EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, trad. G. JARCZYK et L. GIARD, Paris, Seuil, 1971, chapitre 1.

d'intelligibilité¹, peut signifier que la justice n'est pas encore venue sur la terre, que « tous les peuples devront marcher à ta lumière » (Is 60, 3) et que, consciemment ce que l'Église aura élu comme idées directrices en considérant Israël, pourra devoir être certes préservé dans la part assumante pensée sur le modèle de l'union hypostatique, mais qu'un appel se doit de subsister par lequel il y aura encore une vérité à aller chercher dans l'inconnu, l'innommé, le non thématique. Tresmontant jeune a pu donner l'impression que Dieu nous aurait parlé *directement* par la rédaction des prophètes d'Israël, que l'hébreu biblique aurait quelque chose d'intraduisible². Pourtant, c'est une *richesse* contenue dans ce qui est le plus *dépouillé*, la langue hébraïque ayant été choisie en ce qu'elle entrave le moins possible l'action divine, ce que Tresmontant reconnaît en montrant, entre autres, l'absence d'une esthétique en Israël³, point sur lequel il reviendra par la suite en adoptant ce qui semble une meilleure théorie de l'inspiration scripturaire en développement.

5 Tout tient par en haut : partir du Terme rejoint en amont

La suggestion que nous ferons ici c'est de prendre le problème en quelque sorte par l'autre bout, ainsi que l'avons présenté auparavant⁴. Tresmontant a lancé, sans qu'on ne l'ait relevé, et de la manière la plus frappante dans *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, l'idée que le *développement* de ce que dit le Christ, en particulier dans le sermon sur la montagne, n'a pour ainsi dire pas été tenté. On n'est plus alors dans le cadre d'une métaphysique déductive, mais bien invité à vivre d'un enseignement en tentant de voir s'il peut correspondre à l'expérience⁵. Alors cependant,

¹ Cf. la recension de *EPH* par Joseph BLAU in *Jewish Social Studies* 27/2, 1965, p. 119-120, exprimant son étonnement de voir qu'une étude de la pensée hébraïque réussisse à ne pas mentionner une seule fois la *Mishna* ou un des *midrashim* ! C'est un trait que Tresmontant corrigera en partie dans des ouvrages ultérieurs.

² Ce qui entraîna une critique de la part de James BARR dans *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 265, se référant à *ÉMB*, p. 153s.

³ *EPH*, p. 68.

⁴ Dans l'introduction à notre ouvrage *Christianisme et théorie de l'information*, *op. cit.*, p. 24-27.

⁵ Si nombre de recenseurs ont noté l'aspect « extrinséciste » et limitativement intellectualiste d'un Jésus véhicule d'*information*, c'est pour avoir négligé la conscience développée par Tresmontant de ce que ce terme désigne à la fois un renseignement réduisant l'incertitude

nous sommes lancés dans le champ du monde, si bien que l'acte exclusif de *rejeter* les mauvaises philosophies risquerait de n'être pas fidèle à ce que le Christ nous a dit : méfiez-vous de ce que vous rejetez (ainsi en Mt 13, 24-30.36-43). Faisant donc ressortir ici une intuition pionnière de Tresmontant, qu'on retrouvera sous d'autres plumes par la suite (M. Bellet ou certains phénoménologues de la « donation »), on verra également plus loin et par contre-reflet en quoi Blondel était, de tendance, beaucoup plus intégrateur que ne le fut Tresmontant, car il tenta de tirer encore plus de cette méthode.

On doit considérer les affirmations de Tresmontant sur la philosophie chrétienne comme devant figurer parmi les plus belles que nous possédions¹. Cependant, devant la nature formidable d'un tel problème, nul des grands esprits qui en discutèrent n'ayant emporté l'adhésion de tous, plusieurs questions restent qui doivent être posées à la solution qu'il propose. Ainsi, dire que la philosophie compatible avec le christianisme est la philosophie chrétienne, cela suppose-t-il qu'il n'en est qu'une ? Une ontologie de l'union hypostatique ne doit-elle pas enfermer deux termes, dans la mesure où cette union elle-même serait allusivement signifiée en toute réalité ? Si on demande « *comment* l'être est ? », on cherchera une nature ou une essence stable, si en revanche on demande « *qui* est-ce ? », on s'attendra moins à rencontrer un objet ou une nature en tant qu'objet de pensée qu'une personne ou une valeur (Tresmontant a lui-même des remarques sur le dieu de Spinoza qui ressemble davantage à une pierre qu'à l'un de nous²). Dans la mesure où le dogme nous dit que tout a été fait dans et à travers une personne, le « comment » venant d'un « qui », le moins qu'on puisse dire c'est que l'ontologie ici présente sera une ontogénie, ou ontologie génétique et intégrale, selon ce que Tresmontant a cherché à mettre en valeur à la suite de Blondel. Lorsque cependant on parle de « compatible », c'est en ramenant le divers à l'unité que nous signifions dans la personne, si nous

dans l'esprit de qui le recevrait, au sens de la théorie des communications, de la linguistique et de la sémiotique, mais également l'*unification* par un principe de cohésion dont l'effet est plus réel que l'existence des parties détachées.

¹ Cf. p. ex. *PCh*, p. 38.

² Cf. *PCh*, p. 188 ; aussi Claude TRESMONTANT, *CXIII*, p. 135.

suivons toujours cette analogie christologique¹. On ne peut juger de l'accomplissement d'une réalité aussi complexe par une seule opération de vérification ostensive, comme s'il s'agissait d'une chose. Ce qui se profile ici, c'est le problème d'une vérité qui serait réfractée dans quelque multiplicité, d'une pluralité finale de la vérité, puisque le Christ ne vient pas nous inviter à ratifier un ordre de chose devant lequel toute question s'effacerait, mais il *instaure* cet ordre, tout en remettant au terme le tout à son Père (1 Co 15, 24). Il *vient* du Père et il nous envoie *vers* l'Esprit, ne ramenant rien à lui comme figure d'unicité. Cela ne se laisse pas analyser aisément². Il y a une expérience propre à la foi, un *new being* aurait dit Tillich, qui ne se laisse pas déduire de l'expérience passée.

Tresmontant pose en principe que l'union hypostatique peut servir à penser la convergence finale et l'union aussi intime que possible entre l'œuvre de l'homme ayant découvert la seule philosophie vraie qui soit compatible avec le christianisme, et puisque la vérité ne peut contredire la vérité, il pense ainsi que cette philosophie vraie pourra seule être assumée dans l'union divinisatrice. Il est remarquable cependant qu'il ait lui-même besoin de passer du thomisme à l'emprunt de certains éléments-clefs à la pensée de Duns Scot. S'il suffisait d'adopter la philosophie qui correspond le plus, ou même entièrement à l'expérience, d'où viendrait ce besoin d'aller emprunter à une tradition différente, sur la question du motif de l'Incarnation par exemple ? Certes, Tresmontant aurait pu répondre que cette philosophie « vraie » pourra parfaitement, pour pallier les limites de la finitude et de l'étroitesse de vues de l'homme, emprunter à des philosophies différentes. Sauf que, à bien y réfléchir, si saint Thomas favorise un aspect, l'incarnation de la vérité dans l'expérience inductivement explorée, et si un autre docteur peut favoriser la mémoire de Dieu inscrite dans l'intelligence avant toute rencontre de la contingence créée, et ainsi la célèbre illumination de l'intellect, ne doit-on pas penser que la perspective

¹ Cf. Philippe CORMIER, « La fondation augustinienne de la personne », *Les études philosophiques* 81/2, 2007, p. 161-162.

² Comme l'a vu Jean LADRIÈRE, tentant de le dire le mieux possible dans le langage de la logique, dans *Sens et vérité en théologie (L'Articulation du sens, III)*, Paris, Cerf, 2004, p. 71-73, aussi p. 94.

ainsi choisie *limite* autant qu'elle ne synthétise et unifie ? Si le regard sur l'événement du Christ est ainsi pluriel, se pourrait-il que, du côté humain, il y ait là un pluralisme qu'il ne soit pas même souhaitable de dépasser ? Le rapport de ces perspectives les unes aux autres ne reproduit-il pas justement quelque chose de cette union des deux natures, en ce que l'une en valorise la dimension descendante et l'autre la dimension ascendante ?

Lorsque Tresmontant parle de communication des idiomes dans l'unité d'une même doctrine, de distinction des ordres en même temps que d'union¹, à prendre à la lettre cette solution, nous ferions du Christ uniquement une personne *divine*, bénissant et recueillant ce que l'humanité aurait retrouvée elle-même². A bien y réfléchir, c'est là la position de Cyrille, que Tresmontant n'a jamais beaucoup prisée, parce qu'elle fait de l'homme une sorte d'essence éternellement précontentue dans celle du Verbe auquel l'élément terrestre viendrait s'accrocher selon quelque conformité préétablie, ainsi que l'articulait clairement Laberthonnière mais pour rejeter cette solution dans une lettre à Blondel³.

Par son adhésion à la thèse antiochienne de l'*assumptus homo* (remarquablement explicitée dans un appendice à *Le prophétisme hébreu*⁴), Tresmontant se doit de savoir que, s'il n'y a pas deux personnes dans le Christ, il y a un « moi » humain pleinement assumé et donc aucunement détruit par cette opération. Il s'est placé dans cette situation particulière de penser le rapport entre la Trinité et la création sous un mode dual, considérant suspecte toute caractérisation du Père comme ayant un Fils qui serait son propre *λογος*, mettant ainsi l'emphase sur la Trinité comme unique agisseur, pour ne pas blesser l'unité de la substance divine. A-t-il raison cependant de dire que les Pères grecs, en parlant d'*υποστασεις*, ont fait de la Trinité trois individus divins⁵ ? Il est

¹ *PCh*, p. 196.

² *PCh*, p. 39.

³ 26 mars 1923 in *CPhBL*, p. 309. Cf. notre recension d'Yves TOURENNE, *Introduction à la métaphysique de Claude Tresmontant*, in *Science et Esprit* 64/2, 2012, surtout p. 308.

⁴ Claude TRESMONTANT, « La christologie du Père Déodat de Basly », in *Le prophétisme hébreu*, Paris, Gabalda, 1982, surtout p. 266-278, un beau texte, montrant à quel point Tresmontant mérite pleinement le titre de théologien.

⁵ Cf. p. ex. Claude TRESMONTANT, *Les premiers éléments de la théologie*, Paris, O.E.I.L., 1987, p. 275.

vrai que ce terme penche du côté de la substance qu'Aristote aurait nommée « première » : *cet* individu opposé à *cet* autre. Ainsi la caractérise Thomas d'Aquin (*Summa Theologiæ* Ia qu. 29, a. 1), mais pour éviter l'idée de trois individus, devrait-on parler d'une seule hypostase ? Cela signifierait que l'essence n'existe pas en Dieu, ce qui est inintelligible. Si Tresmontant a raison d'accuser l'unité, il n'est pas clair qu'il ait vu que le dogme nécessite d'élever la *relation subsistante* au même rang que ses termes. Ce qui lui a peut-être manqué au terme c'est une pneumatologie, aspect qui semble bien indigent chez un auteur capable d'écrire cette tautologie que le Saint-Esprit c'est « Dieu unique, qui est Esprit communiqué à l'esprit [...] de l'homme¹. » Si d'ailleurs il n'y a pas de pluralité envisagée quant aux formes qui se présenteront au Verbe assumant, c'est peut-être parce que nous sommes au mieux, malgré les dénégations, devant une sorte de « binité » transcendante. Nous n'accuserons pas de dithéisme qui a tant insisté sur l'unité divine, mais il y a quelque chose de limitatif à n'avoir envisagé cette unité d'aucune autre manière que l'un arithmétique².

On peut trouver sa solution cohérente, dans la mesure où le moi du Christ est l'ambassadeur de tous les moi humains qui permettent à l'œuvre de l'« intervalle d'univers » d'entrer en situation de communion éternelle à Dieu, nous permettant de penser sur cette analogie le statut de la raison guérie de sa fermeture et justifiant une philosophie vraie en même temps que chrétienne. Pourtant, ce que Teilhard de Chardin nommait sa doctrine de l'« union créatrice », ne peut être pensé simplement sur le modèle de l'âme et du corps, corollaire de la forme procurant l'unité à une matière multiple. Tresmontant sait que le terme de *forme* est relationnel, que ce qui est matière pour une forme peut être forme pour un autre niveau de matière. Il rejette, de façon lucide, la solution teilhardienne qui imagine un Dieu qui commencerait à quelque moment à unifier le multiple, plus ou

¹ *MChAH*, p. 178, cf. le compte-rendu de Léon RENWART in *Nouvelle revue théologique*, vol. 100, 1978, p. 433.

² Cf. Claude TRESMONTANT, *Les malentendus principaux de la théologie*, Paris, O.E.I.L., 1990 : « Les mathématiciens examineront d'autre part la question de savoir s'il peut exister des relations sans termes, sans qu'il y ait deux extrémités. » (p. 59) ; aussi Claude TRESMONTANT, *Les premiers éléments de la théologie*, *op. cit.*, p. 280-281.

moins rébarbatif à son action. Pour Tresmontant, cela rendrait Dieu *relatif* à quelque principe opposé, en quoi il voit juste et a reçu l'approbation de Maritain¹. Or, si Dieu n'est jamais mélangé au règne du multiple et du matériel qu'il lutterait pour unifier, c'est que la matière ne se laisse pas englober en concept, fut-ce celui de pure étendue. Tresmontant l'a objecté à Descartes.

Que ne voit-il pas cependant que c'est parce que rien en elle ne résiste à la pénétration de l'Esprit divin, qu'elle est portée par l'Esprit et donc enserrée dans ce dialogue éternel de Dieu à Dieu ? Ce dont il s'agit ici c'est, en quelque sorte, d'une immanence de l'immanence, ou en langage augustinien de l'*intimior intimo meo*. Comment ne pas voir que les pièges d'un faux matérialisme ne peuvent être dépassés que par une doctrine de la création dans l'Esprit, qu'on ne saurait entièrement caractériser en en faisant un prédicat tautologique interchangeable avec celui de Dieu-Père, appréhendé comme Esprit ? Bien qu'il ne soit ni l'un ni l'autre, le Père est pour nous auteur autant de la matière que de l'esprit, tous deux sont analogiques lorsqu'ils tentent de dire son être. Tresmontant a été trop précipité dans ses rejets. Ce qui est plus dommageable pour son entreprise sur ce point, c'est que, pris dans la rhétorique anti-juive de Spinoza et étant resté à un niveau de lecture superficiel (comme il le fit d'ailleurs pour Sartre et Nietzsche), il finit par faire *le contraire* de Blondel. Ce dernier en effet sut reconnaître chez Spinoza un moment crucial de dépassement de l'extériorité mutuelle entre Dieu et l'homme, prisonnière d'une image spatiale et géométrique due à Parménide². Les passages les plus importants de *L'Être et les*

¹ Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Paris, DDB, 1966, p. 161-163 et 384.

² Consulter Maurice BLONDEL, *Dialogue avec les philosophes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 11-40 ; James LE GRYS cite et commente les textes significatifs dans « The Christianization of Modern Philosophy According to Maurice Blondel », *Theological Studies*, vol. 54, 1993, p. 460-468. Si curieux que cela puisse paraître, Spinoza devient ainsi facteur de christianisation de l'hellénisme, car il déplace le centre de gravité vers l'individu (*ibid.*, p. 462-3). On ne saurait dire de lui qu'il pense la personne. Sur ce point, Tresmontant a cependant tort de négliger la fascination et la vénération de Spinoza pour le Christ (Cf. Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990) bien entendu avec des limites, mais tout de même dans l'œuvre d'un penseur qui confiera dans une lettre avoir la foi qu'avaient les Hébreux mais dessaisie de l'extrinsécisme causal. Cf. Lettre LXXIII à Oldenburg et Lettre XXI à Blyenbergh in *Œuvres de Spinoza*, IV, trad. C. APPUHN, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 335-336 et 211. Passé ce point, personne n'a le droit de lire dans le secret des cœurs.

êtres, relevés favorablement par Tresmontant dans son *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, ne prennent cependant leur sens définitif que dans cette lumière. Qu'il s'agisse d'Origène, ayant lutté valeureusement pour conduire l'esprit des païens de son temps vers la résurrection même s'il fallait pour cela envisager favorablement le retour éternel¹, ou de Jean Damascène accusé d'avoir tenté « une synthèse supérieure du polythéisme grec et du monothéisme hébreu² », lui qui pourtant, par l'entremise de son traité *De Imaginibus*, a procuré une des thèses les plus chères à Tresmontant depuis son *Essai sur la pensée hébraïque*, en même temps qu'une assise en Occident.

On pourrait faire la même remarque pour Descartes, que Tresmontant a désavoué à cause de son ontologie de la substance étendue réduite à l'extension, d'où il tirait une essentielle passivité de tout ce qui n'est pas l'âme humaine connaissante. Pourtant, Laberthonnière trouva là, dans l'intériorité de la vie de la conscience, mise de l'avant par Descartes, un chemin d'approche d'une apologétique de la personne entière, contre le système de l'enseignement thomiste de l'époque, traitant le sujet comme un simple moment d'une démonstration de nécessité. Pour Laberthonnière, la recherche de la Vérité par la seule raison ne saurait suffire, elle doit être expérimentée par toute la vie³, une idée qu'il retrouve chez Blondel et qui enflamma entre eux l'amitié que l'on sait, hélas ébranlée vers la fin. Selon Laberthonnière, et en conformité avec Tresmontant méditant sur le pèlerinage d'Abraham qui précontient toute vie chrétienne à l'époque où il édita une sélection de la correspondance entre Laberthonnière et Blondel, pour l'Oratorien, c'est la volonté aimante et pleinement identifiée à la personne qui nous met en marche : « Si c'était Dieu qui nous transformait passivement d'égoïstes en généreux, de non-aimant en aimant, ce n'est pas nous qui l'aimerions, c'est lui qui

¹ Cf. Jean-Baptiste GOURINAT, « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique* 127/2, 2002, p. 214 et 224, n. 4.

² Claude TRESMONTANT, *La Pensée de l'Église de Rome. Rome et Constantinople*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 140.

³ Cf. Gilbert CAFFIN, « Le Père Lucien Laberthonnière, Prêtre de l'Oratoire (1860-1932) », *La vie spirituelle*, vol. 164, n°789, p. 322.

s'aimerait en nous¹ [...] ». Pour Laberthonnière, l'amour vient avant l'être².

6 Aux sources d'une pensée, ou cheminer « à travers landes et marais » (Newman)

Qui entre ainsi en philosophie n'aura jamais sa place aux yeux de certains, alors qu'il pourra tout aussi bien apparaître à quelque théologien comme étant préoccupé de questions qui ne sont pas théologiques *de iure*. Il n'y a aucun doute que l'intuition qui commande une pareille situation épistémologique, alors qu'elle n'a pas toujours su se définir clairement, était primordialement orientée vers la tradition augustinienne en ce qu'elle a de plus élevé³. Cette vision synthétique et unifiée de la connaissance, où l'intelligence ne se suffit en aucune étape de son parcours et accepte de ce fait de retrouver un ordre qui la précède et la dépasse, Tresmontant la retrouvait dans les idées du Père Rousselot qu'il qualifia volontiers de « génie fulgurant⁴ » et dont la profondeur des intuitions n'a pas été suffisamment exploitée à ce jour⁵. Il y avait alors une filiation thomiste particulièrement attentive aux grandes intuitions sur la finalité de l'intellect créé, appelé comme on sait à recevoir de Dieu une puissance

¹ Lucien LABERTHONNIERE, « Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 25/2-3, mai-juin 1925, p. 57.

² Lire Maurice NEDONCELLE, « Note documentaire sur "Un traité de la grâce" de Laberthonnière » in *Lucien Laberthonnière, l'homme et l'œuvre*, Paul BELLEVERT (dir.), Paris, Beauchesne, 1972, p. 93-100, ainsi que Pierre SANSON, « L'optimisme chrétien : La vie éternelle », §5 in *Le christianisme : Métaphysique de la Charité – Conférences de carême 1927*, Paris, SPES, 1927, p. 1-24. Nous savons que l'auteur de ces conférences de carême, présentées à Notre-Dame de Paris par le Père Pierre Sanson, était Lucien Laberthonnière. Elles cessèrent d'ailleurs, par décret de l'autorité épiscopale, qui s'en rendit compte : voir Marie-Thérèse PERRIN (dir.), *Dossier Laberthonnière. Correspondance et textes (1917-1932)*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 99.

³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1943, p. 110.

⁴ *CM*, p. 115.

⁵ Exprimant le même constat, Hans Urs VON BALTHASAR ajoutait : « Ce n'est que dans la connaissance toujours déjà présente de l'être qu'on peut penser rationnellement, vouloir et aimer librement. L'esprit connaissant l'être connaît et aime toujours plus que ce qu'il peut faire entrer dans des formules et des preuves logiques : il est une puissance active de synthèse qui va au réel et a toujours déjà dépassé, dans l'acte de juger, toutes les formes purement conceptuelles », *La gloire et la croix*, 1, *Apparition*, trad. R. GIVORD, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 147.

surnaturelle d'illumination¹, à l'image de tout cet ordre naturel suspendu dans une quête inlassable de la science de Dieu tel qu'Il se voit et se connaît et à la communion de laquelle, ne fut-ce que dans un pâle reflet, se soudera la connaissance théologique. C'est cette fois du côté du Père Joseph Maréchal qu'il retrouvait la présence de cette intuition non moins fulgurante. Nul doute que Tresmontant entretiendrait des affinités avec l'effort de reformulation du thomisme tenté par le Jésuite belge, dans la mesure où il poursuivra de son côté une entreprise analogue : surmonter les limites formelles imposées à la métaphysique par le criticisme kantien, en acceptant de l'exposer avec justesse², mais sans se laisser entraîner à tout lui concéder en détrônant la raison spéculative pour construire quelque nouvelle « philosophie première » autour de la raison pratique. De façon fine, Paul Gilbert a noté, en contrastant Maréchal et Lonergan, que le premier scruta l'intellect par rapport au terme inassignable ou à ce qui lui ouvre – aurait dit Blondel – « une infinie carrière », alors que le second y voyait plutôt une puissance *indéfinie* de dépassement par la capacité incessante de transcendance de ses propres produits. Or, la solution que nous venons de résumer à très grands traits ferait tomber la « part assumée » de ce binôme du côté de l'indéfini³. En effet, si nous pouvions penser, ainsi que

¹ *Summa theologiae*, Ia q. 12, a. 1-5.

² Tresmontant n'est pas sans s'inspirer alors de J.-H. Newman en insistant à reconnaître que nous ne savons aucunement quelles sont les possibilités et les limites de la raison, et que nous ne les découvrirons que par son exercice même, confrontée au réel et mise en forme par lui. Personne n'est habilité à décider avant toute expérience des facultés et des aptitudes qui se trouvent en lui. Cf. Jan-Hendrick WALGRAVE, « La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs » in *L'existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1961, p. 118. Consulter la discussion de la critique kantienne dans Claude TRESMONTANT, *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1959, p. 34-80 ; *CPAPED*, p. 56-70 ; *HUSC*, p. 56-57 ; *MP*, p. 275-300. On pourrait en extraire l'essentiel en deux remarques. Il vaut mieux « [...] parler d'exigence de rationalité, ou d'intelligibilité, que de raison, comme si la raison était une chose bien définie et dont l'anatomie est connue », Claude TRESMONTANT, *Essai sur la connaissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 37. « Nous ne sommes pas allés de “la raison” supposée *a priori* à l'être : nous sommes partis de l'être. Nous n'allons pas d'une “essence” à l'existence : nous sommes partis du monde existant. Nous allons de l'existant à l'existant, du vivant au vivant, du pensant au pensant », *CPAPED*, p. 423.

³ Cf. « Maréchal, Lonergan et le désir de connaître », *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 63, n° 4, oct.-déc. 2007, p. 1143.

l'exprima Wherlé, « la réponse totale à la question totale¹ », nous verrions l'effort humain pour éliminer le faux converger et s'imbriquer à la forme que lui donnera la part divine assumante, et qui du point de vue de cette intelligence humaine pérégrinante ne serait déjà discernable que sous forme de « préadaptation ». Au mieux cependant, une préadaptation restera quelque chose d'inspiré d'une image transformiste : elle définit une propension à une certaine intégration prenant une certaine forme et structure, pour autant qu'une *occasion* lui permette d'exprimer ce qu'elle contenait.

Or sur ce point, la question se pose de savoir si « philosophie » est le meilleur nom à donner à l'effort de l'intelligence humaine pour « demeurer dans la vérité ». De toutes les variations sur cet important verbe *μενειν* dans l'évangile johannique (les Juifs sont invités à « habiter » dans la Parole de Jésus, Jn 8, 31 ; le Père demeure dans le Fils, 14, 10 ; l'Esprit demeure auprès des disciples, 14, 17), les deux plus impressionnantes sont sans doute d'une part l'affirmation que la manducation de la chair et l'acte de boire le sang du Christ font demeurer le croyant dans le Seigneur et le Seigneur en lui (Jn 6, 56), et d'autre part cet autre enseignement selon lequel tout sarment détaché de la vigne ne « demeure » plus dans le Seigneur (Jn 15, 4-10). Il est sans doute significatif que les données scripturaires nous fassent passer de l'idée de *demeurer* dans la vérité à celle de devoir d'abord s'en *nourrir*. Manger la chair, boire le sang, cela évoque un mode de « connaître » dont Marcel Jousse, qui enseigna à Tresmontant, aurait souligné à quel point il est plus primitif que toute abstraction conceptuelle. Quant à la présence des sarments à la vigne, elle aussi, si nous la contrastions à la connaissance par abstraction conceptuelle et jugement réflexif, nous obligerait à distinguer entre ce que l'on peut ramener à soi et l'opération inverse qui est celle d'être « intégré dans ».

Notons deux choses. Tant du côté du thomisme dit transcendantal qui impressionna Tresmontant, nous l'avons dit surtout à travers Maréchal, que du côté du « dogmatisme moral » de Laberthonnière, il s'agit de trouver précisément, lorsqu'on

¹ Voir sa lettre du 1^{er} mars 1903 in Maurice BLONDEL et Johannes WHERLÉ, *Correspondance*, I, *op. cit.*, p. 167-168.

arrive au fond des choses, des métaphores et des formes d'expression qui évoquent le *dynamisme* de ce qu'on ne possède pas, de ce qui reste indéfini mais tout à la fois doué de cette mystérieuse capacité d'inviter à pénétrer davantage ce qui s'offre comme le « mystère de l'être » sur un horizon d'infinitude. Il serait éclairant de mettre en relief le fait que, malgré qu'on puisse rapprocher Tresmontant de Gilson sur la question d'une métaphysique immanente à l'activité de saisie des auteurs inspirés¹, au plan de la théorie de la connaissance et de son point de départ, il n'y a pas chez Tresmontant, plus ouvert à la présence d'une grâce agissant de manière insaisissable même dans le champ humain de compréhension, de rejet implicite de ce qui serait formulé de manière inchoative et devrait toujours se monnayer comme connaissance. Il est éclairant de se souvenir de quelle manière Bernard Lonergan, départageant les méthodes de Gilson et de Coreth, montrait habilement que l'accusation gilsonienne d'un réalisme tronqué parce que « critique » porte à faux dès lors que ce qui est en question, c'est la progression à l'intérieur d'un horizon où l'on ne commence pas par des énoncés ou des syllogismes *in modo et figura*, mais par une démarche d'auto-compréhension, par l'énonciation de questions, ce que Lonergan rend par « *performance* » (et Coreth par *Vollzug*²).

De la même manière, dans un texte destiné à Blondel et que Laberthonnière n'a pu publier en vertu de la condamnation qui pesait sur lui, mentionné par Tresmontant dans son édition de la correspondance de Blondel et de Laberthonnière, ce dernier, après avoir rappelé que dans l'aristotélisme connaître c'était s'identifier au connu dans la mesure où l'intellect est une matière que l'intelligible informe, concluait qu'à suivre ce raisonnement jusqu'au bout nous devrions dire que le connaissant s'assimile Dieu ou est assimilé par lui. Aux yeux de Laberthonnière, les théologiens de son époque, malades d'un extrinsécisme mortel, ont subtilement substitué une théorie de la *vision* à ce qu'impliquerait la véritable *intellection*. On a alors insisté non seulement sur la

¹ Cf. Alin TAT, « Le thomisme comme "philosophie chrétienne" chez Étienne Gilson et Claude Tresmontant », *Verbum* 6/2, 2004, p. 423-434.

² Cf. « Metaphysics as Horizon », in Frederick E. CROWE et Robert M. DORAN (dir.), *Collected Works*, IV, *Collection*, 2^e éd., Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 188-204.

séparation, mais sur ce type de séparation qui ne nous fait connaître un objet que *du dehors*¹. Il peut être intéressant de noter l'instinct sûr qui fait retrouver à l'Oratorien la dimension première de la connaissance dans l'univers biblique (en même temps que l'extrinsécisme désespérant de ses censeurs romains incapables de penser la connaissance autrement qu'à la manière de substances isolées et se rapportant les unes aux autres comme des choses), mais surtout les implications qu'on pourrait en tirer par rapport au modèle chalcédonien ou christologique qui permet de parler de philosophie assumée, comme la nature humaine est assumée. Si on allait jusqu'au bout, il faudrait signer littéralement mais par antiphrase le texte romain condamnant le *Descartes* de Laberthonnière tel qu'élaboré dans l'article du P. Cordovani, et dire qu'en effet c'est l'amour expérimenté par la personne qui remplacera l'intelligence notionnelle².

7 L'ultime décision, ou le coup d'épée qui tranche – *Qui non est mecum contra me est*

Tresmontant use de la même réaction que le *Quid Athenæ Hierosolymis ?* de Tertullien³. Au lieu de rassembler, de façon œcuménique, comme Leibniz⁴, il considère en quoi les philosophes auraient erré selon un schème binaire lui-même rarement remis en question. En ce sens, malgré qu'il identifie quelques difficultés, c'est l'attitude de Laberthonnière qu'il reprend, c'est une attitude plus théologique que philosophique⁵. Pourtant, Laberthonnière ne se voulait que philosophe, mais animé du désir de penser la seule réponse à la seule question qui les résume toutes pour l'homme. Il y a quelque paradoxe à s'être tant appuyé sur Blondel, puisque ce dernier est souvent augustinien au sens que rejette précisément

¹ Lucien LABERTHONNIERE, « Dieu d'Aristote, dieu de l'École, Dieu des chrétiens », *Archivio di Filosofia* 2, 1933, p. 16-17.

² Cf. *Actes de S.S. PIE XI*, tome I, Année 1936, Paris, Bonne Presse, 1937, p. 213-218.

³ Cf. TERTULIEN, *Prescriptions contre les hérétiques* (Coll. Sources chrétiennes, n°46), Paris, Le Cerf, 1957, §7.

⁴ Cf. Christiane FRÉMONT, *L'être et la relation*, 2e éd., Paris, Vrin, 1999, p. 26-30.

⁵ « Si le Christianisme contient la vérité, pense Laberthonnière, c'est que le reste ne la contient pas..., nous n'avons pas à concilier, nous avons à choisir. [...] Et si le Christianisme se substitue selon lui à tout système ancien ou moderne en qualité de *vraie* philosophie, c'est précisément parce qu'il lui paraît exprimer la réponse seule valable aux questions qui se posent en tout homme... » (Marie-Madeleine D'HENDECOURT, « Laberthonnière (1860-1932) », *Revue de métaphysique et de morale* 65/1, 1960, p. 53).

Tresmontant, en particulier en 1996 dans *La finalité de la Création, le salut et le risque de perdition*. L'univers blondélien est un univers d'essences visibles à travers l'*esse*, appréhendé d'une manière « éterniste » (l'expression est de Blondel même¹), et tout le développement sur les conditions d'ontogénie pour accéder au surnaturel montre que ces dernières n'ont jamais chez lui le sens du développement ou de la croissance génétique tel que ces termes s'emploient dans les sciences naturelles.

C'est dans l'œuvre du Père Teilhard de Chardin que Tresmontant avait vu, depuis le début, une des plus belles illustrations d'un effort pour penser en termes de totalité et pour réunir en soi les ordres du savoir, lieu où se joue la grandeur de la démarche expérimentale lorsqu'elle est portée par un sujet assoiffé d'unité². De ce pionnier il faudra, si nous l'avons oublié, réapprendre à renouer courageusement la rencontre du christianisme et de la philosophie de la nature, après qu'elle ait tenu compte de l'image évolutive du monde. S'agissant toutefois de philosophie de la nature, le rapprochement de Tresmontant et de Teilhard ferait ressortir l'intérêt beaucoup plus accusé du premier pour l'intelligibilité *divine* présente dans les choses, alors que le second veut comprendre l'intelligence *de la nature* elle-même. Là où Tresmontant se défiera viscéralement du panthéisme, Teilhard sera plus intéressé à explorer la manière dont un certain panpsychisme puisse nous aider à entrer dans l'intelligence des

¹ Cf. l'entretien avec Frédéric LEFÈVRE intitulé *Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, SPES, 1928, p. 50.

² « L'importance de l'œuvre du Père Teilhard, c'est qu'il a vu, dès le début de ce siècle, où se trouve le problème fondamental du christianisme pour la durée qui vient : comment concilier, comment intégrer dans une unique vision du monde, ce que nous enseignent les sciences de l'Univers et ce que nous enseigne la Révélation ? [...] À quelles conditions le christianisme peut-il présenter un intérêt pour des hommes formés aux sciences de l'Univers et de la nature ? À la condition qu'ils aperçoivent quelle est la fonction du christianisme dans cette histoire de la création inachevée de l'homme en train de se former. », Claude TRESMONTANT, entrevue avec Robert DÉCOUT in *PNT*, p. 16. « Dans la mesure où l'on peut enfermer une pensée si moderne dans des cadres anciens, il faut dire que son point de vue fondamental est celui de ce qu'Aristote appelait la Physique et que les scolastiques appellent la Cosmologie. Il s'agit, regardant l'ensemble du réel, du point de vue objectif qui est celui de la science, d'en présenter un exposé systématique et d'en dégager les lois et postulats essentiels jusques et y compris l'existence de Dieu. », *Id.* ; *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1956, p. 24 ; également « Note sur l'œuvre de Teilhard De Chardin », *Les études philosophiques* 4, 1955, p. 592-605.

grandes affirmations christologiques des épîtres de la captivité, au point où C. Cuénot a pu noter avec intelligence qu'un ancien spinoziste se sentirait parfaitement chez soi dans la pensée de Teilhard¹. Avec une pénétration non moins grande, Valensin avait vu que devant le mystère du Christ, dont on n'arrivera jamais à exprimer toute l'ampleur, bien des catégories qui servent notre inertie intellectuelle doivent tomber, si bien qu'on puisse dire que, au moins une fois, le panthéisme a été vrai². Paradoxalement, là où nous dirions à la suite de bien d'autres que Teilhard, au sens technique, n'a pas été un philosophe mais un « étudiant du phénomène », un phénoménologue en un sens particulier de l'expression, Tresmontant apparaîtra à ses côtés et par contraste comme un apologiste, ou à tout le moins un philosophe au sens *exclusif* de saint Justin.

Dans le schème dont Tresmontant use pour penser l'héritage blondélien, il y a une emphase directe sur la correction de cette exclusive du philosophe « en Christ » (selon l'expression d'Augustin *verus philosophus est amator Dei*) dans les volumes de la trilogie sur la pensée, l'être et l'action. On doit cependant reconnaître non seulement que la première philosophie ainsi caractérisée a fait son chemin jusque dans les conceptions de l'*angor* de l'homme d'aujourd'hui, basées sur l'*angst* des philosophes existentialistes et phénoménologues qu'on trouve par exemple au début de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*³ (§ 1-10), mais que le soubassement de cette pensée de la dernière décennie du XIX^e siècle chez Blondel était, nous l'observions plus haut, une conception très essentialiste et en quelque sorte *pure* de la philosophie, si paradoxal que cela puisse paraître⁴. C'est de là que vient sa tentative de théorisation d'un mouvement cycloïde,

¹ Claude CUÉNOT, *Teilhard De Chardin*, « Écrivains de toujours » 58, Paris, Seuil, 1962, p. 83.

² Lettre de Blondel à Valensin du 19 décembre 1901 in Maurice BLONDEL-Auguste VALENSIN, *Correspondance 1899-1912*, I, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 43.

³ Sur ce point, on trouvera profit à consulter Philippe BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de Gaudium et Spes*, Paris, Cerf, 2004.

⁴ Au point où Émile RIDEAU avait pu y trouver une note d'idéalisme (*Paganisme ou christianisme ?*, Tournai, Casterman, 1953, p. 179).

cachant un chassé-croisé entre initiative humaine et réponse divine¹.

Ces « conditions métaphysiques de réalisation du dessein de Dieu » dont Tresmontant parle souvent ne peuvent être aperçues que dans la mesure où l'homme est scruté en faisant d'abord méthodiquement abstraction de tout ce que dit le christianisme. Comme l'a observé E. Brito, ce n'est plus ce que fait Blondel lorsqu'il philosophe sur la situation d'ensemble des réponses données à la sollicitation divine dans *La philosophie et l'Esprit Chrétien*, qui pour le principal intéressé, nous le savons par sa correspondance, était ce qui devait faire figure de clef de voûte du système. Blondel y déploie une philosophie mixte². C'est dire qu'il ne se place qu'à la fin en cette situation existentielle où toute option devra être démêlée des autres possibles et où la conscience devra se décider pour la vérité en tentant de tout garder de son passage terrestre. Tresmontant n'a pas tort de parler du « problème capital de la métaphysique » à tant de reprises, mais le problème capital pour Blondel ce fut cette reconnaissance d'une pensée en recherche de ce qui accomplit l'homme en sa destinée. Il n'y arrive plus de la même manière que dans la première *Action*, parce que ce qu'il accuse c'est l'aspect asymptotiquement complet de ce qui s'offrirait à l'offrande finale (lui-même et Teilhard avaient discuté de ce point dans leur correspondance³), et pour revenir encore une fois à la pièce centrale de notre enquête, dans l'union s'opérant entre la part humaine charriant toutes les traces

¹ Cf. Lettre du 21 avril 1942 in Blaise ROMEYER, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 333.

² Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Peeters, 1999, p. 12, n. 119.

³ « Comment, en effet, Dieu nous "consume"-t-il dans la béatification ? Pas en nous annihilant, bien sûr, pour nous recréer ensuite. L'ardeur divine agit, détruit, en laissant subsister de nous quelque chose. [...] Je voudrais trouver une définition de la transformation divinisante de notre être qui la "contredistinguerait", dans son mécanisme même, de toute autre espèce de transformation ou coupure *naturelle* (comme son celles qui séparent la matière de la Vie, la Vie de la Pensée...). Mais je me demande si la structure même du monde ne s'oppose pas à cette tentative. La grande coupure du surnaturel est précédée d'autres à-pic – Est-ce que l'âme spirituelle, envahissant le corps, n'est pas déjà une sorte de feu consumant la matière ? Est-ce que l'homme incroyant, saisi par la révélation cosmique (cf. W. James), n'ébauche pas déjà le geste de l'élu qui se livre à Dieu et qui est saisi par lui ? Est-ce que l'enseignement suprême de *toute* vie n'est pas la nécessité de mourir si nous voulons vivre... » (Mémoire de Teilhard de Chardin du 29 déc. 1919, destiné à Blondel, *Correspondance commentée*, Henri DE LUBAC (éd.), Paris, Beauchesne, 1965).

assimilées de l'intelligibilité divine présente dans l'univers et la part divine, c'est l'*autonomie* de la part humaine de l'union que Blondel aurait accusée, et non pas sa qualité d'inconditionnelle et passive transformation sous la grâce. Toute suggestion du contraire soulevait chez lui les protestations les plus énergiques¹. Cela nous place au cœur de notre sujet, car il semblerait que ce soit plutôt Laberthonnière qui défende cette autonomie dans la correspondance avec Blondel, ce dernier parlant d'une « loi des péages » qui nous métamorphoserait au point de nous enlever la possibilité de parler de manière philosophiquement non-équivoque de notre état et statut par-delà la transformation divinisatrice. Or justement, c'est parce que Blondel tient jalousement à une terminologie philosophique qui ne soit pas édulcorée qu'il se comporte de la sorte. De plus, une mise en relief en appelant à sa correspondance avec Teilhard de Chardin montrerait que, pressé par la soif d'unité dès maintenant visible, et qu'elle qu'ait été l'« épistémologie de l'Emmanuel » de Blondel tout autant inspirée que celle de Tresmontant de l'esprit chalcédonien², Blondel savait introduire une rupture de discours pour tempérer les enthousiasmes trop « physiciens ». Nous avons parlé d'un passage sans reconfiguration de la connaissance de la création à celle de son sens, de son avenir. Dans le débat entre Blondel et Laberthonnière, si Tresmontant, comme l'insinue Yves Tourenne, était davantage avec Blondel – ce que par moments Tresmontant donnait lui-même l'impression de penser –, alors ce qu'il dit de plus important et de plus précieux sur cette analogie christologique, serait en défaut par rapport à la solution blondélienne.

¹ Qu'on tente parfois de le « psychanalyser », en faisant valoir que devant des auditoires de séminaristes il insiste sur la manière dont sa philosophie est au service de la théologie, alors que devant ses confrères philosophes professionnels il affirme ne rien faire d'autre qu'eux-mêmes n'est pas ici notre affaire (cf. Xavier TILLIETTE, « Blondel et la métaphysique », in Marie-Jeanne COUTAGNE (dir.), *Maurice Blondel et la quête du sens*, Paris, Beauchesne, 1998, p. 121). Nous ne nous livrons pas à ce genre de portrait psychologique, mais nous nous contentons d'observer une ligne de démarcation et la présence d'une tendance absolument indubitable.

² Cf. René VIRGOULAY, *Philosophie et théologie en dialogue*, Lyon, Profac, 2000.

8 Un optimisme tragique et pourtant fondamental

C'est l'étonnement devant l'imprévisibilité toujours plus grande du réel qui guida Bergson, le premier, vers une ontologie de l'inachèvement¹. Tresmontant sera de la même façon un penseur en perpétuel étonnement, redisant toute sa vie aux chrétiens, non pas des considérations accessoires et des théories alambiquées, mais bien le cœur même du mystère salvifique, ces vérités sans lesquelles le christianisme deviendrait, comme il le disait, un humanisme vague et confus à côté des autres, une morale sans intérêt². S'étant converti dans sa jeunesse en lisant critiquement la Bible, il ne cessera plus jamais par la suite de la relire avec la fraîcheur des premiers jours pour y voir s'insérer les grandes vérités que l'intelligence tient devant elle comme un rappel de ce qui est sa nourriture la plus substantielle, cette découverte n'éveillant en lui, comme il nous le confia personnellement, qu'un seul souvenir : celui d'une pluie de grâces³.

Cet optimisme tragique mais fondamental⁴, nous en trouverons certes l'expression dans des affirmations explicites sur la philosophie de l'histoire des prophètes⁵, mais il se montrera avant tout dans le rappel vigoureux qu'il existe pour l'homme un avenir,

¹ Cf. sur ce point la lettre de BERGSON à Giovanni PAPINI, revenant sur la genèse de sa propre pensée, in Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE (éd.), *Henri Bergson, Écrits et paroles*, I, Paris, PUF, 1957, p. 204.

² Comme on l'écrivit, « Le don de l'auteur est celui d'un maître au sens ancien du terme, c'est-à-dire d'un esprit qui aide à redécouvrir la vérité des toutes grandes choses, la dernière que nous apercevions, car elle est secrète, constante, silencieuse, et nous reste cachée sous le voile des mille événements de surface auxquels s'accroche notre attention. », compte-rendu de *PR* in *Nova et Vetera* 55, 1970, p. 70.

³ Bien que nous devions cette phrase *ipsissima verba* à une communication personnelle, on en saisit quelque chose au détour d'une phrase, par exemple dans *SPMCh*, p. 188 où Tresmontant laisse transparaître sa recherche ininterrompue d'une rencontre avec la personne même du Christ, du Christ dirions-nous *dans la chair* selon cette « poétique du sensible » mise en valeur dans *EPH*, p. 170. C'est la force de cette approche, mais aussi sa limite. On peut reprendre le *non cognovimus secundum carnem Christum* de 2Co 5, 16 et, comme Spinoza (trad. APPUHN, *op. cit.*, p. 336), le tirer dans le sens ultime d'une négation de l'Incarnation au sens où l'enseigne l'Église, et partant d'une négation de sa résurrection. Pourtant, il existe un équilibre à tenir, en vertu duquel vouloir retourner avant l'ascension parce que c'est empiriquement accessible, c'est aussi vouloir y retourner parce que cela permet d'éviter une interprétation, et cela reviendrait à vider de son contenu la nouveauté du Christ.

⁴ Cf. Emmanuel MOUNIER, *Œuvres 1944-1950*, III, Paris, Seuil, 1962, p. 411-412.

⁵ Ainsi p. ex. *PR*, p. 287.

au-delà de l'ordre politique, que cette planète sur laquelle nous nous installons n'est pas faite pour durer éternellement et qu'en conséquence la mise en œuvre de tous les moyens que l'on voudra pour améliorer la condition humaine ne ferait au mieux que différer la seule question définitive, la plus importante qui ait jamais été posée à l'esprit humain. Qu'enseigne finalement le christianisme à l'homme d'aujourd'hui ? « [Q]u'il est invité à un avenir, à un avenir personnel, avec le Dieu créateur incréé et éternel, en Dieu, par Dieu le Verbe incarné, et dans l'esprit saint¹. » Ce constant rappel, comme nous l'avons vu, prendra la forme d'une insistance sur l'urgence d'une reformulation de toute l'ontologie pour la rendre conséquente aux ambitions de ce que Dieu nous a révélé sur notre existence et notre destinée.

On remarquera comment cette pensée pourrait être vue, d'une part, comme un refus augustinien de toute philosophie païenne pour aborder la révélation, ou, au contraire, comme une recherche systématique de toutes les possibilités de similitude entre l'élaboration philosophique séculaire, héritant d'une certaine rationalité provisoirement identifiable, et l'enseignement cognitif de la révélation jusqu'aux présupposés qui le commandent. Tresmontant est toujours demeuré conscient de la complexité de cette rencontre de la philosophie, recherche en principe inquiète et insatiable, et de la foi qui tend souvent légitimement à repousser ce qui la distrairait de la pureté de son surgissement premier dans l'âme². Contrairement à ce que nous pourrions penser et à ce que d'autres ont fait³, Tresmontant refusa de canoniser l'attitude de Blondel, davantage conscient des exigences philosophiques auxquelles devrait se prêter le christianisme, face à Laberthonnière qui aurait été prêt à tout sacrifier à une « métaphysique de la Charité⁴. » Il demeura plutôt conscient de la

¹ *IThCh*, p. 678. Cf. « Sur le problème du mal et de la mort – Lettre à Mlle Bourgeois », in *Quel avenir pour le christianisme ?*, Paris, F.-X. de Guibert, 2001, p. 97-102.

² *CPhBL*, p. 44-46.

³ François Mauriac cité par Henri DUMERY, *Raison et religion dans la philosophie de l'Action*, *op. cit.*, p. 637.

⁴ Que mettra-t-on sous cette expression, ou doit-on considérer qu'elle soit condamnée à rester rhétorique et allusive ? Tresmontant donne dans son commentaire (in *CPhBL*) une représentation de l'idée de Laberthonnière qui lui permet de l'insérer dans les controverses médiévales, faisant de son intuition un refus de l'individuation par la matière comme thèse païenne, mais que lui oppose-t-il alors ? On ne saurait dire de Laberthonnière qu'il affirme

valeur d'un sain pluralisme et de la légitimité chrétienne du *loyos* hérité de la Grèce mais sans renier la présence déjà opérante dans la foi du seul véritable *loyos* à travers la connaissance inchoative qu'il prodigue¹.

On pourrait, et sans doute l'on devrait, faire valoir l'opposition que voyait Whitehead là où Tresmontant n'a cessé de parler comme d'une évidence d'une conciliation, soit le judaïsme compris comme le plus religieux de tous les peuples, alors que le bouddhisme par exemple serait une métaphysique sans religion, à opposer à ce peuple hébreu porteur d'une infrastructure métaphysique implicite mais non inconsciente². Comment sortir de cette opposition de la foi et de la connaissance ? En reconnaissant que, par l'Incarnation, Dieu nous a dit son dernier mot, qu'il nous laisse nous débrouiller avec le reste. Or, il faudra s'appropriier le christianisme, qu'il devienne pour nous une pensée, que la matière ou plutôt la chair, le corps, le temps soient redécouverts comme lieu de la révélation qu'il nous faut, à nous dont l'horizon s'est élargi, à nous qui, comme l'aurait dit Teilhard, sommes en cosmogénèse, « embarqués » dans un univers plus riche d'insondable immensité. Il faudra aussi gagner pour le Christ dans l'Esprit ce que la spéculation impénitente a dissocié. Lorsque Tresmontant parle de *vérifier* le christianisme comme vérité, il ne s'arrête pas sur le sens de ces termes en épistémologie, ce n'est pas d'une plate conformité au monde dont nos contemporains ont besoin, mais d'un monde nouveau qui tiendrait dans le Christ *vinculum*, et ce monde n'existera que s'il leur apparaît comme

l'individuation scotiste par la forme, puisque Laberthonnière considère le scotisme aussi abstrait et faux que ne l'est l'aristotélico-thomisme (sur quoi *vide* Fernand GUIMET, « Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité » in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationale*, III, Oxford/Édimbourg, Societas Internationalis Scotistica, 1968, p. 586-588) ; c'est donc la *personne* qui n'a pas été pensée, et qui constitue le cœur de son message (cf. Pierre COLIN, « Lucien Laberthonnière. Entre la crise moderniste et le concile de Vatican II », *Esprit et Vie* 93/1, 2003, p. 10-12). L'historien réalise rapidement que Laberthonnière a probablement été condamné par proximité avec von Harnack.

¹ Nous croyons qu'il aurait approuvé l'invitation formulée par Hans Urs VON BALTHASAR et que ce dernier réclamait de la part des « enthousiastes de la pensée hébraïque », cf. « Existence humaine comme Parole divine » in *La foi du Christ*, Paris, Cerf, 1994, p. 171-172.

² Cf. Alfred N. WHITEHEAD, *Religion in the Making*, New York, New American Library, réimpr. 1974 (1926), p. 49-51.

création. Comme l'a vu Chevallier, ce sens de la création est un secret, il est plus mystique que métaphysique, puisqu'il commande de discerner l'Esprit au cœur du monde et même au tréfonds de ce que nous nommons la « matière », alors qu'une telle intelligence est donnée d'en haut (Jn 3). Peut-être au terme est-ce Teilhard qui, fustigé par Tresmontant pour n'avoir pas retrouvé la pensée des Hébreux en ferrailant avec des notions relatives à un Dieu luttant contre la multitude, et certainement maladroit dans l'usage de la terminologie philosophique¹ (ce qu'il aurait été le premier à concéder, ne se voulant pas philosophe), est venu le plus proche de cette pensée de l'individuel, qui sera pour le philosophe la seule approche possible d'une véritable pensée chrétienne qui se doit d'être une pensée de la personne.

Tresmontant voudrait que le passage de la nature à la grâce ait quelque chose de continuiste, que les sciences de la nature préparent et discernent inductivement ce qui sera complété et parachevé par la science des conditions de l'entrée dans la « durée du monde à venir ». Là cependant où cette idée est partagée par Laberthonnière (celle d'une création et d'une rédemption que nous avons exagérément distinguées d'où en partie le conflit épistolaire avec Blondel), pour Tresmontant c'est *l'autre face* qui est mise en valeur : il tend à s'appuyer sur l'être présent pour en induire l'être futur, alors que Laberthonnière souvent semble ne pas avoir la patience de scruter l'ordre naturel², en voulant donc affirmer que nous sommes directement régénérés sans avoir à nous livrer au labeur d'une montée de cette réalité à la conscience existentielle telle qu'elle s'expérimente pour nous.

S'il fallait choisir, c'est à Laberthonnière que Tresmontant ressemblerait le plus. Si l'on a parfois tenté de rapprocher le « dogmatisme moral » de l'Oratorien des homélies et de la

¹ Il faut pourtant reconnaître que, si elle est cohérente et attrayante, une partie de l'interprétation de Teilhard par Tresmontant a un caractère apocryphe, parce que justement elle lui surimpose des termes dont le célèbre paléontologiste n'aurait pas voulu, lui qui disait se sentir bien plus Grec que Juif, cf. la lettre reproduite in Robert SPEAIGHT, *La vie de Pierre Teilhard de Chardin*, trad. F. LARLENQUE, Paris, Seuil, 1970, p. 340.

² « Si la vie a une valeur, ce n'est point par *ce qu'elle est* [...] ce ne peut être que par *ce qu'elle doit être*, au-dessus de *ce qu'elle est*. » (Lucien LABERTHONNIÈRE, Commentaire sur « La finalité du milieu cosmique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 21, n° 2, avril 1921, p. 27).

pastorale actuelles¹, c'est sans avoir suffisamment marqué comment « moral » ne signifie pas chez lui l'émotionnisme jugé sentimentaliste de trop de dérives pastorales en effet, mais bien la certitude morale que nulle considération de la nature ne peut d'elle-même apporter sans inquiétude métaphysique². Encore une fois, Tresmontant ne fait pas ce que fait Blondel, il *départage* (selon les catégories de Stanislas Breton dans *Unicité et monothéisme*, il « unicise » au lieu d'unifier), alors que Blondel tente de s'installer dans le dynamisme le plus profond de la volonté des philosophes et de dialoguer avec eux. Tresmontant nous confiait que cet adjectif de « moral » est appliqué à n'importe quoi dont on n'est pas certain ! Or, ce que veut dire Laberthonnière, c'est évidemment que la charité n'a pas été pensée, selon l'expression de Nédoncelle il faut voir en lui un « pré-augustinien ébloui par la Bonne Nouvelle » réalisant que les philosophies sont toutes des doctrines de la nécessité hors de l'influence évangélique qui entra en philosophie avec Augustin³.

Nous devons retenir de la contribution de Claude Tresmontant cette invitation à retrouver la vie profonde qui anima la *γνωσις* proprement chrétienne dès sa rencontre avec les systèmes de pensée de l'antiquité gréco-romaine, visible en cette lutte énergique qu'elle déploya lorsque ses certitudes les plus ancrées furent menacées : la création tout entière est un don de la grâce librement consenti et qui ne découle pas d'une nécessité de nature inhérente à l'Absolu, cet Absolu est suréminemment personnel et sa vie antérieure à la création du monde et à l'Incarnation du Verbe est paix et béatitude, chacune de nos existences individuelles est positivement voulue et l'appel qui pèse sur elles toutes n'est pas de retourner se fondre dans un grand Tout antérieur à notre expérience, auquel nous n'avons jamais appartenu, mais de prendre part librement à la vie éternelle de Dieu⁴. Chacune de nos existences est un reflet de la gloire divine

¹ Yves TOURENNE, *Introduction à la métaphysique de Claude Tresmontant*, op. cit., p. 241.

² Sur ce moralisme qui serait dans toutes les homélies de nos jours et le lien avec Laberthonnière, *contra* Paul BEILLEVERT (dir.), *Laberthonnière. L'homme et l'œuvre*, Beauchesne, 1972, p. 39 concernant les accusations de renouviérisme et de moralisme.

³ Cf. Bruno DE SOLAGES, *Initiation métaphysique*, Toulouse, Privat, 1962, p. 86-89.

⁴ Dans la tâche de réévangélisation suscitée par Jean-Paul II réinterprétée à sa manière par le pape, maintenant émérite, BENOÎT XVI, l'œuvre de Tresmontant se recommande d'elle-même,

car nous avons été créés à son image et à sa ressemblance et « la ressemblance, pour aucun être, n'est chose matérielle, mais elle est signification¹ », puisqu'en définitive « le but de la création c'est, pour Dieu, de créer un autre lui-même : rien de moins². »

Aussi ne s'empare-t-on jamais du Royaume de Dieu par une visée rationaliste d'empiètement humain et Tresmontant finira par prendre ses distances du premier de ses maîtres lorsque ce dernier, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, voudra édifier une phénoménologie purement naturelle de la vie des mystiques. Il n'est pas possible d'étudier l'ordre surnaturel sans y entrer et l'on n'en prend jamais « la forme sans la matière³ ».

Le chemin emprunté par ce défenseur de la philosophie chrétienne, nous l'avons dit, n'en est pas un de facilité. Si les modernes ont pu donner l'impression de justifier l'athéisme, s'ils ont pu obliger plusieurs chrétiens à leur abandonner le monde et la nature avec l'impression que nombre de sophismes étaient triomphants, c'est dans tous les cas en reprenant, souvent sans le savoir, de très anciennes doctrines philosophiques que le christianisme avait déjà rencontrées sur son chemin. Si les chrétiens ne veulent pas répéter sans trêve les mêmes erreurs tragiques, il leur faudra mieux connaître les grandes réponses, en très petit nombre, aux questions essentielles qui concernent l'origine radicale et la finalité ultime de l'expérience. Seule cette connaissance du passé permettra de déterminer l'avenir ouvert par la Parole de Dieu.

Mais il demeurera toujours que « pour aborder les œuvres inépuisables des grands maîtres, il faut se résoudre à quitter l'éphémère et le quotidien⁴. » Reprenant ce que Tresmontant avait écrit du Père Laberthonnière, nous dirons qu'il n'a fait que traiter « des problèmes éternels, essentiels à la pensée chrétienne à

et elle fit partie très tôt des références du précédent pontife, dans *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Mame, 1969.

¹ *NPhCh*, p. 53.

² « Qu'est-ce que l'Homme », *loc. cit.*, p. 176. Cf. *IThCh*, p. 299.

³ *CM*, p. 177-179.

⁴ *IMB*, p. 21.

travers les siècles¹ » car, conformément au Dieu qui fait toutes choses nouvelles et qui est toujours à l'œuvre, « la pensée chrétienne n'est pas achevée. Elle est *in via*². » C'est par l'effort silencieux de ses serviteurs effacés qu'au terme de l'histoire elle nous apparaîtra resplendissante, neuve et jeune comme au premier jour.

Clef des abréviations

AMTh *L'activité métaphysique de l'intelligence et la théologie*

CM *La crise moderniste*

CPAPED *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*

CXIII *La métaphysique du Christianisme et la crise du XIII^e siècle*

ÉMB *Études de métaphysique biblique*

EPH *Essai sur la pensée hébraïque*

IMB *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*

MChAH *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*

MP *Les métaphysiques principales*

NPhCh *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*

OPhCh *Les origines de la philosophie chrétienne*

PCh *Problèmes du christianisme*

PNT *Problèmes de notre temps*

PR *Le problème de la révélation*

¹ Préface à Lucien LABERTHONNIERE, *Le réalisme chrétien précédé des Essais de philosophie religieuse*, Paris, Seuil, 1966, p. 12.

² *CPhBL*, p. 52.

Références bibliographiques :

- ANONYME, Compte-rendu du *Problème de la révélation, Nova et Vetera* 55, 1970, p. 70-72.
- BARBOUR Ian, *Myths, Models, and Paradigms*, New York, Harper & Row, 1976.
- BEILLEVERT Paul (dir.), *Laberthonnière. L'homme et l'œuvre : Introduction à sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1972.
- BERGSON Henri, *Écrits et paroles*, Vol. I, R.-M. MOSSÉ-BASTIDE (éd.), Paris, PUF, 1957.
- BLAU Joseph, Recension de *EPH*, *Jewish Social Studies* 27/2, 1965, p. 118-120.
- BLONDEL Maurice, *Dialogue avec les philosophes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.
- , *L'Action (1893)*, Paris, PUF, 1950.
- BLONDEL Maurice et LABERTHONNIERE Lucien, *Correspondance philosophique*, présentée par Claude TRESMONTANT, Paris, Seuil, 1961.
- BLONDEL Maurice et VALENSIN Auguste, *Correspondance 1899-1912*, Vol. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1957.
- BLONDEL Maurice et Joannès WHERLÉ, *Correspondance*, Henri DE LUBAC (éd.), Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 2 vols..
- BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Henri DUMÉRY (trad.), Paris, Vrin, 1994.
- BORDEYNE Philippe, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de Gaudium et Spes*, (Coll. Cogitatio Fidei n°240), Paris, Cerf, 2004.
- BOUILLARD Henri, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961.
- BRITO Émilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Peeters, 1999.
- CAFFIN Gilbert, « Le Père Lucien Laberthonnière, Prêtre de l'Oratoire (1860-1932) », *La vie spirituelle*, Vol. 164, n°789, p. 317-327.

- CHENU Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1943.
- CHEVALLIER Jean-Yves, *De la métaphysique biblique à la philosophie chrétienne. Itinéraire de Claude Tresmontant*, Paris, F.-X. de Guibert, 1998.
- COLIN Pierre, « TRESMONTANT CLAUDE (1925-1997) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 février 2015.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/claude-tresmontant/>.
- , « Lucien Laberthonnière. Entre la crise moderniste et le concile de Vatican II », *Esprit et Vie* 93, 2003, p. 10-12.
- CONGAR Yves M.-J., *Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1966.
- CORDOVANI Mariano, article paru à l'origine dans *Osservatore Romano*, 10 janvier 1937, reproduit in *Actes de S.S. Pie XI*, tome xiv, année 1936, Paris, Bonne Presse, 1937, p. 214-218.
- CORMIER Pierre, « La fondation augustinienne de la personne », *Les études philosophiques* 81/2, 2007, p. 147-162.
- CUÉNOT Claude, *Teilhard De Chardin*, « Écrivains de toujours » 58, Paris, Seuil, 1962.
- DE SOLAGES Bruno, *Initiation métaphysique*, Toulouse, Privat, 1962.
- D'HENDECOURT Marie-Madeleine, « Laberthonnière (1860-1932) », *Revue de métaphysique et de morale* 65/1, 1960, p. 52-57.
- DUMÉRY Henry, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Seuil, 1963.
- DUMÉRY Henry et VAN RIET Georges, « Correspondance sur *Raison et religion dans la philosophie de l'action* de H. Duméry », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, t. 62, n°76, 1964, p. 692-704.
- FLOUCAT Yves, *L'être et la mystique des saints*, Paris, Téqui, 1995.
- FOURNIER Jean-Yves, *À l'école de l'intelligence*, Paris, ESF, 1999.

- FRÉMONT Christiane, *L'être et la relation*, 2e éd., Paris, Vrin, 1999.
- GAGNON Philippe, Recension de Y. TOURENNE, *Introduction à la métaphysique de Claude Tresmontant*, *Science et Esprit* 64/2, 2012, p. 304-309.
- , *Teilhard de Chardin. Les terres inconnues de la vie spirituelle*, Montréal, Fides, 2002.
- , *Christianisme et théorie de l'information, Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, Paris, François Xavier de Guibert, 1998.
- GILBERT Paul, « Maréchal, Lonergan et le désir de connaître », *Revista Portuguesa de Filosofia* 63/4, 2007, p. 1125-1143.
- GOURINAT Jean-Baptiste, « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique* 127/2, 2002, p. 213-227.
- GRENET Paul, « Pensée biblique et métaphysique. À propos de l'œuvre de M. Cl. Tresmontant », *L'ami du clergé* 74, 1964, p. 39-44.
- GUIMET Fernand, « Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité » in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationale*, III, Oxford/Édimbourg, Societas Internationalis Scotistica, 1968, p. 539-597.
- GUITTON Jean, *Portrait de M. Pouget*, 7^e éd., Paris, Gallimard, 1941.
- HENRICI Peter, Recension de *IMB*, in *Gregorianum*, n° 45, 1964, p. 405-407.
- JANICAUD Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- LABERTHONNIERE Lucien, « Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique, » *Bulletin de la Société française de philosophie* 25/2-3, 1925.
- , *Le réalisme chrétien précédé des Essais de philosophie religieuse*, Paris, Seuil, 1966.

- LADRIÈRE Jean, *Sens et vérité en théologie (L'Articulation du sens, III)*, Paris, Cerf, 2004.
- LEFÈVRE Frédéric, *Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, SPES, 1928.
- LE GRYS James, « The Christianization of Modern Philosophy According to Maurice Blondel », *Theological Studies*, vol. 54, 1993, p. 455-484.
- LICHNEROWICZ André, « L'activité mathématique et son rôle dans notre conception du monde », *Bulletin de la Société française de philosophie* 59/4, séance du 27 fév. 1965, p. 3-15.
- LONERGAN Bernard, « Metaphysics as Horizon » in *Collected Works, IV, Collection*, 2^e éd., Frederick E. CROWE et Robert M. DORAN (éds.), Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 188-204.
- MADEC Goulven, « La christianisation de l'hellénisme, thème de l'histoire de la philosophie patristique », in Charles KANNENGIESSER et Yves MARCHASSON (dir.), *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 1976.
- MARITAIN Jacques, *Le paysan de la Garonne*, Paris, DDB, 1966.
- MASCALL Eric Lionel, Compte-rendu de *IThCh*, in *Theology*, Vol. 78, n° 655, 1975, p. 46-47.
- MIRAULT Paul, *Une initiation à la philosophie de Claude Tresmontant. Ou la mélodie de l'univers*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- MOUNIER Emmanuel, *Œuvres 1944-1950*, III, Paris, Seuil, 1962.
- OWEN D. R. G., *Body and Soul*, Philadelphie, Westminster Press, 1956.
- , « The Sacramental View of Reality » in F. K. HARE (dir.), *The Experiment of Life*, Toronto, University of Toronto Press, 1983, p. 17-26.
- PERRIN Marie-Thérèse (dir.), *Dossier Laberthonnière. Correspondance et textes (1917-1932)*, Paris, Beauchesne, 1983.

- QUAMMEN David, *The Reluctant Mr. Darwin*, New York, Norton, 2006
- RAHNER Karl, *Écrits théologiques*, III, trad. G. DAOUST, Paris, DDB, 1965.
- RENWART Léon, Recension de MChAH, *Nouvelle revue théologique* 100, 1978, p. 432-433.
- RIDEAU Émile, *Paganisme ou christianisme ?*, Tournai, Casterman, 1953.
- ROMEYER Blaise, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.
- SALET Georges et Louis LAFONT, *L'évolution régressive*, Paris, Éd. Franciscaines, 1943.
- SANSON Pierre, *Le christianisme : Métaphysique de la Charité – Conférences de carême 1927*, Paris, SPES, 1927.
- SPEAIGHT Robert, *La vie de Pierre Teilhard de Chardin*, trad. F. LARLENQUE, Paris, Seuil, 1970.
- SPINOZA Baruch DE, *Œuvres de Spinoza*, IV, trad. C. APPUHN, Paris, GF-Flammarion, 1966.
- TAT Alin, « Le thomisme comme “philosophie chrétienne” chez Étienne Gilson et Claude Tresmontant », *Verbum* 6/ 2, 2004, p. 423-434.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre et Maurice BLONDEL, *Correspondance commentée*, Henri DE LUBAC (éd.), Paris, Beauchesne, 1965.
- TERTULLIEN, *Prescriptions contre les hérétiques*, (Coll. Sources chrétiennes, n°46), Le Cerf, Paris, 1957.
- TILLIETTE Xavier, « Blondel et la métaphysique », in Marie-Jeanne COUTAGNE (dir.), *Maurice Blondel et la quête du sens*, Paris, Beauchesne, 1998, p. 119-132.
- , *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990.
- TORRANCE Thomas F., « Faith and Philosophy », *Hibbert Journal* 47/3, 1949, p. 237-246.

- TOURENNE Yves, *Introduction à métaphysique de Claude Tresmontant. Pour une recherche d'articulation entre sciences expérimentales, métaphysique, Pensée de l'Église et mystique chrétienne orthodoxe*, Paris, Lethielleux, 2010.
- TRESMONTANT Claude, *Quel avenir pour le christianisme ?*, Paris, F.-X. de Guibert, 2001.
- , *L'activité métaphysique de l'intelligence et la théologie*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996.
 - , *La Pensée de l'Église de Rome. Rome et Constantinople*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996.
 - , « Guerre et paix dans la tradition hébraïque et chrétienne », in P. CHAUNU (dir.), *Les fondements de la paix. Des origines au début du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 31-49.
 - , « De quelques malentendus philosophiques et théologiques », *Archives de philosophie du droit* 38, 1993, p. 141-146.
 - , *Problèmes de notre temps*, Paris, O.E.I.L., 1991.
 - , *Les malentendus principaux de la théologie*, Paris, O.E.I.L., 1990.
 - , *Les métaphysiques principales. Essai de typologie*, Paris, O.E.I.L., 1989.
 - , *Schaoul qui s'appelle aussi Paulus. La théorie de la métamorphose*, Paris, O.E.I.L., 1988.
 - , *Les premiers éléments de la théologie*, Paris, O.E.I.L., 1987.
 - , *L'histoire de l'Univers et le sens de la Création*, Paris, O.E.I.L., 1985.
 - , *Le prophétisme hébreu*, Paris, Gabalda, 1982.
 - , *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth* (Coll. « Livres de vie » 135), Paris, Seuil, 1980.
 - , « Qu'est-ce que l'Homme », *Seminarium* 32, 1980, p. 168-181.
 - , *Problèmes du christianisme*, Paris, Seuil, 1980.
 - , *La Crise moderniste*, Paris, Seuil, 1979.

- , *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977.
- , *Sciences de l'Univers et problèmes métaphysiques*, Paris, Seuil, 1976.
- , *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974.
- , *Les Problèmes de l'Athéisme*, Paris, Seuil, 1972.
- , *Le problème de l'âme*, Paris, Seuil, 1971.
- , *Le problème de la Révélation*, Paris, Seuil, 1969.
- , *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1966.
- , *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, [1956] 1965.
- , *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1964.
- , *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Seuil, 1963.
- , *Les Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962.
- , *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris, Fayard, 1962.
- , *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961.
- , *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1959.
- , « Le personnalisme biblique et l'anti-personnalisme des Upanishad », *La Table Ronde* 123, 1958, p. 33-47.
- , *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1956.
- , *Essai sur la pensée hébraïque*, 2^e éd., Paris, Cerf, 1956.
- , *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955.
- , « Note sur l'œuvre de Teilhard De Chardin », *Les études philosophiques* 10/4, 1955, p. 592-605.

- VIRGOULAY René, *Philosophie et théologie en dialogue*, Lyon, Profac, 2000.
- VON BALTHASAR Hans Urs, *La gloire et la croix*, I, *Apparition*, trad. R. GIVORD, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- , *La foi du Christ*, Paris, Cerf, 1994.
- WALGRAVE Jan-Hendrick, « La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs » in *L'existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1961.
- WHITEHEAD Alfred N., *Religion in the Making*, New York, New American Library, [1926] 1974.
- ZUM BRUNN Emilie, « La "philosophie chrétienne" et l'exégèse d'exode 3:14 selon M. Étienne Gilson », *Revue de théologie et de philosophie* 19/2, 1969, p. 94.