Document generated on 04/29/2024 6:11 a.m.

Laval théologique et philosophique

VIRGOULAY, René, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*

Alfred Dumais

Volume 39, Number 1, février 1983

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400008ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400008ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Dumais, A. (1983). Review of [VIRGOULAY, René, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*]. *Laval théologique et philosophique*, *39*(1), 105–107. https://doi.org/10.7202/400008ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1983

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

□ comptes rendus

René VIRGOULAY, **Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896–1913)**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, 577 pages.

La crise moderniste est un épisode encore obscur de l'histoire du catholicisme. On se demande avec raison si la multiplication des études parviendra à clarifier ce débat tumultueux qu'a suscité l'application de la méthode historico-critique à l'exégèse du donné chrétien. L'ouvrage de Virgoulay vient s'ajouter à une liste déjà longue, mais, cette fois-ci, se place du point de vue de Blondel et au cours d'une période relativement restreinte, quoique décisive, soit de 1896 à 1913. À partir d'une documentation peu utilisée ou bien méconnue, telle que la correspondance, les témoignages ou les articles de revues, l'auteur ne reconstitue pas seulement l'état d'esprit de Blondel, à la fois croyant et inquiet, mais l'atmosphère troublée d'un temps qui a été témoin de la parution du petit livre de Loisy en 1902 et de l'encyclique *Pascendi* en 1907. Époque de vive contestation de l'apologétique officielle, il va s'en dire, et, en retour, de dénonciation et de suspicion à l'endroit de toute forme d'agnosticisme, que l'on croyait découvrir chez les penseurs, dénommés modernistes par la force des événements.

Et pendant ce temps, qu'est devenu Blondel ? Quel rôle a-t-il assumé au milieu de ces controverses ? Lui qui avait publié *La philosophie de l'action* en 1893 en est-il affecté au point de changer les axes majeurs de sa réflexion philosophique ? La thèse que soutient Virgoulay est, à cet égard, très explicite. Elle affirme la continuité de l'œuvre blondélienne et fait de la période soumise à l'étude le moment choisi d'appliquer les principes de la philosophie de l'action aux sciences religieuses, comme l'apologétique, la théologie, l'exégèse, l'histoire et la doctrine sociale. Elle tente d'en faire la preuve à travers l'examen systématique de trois travaux de Blondel, à savoir *La Lettre* de 1896, *Histoire et dogme* de 1904 et *La semaine sociale de Bordeaux* de 1910. Placée sous cet éclairage, la figure du philosophe en ressort quelque peu modifiée. Il apparaît davantage comme un médiateur souple et efficace à travers les durcissements des querelles modernistes. Il demeure, cependant, un philosophe, convaincu en même temps de sa foi et de l'intelligence qu'elle nécessite. Enfin, on va jusqu'à faire de lui un prophète, titre que semble lui mériter la convergence de ses prises de position avec celles de Vatican II.

Il fallait commencer par un peu d'histoire. C'est ce que fait Virgoulay en retraçant la chronique de la vie quotidienne des milieux catholiques français de 1896 à 1913. Le journal de bord de Blondel sert de guide. Il décrit magistralement à quelles manœuvres stratégiques on doit s'adonner pour susciter l'enthousiasme des penseurs modernistes et se dérober, tout à la fois, à la condamnation de Rome. Là-dessus, la correspondance du philosophe avec les principaux acteurs de la crise, tels les Loisy, Laberthonnière, Bremond et Hügel, n'a pas une valeur seulement indicative, mais probante. Elle permet de situer Blondel au cœur du débat, ne serait-ce que, tout en étant progressiste, comme le dit Poulat, il a cherché à définir une *via media*. Grâce à la documentation de première main que met à jour l'étude de Virgoulay, on peut maintenant affirmer que ce sont davantage les milieux officiels de l'Église que les exégètes modernistes que Blondel prend à partie. Par exemple, *La Lettre* de 1896 dénonce l'invalidité de la méthode apologétique, et des écrits ultérieurs viseront à démasquer « les collusions politico-religieuses des catholiques maurrassiens » (page 164). Au fond, c'est faire de Blondel un membre actif de l'aggiornamento de l'Église. Il fallait toutefois manœuvrer et, comme il était de pratique courante à l'époque, user de stratagèmes pour répondre aux objections et maintenir une position parfois très inconfortable. C'est pourquoi, Blondel a eu recours aux pseudonymes dans ses écrits polémiques, réservant son nom réel pour les ouvrages philosophiques. Cette grande prudence ne l'a, quand même, pas mis à l'abri de tout soupçon. À la promulgation de *Pascendi*, il s'est senti visé par le décret pontifical et a orienté son œuvre en conséquence.

Mais tout n'a pas été écrits de circonstances ou ajustements complaisants de ses convictions à

l'autorité ecclésiale. Bien au contraire. Blondel a poursuivi son œuvre de philosophe et, même si la thèse de la continuité de la philosophie de l'action à ses applications aux siences religieuses est défendable, on ne saurait parler d'un temps d'arrêt de la réflexion fondamentale. Aussi le point de vue de Virgoulay sur cet intervalle est sans doute trop restrictif. Ce temps aura été l'occasion d'un débat de fond d'un philosophe et d'une philosophie. Blondel, d'ailleurs, n'a pas caché ses intentions : il voulait « convertir les convertisseurs », redéfinir les rapports du dogme et de l'histoire, réaménager, en quelque sorte, les fondements rationnels de la foi, encore trop rigidifiés par le dogmatisme apologétique (page 186). Sa philosophie est donc devenue une œuvre de combat, qui choisissait soigneusement les cibles à atteindre et visait, avant tout, à s'approprier un certain territoire, trop largement occupé par la théologie officielle. Il faut y voir une volonté de philosophe dont les accusations de kantisme que lui lançaient les scolastiques étaient loin d'être injustifiées. C'est toute la perspective du criticisme que Blondel entend inscrire dans sa philosophie.

On comprend ainsi pourquoi Blondel se tenait aussi éloigné de l'extrinsécisme que de l'historicisme. Dans le domaine de la foi, il ne pouvait accepter la démarche théologique qui faisait de la Révélation un dépôt extrinsèque et de la croyance religieuse une contrainte extérieure. Il n'entrait pas plus, d'ailleurs, dans la logique abstraite des exégètes qui réduisaient la réalité de l'histoire à la science historique. Aussi, dans son désir de traduire, en toute rigueur, ses prises de position, a-t-il fait appel à l'héritage spinoziste de l'immanence, non pas comme doctrine ou principe, mais bien comme méthode. Mais cela ne fut pas suffisant pour lui éviter les reproches d'immanentisme. Au fond, Blondel voulait instaurer une nouvelle version des rapports entre l'histoire et le dogme, où l'exclusivité des propositions extrêmes serait battue en brèche. Il a cru trouver dans le jeu de la double instance une voie possible de réconciliation. Mais cela signifiait plus qu'autre chose une conception nouvelle du surnaturel, autrement dit, l'affirmation d'une continuité du naturel au surnaturel ou, selon ses propres termes, l'impératif de placer l'infini au terme de la recherche philosophique et non pas au point de départ (page 361). Or Virgoulay prétend que Blondel s'exprimait ainsi en 1900, parce qu'il avait déjà établi les principes d'une philosophie qui posait l'action comme synthèse a priori, bien plus qu'il envisageait à l'époque une science du sujet, qui saurait échapper aux abstractions et des théologiens et des scientifiques et qui se mettrait plutôt à l'écoute de la logique de la vie et des exigences de la pratique et de l'esprit du temps (page 333).

Pourtant, à l'époque, qui pouvait prévoir que, soixante ans plus tard, le concile de Vatican II donnerait raison à bien des revendications des modernistes ? C'est là un des thèmes principaux de l'ouvrage de Virgoulay et, dans ce contexte, le prophétisme de Blondel n'est pas sans fondement. Déjà, le philosophe s'était dissocié de la christologie ambiguë de Loisy. Il tentera, par contre, de mettre au point une vision différente de la continuité du Christ au cours des âges, provoquant ainsi une sorte de renouveau de la Tradition. Vatican II reprendra l'idée de Blondel de dépasser la dualité des sources de la Révélation, en privilégiant l'expression de la Parole de Dieu. Doit-on aboutir pour autant à une forme de panchristisme, comme le souhaitait Blondel ? On ne saurait le dire. Ce qui nous concerne davantage, c'est la possibilité de voir exprimées dans l'œuvre du philosophe les grandes préoccupations de la théologie contemporaine. Blondel, par exemple, ne séparait pas l'eschatologie de l'histoire ; il en faisait même une dimension historique. Pour Virgoulay, c'est déjà établir la problématique de la théologie politique au sens controversé où on l'entend encore aujourd'hui. Enfin, il resterait encore beaucoup à dire sur les limites qu'imposent les disciplines, comme la théologie, l'histoire ou l'exégèse, qui essaient de rendre compte du donné religieux. Blondel voulait éviter à sa démarche philosophique semblable cloisonnement. C'est pourquoi, il prônait l'interdisciplinarité, conçue cependant, non pas comme une division du travail, mais comme un éclairage réciproque. Ce n'est que dans ces conditions qu'il croyait possible la réflexion philosophique sur la religion.

À travers l'époque agitée et, en somme, triste du modernisme, Virgoulay fait ressortir une image plutôt idéalisée de Blondel et de son œuvre. Il a parfois tendance à le distinguer du mouvement d'idées que Blondel lui-même contribuait à alimenter. Il ne cache pas, par ailleurs, son enthousiasme pour le cheminement du philosophe d'Aix, toujours épris de rigueur rationnelle et capable, du reste, de soumettre son jugement à celui de l'Église. Grandeur et humilité ont su se concilier dans cet itinéraire unique. Une synthèse aussi admirable a trop souvent échappé aux théologiens officiels et aux exégètes radicaux. On

dira sans doute que ce n'est pas la seule lecture possible de l'époque moderniste, de l'œuvre blondélienne et de leur influence réciproque. Il n'est pas certain, cependant, que là encore l'historien soit parvenu à démêler l'imaginaire du réel.

Alfred DUMAIS,

SAINT THOMAS D'AQUIN, **La loi nouvelle. Somme théologique. Ia IIae, Questions 106–108. Traduction française, notes et appendices par J. Tonneau, o.p.** Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, 10 × 16,5 cm, 261 pages.

Les Éditions du Cerf, dans leur bulletin de lancement de ce volume, attirent l'attention sur deux faits.

Le premier a trait à la collection elle-même. « Avec ce volume, y lit-on, s'achève l'ambitieux projet des Pères Dominicains français de donner, de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, une traduction française largement annotée et commentée. Cette entreprise a exigé plus de soixante-dix ans. » Il convient donc de remercier les Pères pour le service éminent rendu à la communauté intellectuelle francophone. Bien que tous les volumes ne soient pas d'égale valeur, il reste que, dans l'ensemble, les Pères ont préparé un instrument de qualité appelé, du reste, à devenir d'autant plus indispensable que le latin subit présentement une éclipse sérieuse.

L'autre fait a trait à ce volume qui traite de la loi nouvelle. On y fait état de la difficulté particulière de ce traité de saint Thomas. D'ailleurs, J. Tonneau lui-même note que l'« extrême brièveté » des trois questions de ce traité « risque de les rendre obscures ou insignifiantes ». De plus, puisque « par le vocabulaire, le style, la manière d'argumenter, elles tranchent sur le reste de l'ouvrage, elles devaient être traitées avec une attention particulière ; il fallait en quelque sorte ranimer le texte et lui rendre ses vives couleurs en le replongeant dans ses sources bibliques et patristiques ». Ce programme, l'auteur l'a observé scrupuleusement. Une formule privilégiée consiste à recourir, par exemple, à une « lectura » de saint Thomas quand l'occasion s'y prête. Bien qu'il s'excuse, dans ces cas, de ne pas reprendre dans l'index tous les textes scripturaires, souvent assez nombreux, que saint Thomas allègue pour appuyer ou illustrer son commentaire, J.T. en arrive, grâce à ce procédé, à faire saisir jusqu'à quel point le grand théologien médiéval était imprégné de l'Écriture. Le lecteur prend ainsi conscience, selon la fine remarque de J.T. à l'égard de saint Thomas, que la loi de l'Évangile, c'est ce qui s'appelle loi nouvelle.

En dépit de l'intention de J.T. de rendre au texte, par un recours aux sources, « ses vives couleurs », il ne semble pas qu'il en soit vraiment ainsi. L'œil du lecteur de ce volume ne discerne pas facilement ces « vives couleurs » promises. Comme il est difficile d'incriminer le travail accompli par J.T., on peut se demander s'il n'aurait pas été utile d'ajouter un élément supplémentaire à ce retour aux sources. On le retrouve dans certains volumes de cette collection. Il s'agit de mettre en relief les retombées contemporaines du texte de base. On sait, par exemple, l'accueil des plus chaleureux que les théologiens d'aujourd'hui ont toujours réservé aux thèmes de certains articles, tels les articles 1 et 2 de la question 106, tel l'article 2 de la question 108. N'est-ce pas une excellente façon de « ranimer » un texte que de montrer son exceptionnelle vitalité, de nombreux siècles après sa parution ? N'est-ce pas, du même coup, fournir un témoignage sur la solidité de ses racines ? Il semble que cet ajout aurait contribué à donner plus de couleur à ces questions, dont J.T. lui-même craignait qu'elles ne parussent obscures au lecteur contemporain.

Félicien ROUSSEAU

Ralph MCINERNY, **Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas**, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1982, 129 pp. (14 × 21½ cm).

Professor Ralph McInerny's *Ethica Thomistica : The Moral Philosophy of Thomas Aquinas* is, as the title clearly suggests, a discussion of the basic principles of moral philosophy within the framework of St. Thomas. The author claims that his book is neither original nor scholarly and yet the reader will find that in several ways it is both. There is a freshness of approach and style about it which unfortunately is all too often absent in standard books on Thomistic moral philosophy. The style is clear, crisp, direct and to the point. As for its scholarship, the book is as faithful and well-structured an introduction to Aquinas' moral philosophy as any scholar with some thirty years studying, assimilating and teaching Aquinas can