

SCIENCE ET ESPRIT

Revue de philosophie et de théologie

VOLUME 64 – 2012

Collège universitaire dominicain

BELLARMIN

Geiger est classé à deux reprises parmi les phénoménologues (p. 71 et 93), en compagnie d'Ingarten, Sartre et Dufrenne. Il arrive ainsi à l'auteur de trouver son butin dans des opuscules plutôt que dans les gros livres. De Francis Sparshott, par exemple, il préfère gloser la « Ryle Lecture » de 1996 (p. 154-155), et ne mentionne même pas l'imposant ouvrage de 1982, qui pourtant contenait de judicieuses considérations sur le beau. Puis au tout dernier chapitre, portant sur la laideur, il n'y a pas de mal à utiliser le livre de Lydie Krestovsky publié en 1947, mais pourquoi celui de Karl Rosenkranz, paru en 1853, de caractère plus théorique et de plus grande signification historique, ne vient-il pas étoffer la discussion ? Ne chicanons pas davantage.

P.J. a la clairvoyance d'anticiper ce que bien des esthéticiens seront tentés de lui objecter « that the way we refer to their position and analyse it is oversimplified » (p. 237). Pas de quoi s'en émouvoir, puisqu'ils ont abandonné la beauté de l'être pour se réfugier dans la *sphère* des rêves, des images mentales et de l'art (*ibid.*), alors que le philosophe, lui, doit s'occuper des réalités qui requièrent vraiment une explication, qu'il doit éviter les erreurs des théories coupées du réel et qu'il n'a aucune obligation de suivre les méandres de systèmes *a priori* (*ibid.*).

Les débats autour de la beauté ne sont sans doute pas clos, mais l'A. peut se flatter de ce que grâce à son livre « at least the controversy should be put on the right track » (p. 238).

Jourdain LAVOIE, o.p.

Faculté de philosophie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Yves TOURENNE, **Introduction à la métaphysique de Claude Tresmontant**. Pour une recherche d'articulation entre sciences expérimentales, métaphysique, pensée de l'Église et mystique chrétienne orthodoxe; présentation de François-Xavier de GUIBERT. Paris, Lethielleux, 2010, 16 × 24 cm, 526 p., ISBN 978-2-24962-200-7.

La théologien franciscain Yves Tourenne, qui fut professeur au Centre Sèvres et qui s'est fait connaître par de solides travaux antérieurs, en particulier sur l'articulation entre théologie et philosophie dans la pensée du dernier Rahner, nous propose dans ce gros ouvrage une introduction et nous confie dans l'épilogue qu'il n'a voulu ainsi que servir une œuvre, s'effaçant devant elle, un peu comme Claude Tresmontant (désormais T) lui-même le fit pour Teilhard de Chardin, pour Blondel, ou encore pour la dogmatique ou la mystique (p. 443). L'ouvrage comporte dix chapitres et un glossaire où sont présentées des idées-clef de T ou des auteurs qui ont soit contribué à former sa pensée ou à définir ses problématiques. Certaines de ces entrées sont passablement développées, atteignant de trois à quatre pages. Les chapitres sont consacrés aux sources de la pensée de T, à une histoire de la philosophie selon le critère du discernement des esprits, à la métaphysique hébraïque, à la voie cosmologique telle que repensée par T, à la métaphysique intégrant l'aspect de la divinisation, au rapport entre les sciences de la nature et le développement dogmatique, à la christologie comme sommet de la métaphysique (intuition attribuée à Duns Scot), à

la finalité de l'univers et à la mystique, et finalement au christianisme comme science de la vie. Certains chapitres sont très longs; ainsi le huitième sur le rapport entre christologie et métaphysique fait une centaine de pages.

Ce livre ne se sert pour ainsi dire à aucun moment de sources externes à T lui-même. Certaines affirmations de T sont répétées, même si elles sont inexactes; ainsi continue-t-on à y lire que Teilhard n'a jamais lu Duns Scot (cf. 364) alors que sur ce point particulier, le P. G. Allegra a raconté comment il a initié Teilhard à Duns Scot, le guidant à travers les pages les plus importantes (voir *Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto*, en trad. anglaise *My Conversations with Teilhard de Chardin on the Primacy of Christ*, Franciscan Herald Press, 1971). De la même manière, les textes nombreux portant sur la dogmatique chrétienne sont cités tels qu'en l'état dans les ouvrages de T.

L'A. nous a averti, à la fin cependant, nous venons de le voir, qu'il ne ferait que servir une œuvre. Ce qui compte le plus à ses yeux est beaucoup plus de donner toutes les raisons derrière les positions adoptées par T que de prendre par rapport à celles-ci un recul pour les évaluer. Nous verrons par exemple l'A. remarquer, à la suite de T, l'absence chez les Hébreux d'un concept de « matière » au sens auquel nous a habitués la philosophie occidentale. La possibilité que ce soit là un problème qu'un peuple nomade et concret ne se soit pas posé n'est pas vraiment évoquée, alors qu'on voit plutôt l'idée de celle-ci insérée dans une métaphysique pour laquelle l'amour du sensible remplacerait sa dévaluation. L'A. se pose une autre question essentielle: T n'aurait-il pas remplacé le travail de la raison par le contenu de la révélation? Il répond qu'en effet la pensée des Hébreux fut inspirée, mais que cette inspiration ne constitue pas une intrusion extrinsèque dans l'esprit humain. La question de savoir si, tout de même, alors que l'on dit que les Hébreux auraient trouvé avec l'inspiration que l'univers a commencé, ou que tout dans celui-ci s'use irrémédiablement, on doit ou non considérer qu'ils y ont été conduits par la grâce et non par quelque génialité ou originalité, n'est pas traitée comme telle, ou encore l'est-elle au moyen d'une idée qui demanderait encore à être précisée (264). Ces quelques exemples seront une constante de la suite de l'ouvrage, alors que celui-ci expose avec compétence ce qu'il y a derrière les idées de T, l'A. faisant bel et bien l'effort de se replacer dans la trame du raisonnement de T, mais l'on ne saurait dire qu'il fasse l'exercice additionnel de reconstruire avec autant de minutie les positions parfois justifiées prises par la recension lors de la publication par T à partir de 1953 d'une cinquantaine d'ouvrages.

Le défi qui attend l'auteur de pareille présentation sera de montrer de quelle manière T a pu faire converger des pensées qui allaient dans des directions opposées, celles de Bergson et de Teilhard de Chardin, posant la première comme un univers divergent et changeant subtilement de registre par improbable inversion, et la seconde comme un univers de convergence (tel que montré jadis par M. Barthélemy-Madaule), ou encore celles Blondel et Teilhard dont la correspondance, pour intéressante qu'elle fut, avorta et ne se fit que par personne interposée. Jean Guitton s'en était inquiété, après avoir reconnu en T certes un maître, mais tout autant le praticien d'un certain électisme. La méthode de T serait d'avoir su voir et penser des correspondances (337). Il a voulu également souligner le danger pour le christianisme d'une mystique de l'Un, ou de la substance procédant nécessairement, pour repenser les conditions de réalisation d'une mystique de l'union (370).

Le troisième chapitre aborde de front ce qui constitue le point d'entrée de T dans la théologie philosophique contemporaine, soit son réalisme métaphysique, et la manière dont il lui a permis de trier dans l'histoire de la philosophie pour retrouver la survivance de thèmes ou de « gestes » métaphysiques qui constituent autant d'exemples d'une pensée organique continuée. D'une part, s'il n'y a pas d'information dans la nature, on est détourné vers une théorie nominaliste du concept. On nous présente comment T s'est appliqué à défendre la réalité de la présence d'un réel nourricier pour l'intelligence. D'autre part, le chapitre IV nous rappelle que si l'on réserve aux formes de pensée issues de la tradition occidentale d'être seules des « philosophies », on ne peut apprécier à juste titre le renouvellement de l'intelligence qui a eu lieu à travers la métaphysique biblique (162).

Le chapitre VI montre au moyen de belles pages comment la redécouverte d'une structure métaphysique de la pensée hébraïque a permis à T de contribuer à repenser la création comme mieux liée à un univers connu par l'expérience et la recherche scientifique comme manifestant un processus en cours d'incessante transformation. Si tel est le cas, on ne saurait dire que l'avenir soit réalisé (220-228). Ces pages auraient gagné à bénéficier d'une discussion sur le sens de ce terme « création », puisqu'il a été en quelque sorte laïcisé dans la foulée de Bergson (au sens que nous venons fort brièvement d'évoquer), et l'on ne voit pas comment, dans l'acception que lui donne T, il pourrait exister dans le vocabulaire du savant expérimentaliste, qui niera par principe l'irruption dans le champ de l'expérience de quelque chose à partir de rien.

Beaucoup de pages sont consacrées aux discussions entre Blondel et Laberthonnière, en particulier parce qu'on y trouve l'énoncé de ce que T considérerait comme le « problème capital de la métaphysique chrétienne » (cf. 245). On est mis à plusieurs reprises en contact avec leur correspondance, que T considérerait à juste titre comme un trésor inépuisable, et dont il n'a lui-même d'ailleurs édité qu'une partie. Les deux amis se sont brouillés autour de la signification, pour l'homme, d'un accès à la vie divine.

Laberthonnière a insisté plus que nul autre sur le fait que Dieu nous veut pour nous-mêmes (234). Il nous a rendus conscients de l'inexistence actuelle de ce qui seul compte vraiment, soit une authentique métaphysique de l'altruisme divin (376). Dans ces discussions, qui occupent un très grand nombre de pages, l'A. fait converger T vers la position de Blondel. Cette interprétation se défend, elle est même catégoriellement celle de T mais elle n'est pas la seule possible, et l'on peut dire que, transcendalement – pour reprendre le binôme de Rahner – elle aurait pu être occasion pour une percée qui sache voir plus loin. La « ligne de cheminement » de T est moins proche de Blondel et de son œcuménisme intellectuel leibnizien (voir son *Dialogue avec les philosophes*, Paris, Aubier, 1966) que ne voudrait se le faire croire T, elle est plus située du côté du *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?* dont on trouve l'écho tant chez Laberthonnière que chez le T de *l'Essai sur la pensée hébraïque*, séparant la « vraie » métaphysique de tout ce qui l'obscurcit, position non pas adoucie mais renforcée en 1996 lors de la publication des « Cahiers de métaphysique et de théologie ».

Il nous a semblé qu'on ne soulignait pas assez comment le problème du dernier Blondel, celui qui séduisit T, était moins d'exprimer le christianisme à l'homme contemporain, que de montrer sa capacité de féconder l'effort de la philosophie, non certes autonome comme aimait à le rappeler T, mais néanmoins traitée selon l'exi-

gence de ne jamais abdiquer tant que l'esprit n'aura pas «vu» la terre promise. Laberthonnière a compris l'homme contemporain comme exigence d'autonomie et il a fait un effort énorme, encore trop méconnu, pour penser de l'intérieur une obéissance intelligente, celle d'un être qui ne soit pas traité comme une chose et dont la primauté en dignité le fasse passer en position de tête par rapport à la rectitude de quelque système philosophique que ce soit.

En ce sens, il nous a semblé trompeur de dire que le christianisme actuel est plus près de Laberthonnière (241), cela présuppose que ce dernier aurait été un sentimentaliste plus ou moins doucereux. C'est là ignorer que non seulement sa pensée avait la puissance de poser le problème de l'excès d'être du christianisme comme n'existant dans aucune ontologie (mentionné en p. 236), mais que la pensée de l'individuel comme intelligible et comme voulu par Dieu par-delà toute l'ontologie des essences est son intuition la plus puissante tel que montré par M.-M. d'Hendecourt. Elle y a même peut-être même mieux là son *locus* que chez Duns Scot.

Le fond de l'affaire est centré autour de l'idée de création, dont il faut savoir si elle a été tout entière achevée dans le passé, ou si elle se continuera dans l'avenir (351). La citation du texte d'un entretien de T un an avant sa mort, donnée aux p. 363-364, aidera le lecteur qui s'y reporterait d'abord. Il semble que pour T la question de fond est en effet celle du «prisme» à travers lequel on pensera le christianisme: s'agira-t-il d'un système réparateur ou d'un système centré sur l'accomplissement, la promesse et la fructification attendue?

Il a été question d'une métaphysique qui ne saurait «boucler», entendant par là que la volonté d'en arriver à un système enfermant tout a trahi la vocation de l'intelligence qui est d'écouter dans la docilité un réel travaillé par une grâce que la raison, ne connaissant que le présent et le passé, ne saurait refuser. Or n'avoir su boucler, c'est certes un avantage lorsqu'on est ainsi prévenu de cet achèvement prématuré, et de diverses formes d'idolâtries; c'est également une limite lorsqu'on présente ce que l'on fait comme une métaphysique, et de cela le recours inévitable de T à des expressions dialectiques telles que «matérialisme poétique» ou «idéisme charnel» est là pour en témoigner (381). Si l'on tentait de systématiser cela, on arriverait à des expressions défectueuses, telle que par exemple celle de D. Owen (par exemple dans *Body and Soul*, Westminster Press, 1956) dont il est certain en tout cas que T ne les aurait pas endossées.

La métaphysique de l'insuffisance et de l'inachevé (introduite à partir de la p. 152, cf. 276, 286) est rattachée à un anti-panthéisme chez T (278). Plus encore, la question cruciale, évoquée au chapitre VIII, tourne autour d'un refus d'un dithéisme qui conduise au trithéisme. Telle serait selon l'A. la position qui est à la base de toutes les erreurs combattues par T, celle qui divise le strict monothéisme. T prend la position qui se fonde sur la théorie médiévale des relations mixtes, et il argumente à l'effet que Dieu ne saurait être affecté par la relation, qu'elle n'est que rationnelle de son côté, alors qu'elle est réelle du côté de la création. C'est même le terme d'«incarnation» qui serait à éviter, introduisant quelque devenir en Dieu alors qu'il ne change pas. On aurait pu croire l'A., qui a rédigé une introduction au *Dieu Trinité* de Rahner, attentif aux limitations de la métaphysique lorsque vient le temps de dire quelle est la nature de l'immuable en Dieu, aspect également souligné par Rahner dans ses *Écrits théologiques* (vol. III, p. 90-95). Pourtant l'A. passe sans broncher, ce qui est

d'autant plus curieux qu'il vient de parler d'une métaphysique qui ne saurait « boucler ». L'A. nous fera part de la désolation de T devant l'habitude prise par les théologiens de nommer Dieu le Père de son propre Verbe, erreur bâtie sur celle d'avoir nommé *hypostaseis* les trois de la Trinité: en grec ancien, ce terme signifierait une substance individuelle (292). On est conduit au trithéisme et à la destruction de l'absolu monothéisme (300). On nous dira que la question décisive est centrée sur la doctrine de l'union dans le Christ. Il y a un problème lorsque le sujet de l'union est le *logos* de Dieu et non l'homme véritable. La solution de l'A. est de rappeler comment T a cherché une intégration sans confusion des ordres, liés par des relations organiques, ce qui d'ailleurs serait aussi le point commun de Teilhard de Chardin et de Blondel. D'heureuses remarques antérieures sur le principe chalcédonien, ou encore l'analogie christologique, qui en effet sert de principe constant de pensée métaphysique et théologique chez T, aident à comprendre la cohérence cachée derrière la pensée large et omnicompréhensive de T (258). La question décisive n'est d'ailleurs pas celle de l'unité du Christ, mais de la *personne créée* (295). T a tenté d'éviter les deux erreurs extrêmes que sont la confusion des natures, ou leur séparation tendant à la juxtaposition sans interpénétration. La première tendance n'a pas toujours été évitée par Cyrille d'Alexandrie, dont l'A. nous rappelle que T le jugea d'abord libérateur pour ensuite prendre un recul désapprouvateur, et la seconde tendance est représentée par Nestorius. La stratégie de T est de corriger ce que toutes les spéculations métaphysiques sur le dogme peuvent avoir d'abstrait et de spéculatif par une incessante méditation portant sur deux objets, la durée immense du processus cosmique et astrophysique de naissance de chacune des réalités que rencontre notre expérience de la nature, et la figure *concrète* de celui en qui se réalise la finalité de la création, le médiateur, qui est un homme à travers lequel s'accomplit l'immanence de l'Esprit (299). La solution de T sera de revaloriser ce qu'il croit avoir été, suivant en cela un de ses premiers maîtres Déodat de Basly (1862-1937), la christologie des papes de Rome qui eurent à la défendre contre la volonté parfois agressive des patriarches byzantins, celle de l'*Assumptus Homo*. Bien qu'il reconnaisse que T a d'abord craint une dérive adoptianiste pour qui adopterait cette position (297), l'A. note que si effectivement ce qui troublera toujours par rapport à cette position c'est que Jésus y serait représenté comme ayant existé à part, il se contente de reprendre les affirmations du P. Déodat à l'effet que Jésus aurait été dès l'instant de sa conception subjoint au Verbe, nous donnant à lire au sujet d'un Dieu qui ne saurait dialoguer avec son propre *logos*, ce que pourtant la théologie du quatrième évangile semble suggérer. On est alors certes en métaphysique, mais est-on en théologie ?

L'A. excelle dans la tâche qu'il s'est donnée, celle de nous faire découvrir de quelle manière T a élaboré une métaphysique du christianisme tout entière dépendante d'une rencontre initiale, d'un inédit, d'un surplus que rien dans sa formation philosophique initiale ne lui avait découvert, et qui est ce qu'il cherchait de tout son être. Jamais n'a-t-on fait ressortir avec une telle force et un tel lyrisme discret le mysticisme qui depuis les débuts animait la démarche de T. La connaissance que l'A. a des textes de T lui permet d'éclairer de mille nuances des développements organisés thématiquement, en ne perdant jamais de vue l'enchevêtrement complexe des questions chez T. En ce sens, ce livre rend service. Il est par ailleurs presque deux fois plus développé que le sujet ne l'aurait exigé, parce que l'A. cite très souvent sans avoir fait l'effort de

résumer. Il opère avec le parti-pris que T mérite d'être cité en entier, parfois sur une page entière. Sur ce point, s'il a dit vouloir renvoyer à l'œuvre et la servir, il semble que l'A. n'ait pas décidé pour lui-même si cet ouvrage devrait représenter un compendium qu'on n'a qu'à ouvrir et dans lequel tout est contenu, ou un exposé de clefs et d'une grille de lecture qui renverrait à une œuvre dont rien ne devrait remplacer la lecture.

Cet ouvrage est le quatrième à présenter une introduction à la lecture de T, après ceux de l'auteur de ces lignes, de J.-Y. Chevallier, et de P. Mirault. L'A. a eu l'avantage de voir sa vocation déterminée par la rencontre de T, d'étudier sous sa direction, et il bénéficie donc de nombreux souvenirs privilégiés. En ce sens, il y avait matière à « introduire » le lecteur avec plus d'exactitude dans l'âme et les raisons profondes des positions de T d'une manière qui reste difficile pour qui n'aurait pas suivi T depuis les débuts, un personnage énigmatique et d'accès peu facile. On pourrait souhaiter cependant que les rapports établis entre les grandes positions épistémologiques de T, ralliant le thomisme et le scotisme, se voient critiqués au sens noble de les servir à gagner en intelligibilité. Par exemple, T affirme-t-il l'univocité de l'étant (cf. 118-120)? Quel est son rapport avec ce qu'on a compris comme représentant l'amorce du nominalisme chez Duns Scot? Comment penser sa théorie de l'âme et cette idée d'une individuation par la forme dont la clef, encore une fois, serait chez Duns Scot (330)? De telles questions ouvrent la perspective fascinante, souhaitée un jour par le Cardinal Poupard, d'un T dont on débattrait les idées, auquel on ferait l'hommage en fait le plus grand, soit celui de philosophe avec lui et d'opérer ce tri qu'il a lui-même pratiqué dans sa propre lecture de ses maîtres. Pour se livrer à cette tâche, les chercheurs à venir trouveront ici une précieuse source de renseignements de la part de qui a eu un accès privilégié non seulement à l'œuvre mais à la personne de ce penseur inclassable et incomparable.

Philippe GAGNON

*University of St. Thomas
Saint Paul, Minnesota*

Christian FRENETTE (dir.), **Philosophe au Québec. Deuxièmes entretiens.** Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 13,5 × 21,5 cm, xxiv-212 p., ISBN 978-2-7637-9347-4.

Au Québec, la philosophie ne jouit pas du même crédit que la littérature, tant s'en faut; son inscription sociale et culturelle pose problème. À quoi est-ce dû? Après tout, elle tient pourtant une place éminente dans la formation générale de niveau collégial. C'est que, d'une part, on ne peut, dans son cas, identifier d'acte fondateur très précis, analogue au *Refus global*. D'autre part, elle n'a guère obtenu de grands succès d'édition, qui l'auraient rendue populaire. Enfin, elle est nettement plus technique que la littérature. Pour ces diverses raisons, une distance dommageable s'est établie entre philosophie et grand public. Aussi faut-il accueillir avec plaisir tout projet visant à réduire quelque peu cet écart.