Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 28 (1978)

Heft: 3

Artikel: Études critiques : présence et actualité de L. Laberthonnière : à propos de quelques publications récentes

Autor: Widmer, Gabriel-P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381118

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ÉTUDES CRITIQUES

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 110 (1978), P. 281-290

PRÉSENCE ET ACTUALITÉ DE L. LABERTHONNIÈRE

(A propos de quelques publications récentes)

GABRIEL-PH. WIDMER

A la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, l'Eglise catholique romaine est ébranlée en ses fondements ; elle passe par la crise la plus profonde de son histoire, une crise dont on peut se demander si elle ne se prolonge pas actuellement sous des formes nouvelles. Les recherches en exégèse biblique, celles de Loisy, en histoire de l'Eglise, celles de Mgr Duchesne, en philosophie religieuse, celles du P. Laberthonnière, pour citer quelques exemples, ont contribué à ce bouleversement dont les signes précurseurs s'étaient fait sentir tout au cours des siècles antérieurs depuis l'apparition de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la modernité. Les résultats, en effet, de ces investigations convergent, semble-t-il, sur une question des plus troublantes pour une institution convaincue d'être fidèle à ses origines : l'organisation de l'Eglise romaine, sa manière de fonctionner n'ont-elles pas dénaturé le christianisme, en instaurant un pouvoir de contrainte, en sécrétant une idéologie autoritaire et dogmatique ?

En dénaturant le christianisme, l'Eglise romaine se condamne à la sclérose. Elle est incapable de comprendre le monde moderne qui s'en détache. Elle n'a plus la force de se renouveler, figée qu'elle est sur son passé, enfermée dans le corset de sa scolastique. Ceux que Rome dénonce, sans les nommer, dans le Décret *Lamentabili* de Pie X (1907) et dans l'Encyclique *Pascendi* (1907), comme « modernistes », sont en fait les porte-parole d'un mouvement très diversifié. Ce qu'ils veulent, c'est donner à leur église les moyens culturels pour lui permettre de reprendre contact avec les intellectuels et avec tous ceux qui aspirent à plus de justice et de liberté. Il n'est pas question pour la plupart d'entre eux de devenir protestant et de se ranger sous la bannière de la théologie libérale. Ils luttent pour une nouvelle politique catholique qui ne recevra plus ses directives de la Curie romaine, mais de l'esprit de la charité. La crise moderniste est donc à la fois politique, ecclésiastique et théologique ; mais elle est, en ses tensions les plus profondes, une crise religieuse, une crise spirituelle.

La destinée et l'œuvre de l'abbé Lucien Laberthonnière (1860-1932) sont à cet égard exemplaires. Polémiste, controversiste, philosophe-

théologien ou théologien-philosophe — comment classer cet inclassable injustement méconnu et ignoré ? — Laberthonnière est un spirituel au sens où ses inspirateurs Origène, Augustin, Bernard de Clairvaux, François d'Assise, Bérulle, Pascal sont des spirituels, c'est-à-dire des hommes pour qui le christianisme est la vérité de leur être et de leur vie, la seule vérité. Laberthonnière fut soupçonné d'être du complot moderniste, mais il se rattache trop à ces précurseurs pour passer pour un « novateur ». D'ailleurs peut-on vraiment parler à son égard de « modernisme » sans tomber ou dans la caricature comme les décrets pontificaux ou dans les simplifications arbitraires[1] ?

L'entreprise de Laberthonnière est double : d'une part critique, d'autre part constructive. Dans ses ouvrages publiés et plus encore dans la masse des inédits dont certains ont été édités de manière un peu « originale » par Louis Canet, d'autres par Mlle M.-M. d'Hendecourt, les deux aspects de l'œuvre sont si emmêlés que la lecture et la compréhension de l'œuvre en sont rendues difficiles. C'est pourquoi il est nécessaire d'être introduit à cette lecture.

On peut résumer la dimension critique de cette œuvre sous la forme d'une double question ; d'abord, celle posée par l'apparition et la diffusion du cartésianisme : quels peuvent être les présupposés métaphysiques de la théologie chrétienne après l'émancipation de la philosophie hors de la tutelle théologique ? Ensuite, celle posée par le criticisme kantien : quelles sont les conditions de possibilité d'une connaissance religieuse et d'une action spirituelle, quels sont les rapports entre une théorie de la foi et une pratique de la charité ?

Quant à la dimension constructive, elle est celle d'une métaphysique de la charité et de la liberté où Dieu est reconnu comme infinie générosité voulant les êtres que sont les hommes distincts des choses, non pour lui-même, mais pour eux-mêmes afin de leur faire partager sa vie divine. L'incarnation de Dieu est le lieu où se nouent les correspondances entre les *opera ad intra* divines (génération éternelle du Verbe, procession éternelle de l'Esprit) et les *opera ad extra* (création, rédemption). La personne se définit par son unité et son unicité comme conscience et comme conscience de soi destinée à conquérir son autonomie par le don d'elle-même. Qui dit conscience dit limitation, finitude à cause de sa dépendance, mais aussi aspiration à combler cette incomplétude d'être, sans parvenir à satisfaire cette aspiration par elle-même qui ne pourra l'être que par la grâce.

Laberthonnière, l'homme et l'œuvre[2], ouvrage collectif édité par l'abbé P. Beillevert de l'Oratoire (comme Laberthonnière lui-même) servira

[1] Sur les équivoques du terme « modernisme », cf. Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris, Casterman, 1962.

[2] Paris, Beauchesne, 1972, 278 p. *Oratoriana*.

d'introduction à la lecture de ses livres. Il ne fait pas double emploi avec les monographies de Mlle M.-M. d'Hendecourt, *Personne et liberté* (Essai sur la philosophie du P. Laberthonnière)[3] et *Pascha Nostrum* (Du temps à l'éternité)[4] et les nombreux articles qu'elle a consacrés à l'auteur du *Réalisme chrétien.* Pour s'orienter dans la destinée tourmentée et dans l'édition des œuvres de Laberthonnière (qui est un problème en lui-même), le lecteur trouvera des informations indispensables dans une longue notice biographique et une bibliographie quasi exhaustive des œuvres éditées (dommage que nous n'ayons pas une liste des inédits) dues à l'éditeur. Les témoignages sont ceux de J. de Cognets (allocution prononcée sur la tombe de Laberthonnière), de L. Ruy (à propos de la mise à l'index), de Marc Boegner (une « incomparable amitié » tiré de ses Mémoires)[5], de A. Ngindu (ses raisons de rédiger une thèse sur L.). Dans la section consacrée aux documents : le procès-verbal de la séance où Laberthonnière défendit l'école Massillon dont il était directeur devant les membres de la commission parlementaire chargée d'une enquête sur l'enseignement secondaire (1899) ; une correspondance présentée et annotée par Mlle M.-T. Perrin entre le P. Sanson et le P. Laberthonnière centrée sur les *Conférences de Notre-Dame* (de 1925 à 1927) dont la plupart furent rédigées par Laberthonnière et prononcées par Sanson ; la présentation du *Traité sur la grâce* encore inédit par Mgr Nédoncelle, ou comment sortir des impasses du naturalisme et du surnaturalisme ? ; les convergences et les divergences entre Blondel et Laberthonnière d'après le commentaire de ce dernier sur l'*Action* de 1893 (L. Pazzalia) ; objectifs et limites des critiques adressées par Laberthonnière à Descartes ou quelle théologie après Descartes ? (J. Beaude) ; les présupposés philosophiques d'une ontologie de la personne (A. Douchevsky) ; la christologie de Laberthonnière (extrait de *Pascha Nostrum*)[6].

Si cette introduction met en lumière le caractère militant et solidaire de la pensée de Laberthonnière si profondément marquée par le drame de sa vie, le dossier préparé et annoté par Mlle M.-T. Perrin, *Laberthonnière et ses amis* L. Birot, H. Brémond, L. Canet, Ed. Le Roy, etc.[7] nous

[3] Paris, Vrin, 1947.

[4] Paris, Vrin, 1950.

[5] L'ouvrage posthume de L. intitulé *La notion chrétienne de l'autorité* — Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne (Paris, Vrin, 1955) par son éditeur L. Canet, fait une place centrale aux écrits ecclésiologiques et œcuméniques de Marc Boegner, dont l'amitié avec L. remonte avant la guerre de 1914-1918.

[6] Le P. B. complète son introduction avec un choix de textes dont quelques-uns sont inédits, qui font bien voir la diversité des thèmes traités par L., la profondeur de sa méthode et sa force de pensée.

[7] Préfacé par Mgr P. Poupard. Paris, Beauchesne, 1973, 313 p. Cette publication complète les dossiers de Cl. TRESMONTANT. *Maurice Blondel-L. Laberthon-*

fait revivre ce drame à travers une correspondance choisie qui s'étend de 1896 à 1931. Lecture captivante et bouleversante des événements qui préparent les condamnations et qui en découlent, des soumissions qui sont toujours insuffisantes aux yeux de l'autorité romaine : le 5 avril 1906, mise à l'Index des *Essais de philosophie religieuse* et de *Réalisme chrétien et Idéalisme grec*[8] ; le 8 mai 1913, mise à l'Index des *Annales de philosophie chrétienne* (dernière série) dont Laberthonnière fut secrétaire de rédaction dès 1905 et où il publia la plupart de ses essais[9] ; le 16 juin de la même année, mise à l'Index de *Sur le chemin du catholicisme* et de *Témoignage des martyrs* ; enfin le 4 juillet toujours de la même année, notification de la sentence romaine lui interdisant de publier tout texte même pseudonyme ou anonyme et obligation de « garder le silence sur le silence » ; janvier 1917, interdiction de publier le troisième volume de *L'Eglise de France sous la troisième République* du R. P. Lecanuet (décédé en 1916) intitulé *La vie de l'Eglise sous Léon XIII*[10], dont les chapitres 9 à 11 sont dûs en partie à Laberthonnière.

D'un côté, l'intransigeance de Rome qui condamne sans explication, sans donner les moyens de recourir, de l'autre un prêtre consacré qui se considère comme « baîllonné » et « emmuré vivant » ; entre les deux que de délations, de dénonciations, d'intrigues ; derrière les protagonistes, l'ombre du conservatisme le plus rétrograde et les agissements des tenants de l'*Action française.*

La figure de Laberthonnière (et celle de ses amis) ressort grandie de l'épreuve ; son courage, sa fermeté, son loyalisme contrastent lumineusement avec la couardise, la versatilité et l'opportunisme de ses adversaires. Refusant les « précautions oratoires » et les compromis, Laberthonnière s'interdit de donner des armes au « brutalisme » et de faire son « auto-critique » sur commande. Les mesures qui le frappaient ne seront jamais rapportées malgré les interventions d'un Cardinal Mercier, d'un Père Portal ou d'un Maurice Blondel. On comprend alors pourquoi Laberthonnière fut sensible à la montée des fascismes de droite et de gauche et comment il fut un « prophète dans l'Eglise ».

nière, correspondance philosophique (Paris, Seuil, 1961), de H. DE LUBAC, *Maurice Blondel et Auguste Valensin, correspondance* (Paris, Aubier, 1957-1965, 3 vol.), *Blondel-J. Wehrlé, correspondance* (Paris, Aubier, 1969, 2 vol.), de René MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste* (Paris, Aubier, 1960), d'A.-L. DAVID, *G. Tyrrel, lettres à H. Brémond* (Paris, Aubier, 1971) et A. BLANCHET, *H. Brémond-M. Blondel, correspondance* (Paris, Aubier, 1970).

[8] Réédités par Cl. Tresmontant en un volume aux éd. du Seuil, 1966.

[9] Un complément dans *Lettres du P. L. à Madame Dargouge* (1913) in *Oratoriana*, 4e année, mai 1963, p. 52 ss. (Montsoult, S.-et-O.).

[10] Le volume ne paraîtra qu'en 1930 chez Alcan (Paris) sans *imprimatur.* Les chapitres rédigés par L. (en collaboration avec M. Blondel) concernent la philosophie religieuse et la théologie.

Il le fut de Vatican II, comme le montre Louis Boisset dans l'intéressante « postface » à *Dogme et théologie*[11], à propos de sa recherche des moyens pour passer d'une « Eglise de chrétienté » à une « Eglise du témoignage ». Mlle M.-M. d'Hendecourt qui avait déjà édité *Sicut Ministrator* et *Les fruits de l'Esprit*[12] préface l'édition qu'elle a mise au point en rappelant les circonstances de la publication dans les *Annales de philosophie chrétienne* de 1907 à 1909 des cinq articles du P. Laberthonnière, avec ses réponses aux lettres du P. J. Lebreton, S. J. et du P. P. Rousselot, S. J. ; elle a joint à ce dossier une lettre de Laberthonnière en réponse à une attaque dirigée par Mgr Turinaz contre le P. Nouvelle, alors supérieur de l'Oratoire (1906), la conférence qu'il fit devant la *Société française de philosophie* en 1926 sur *Le personnalisme de saint Jean de la Croix*[13] et cela pour remplacer le sixième article sur le réalisme spirituel ou l'augustinisme qui ne fut jamais rédigé, et une étude critique sur le livre de Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1909).

On peut considérer *Dogme et théologie* comme une critique de la raison théologique et de la connaissance religieuse à partir de deux positions apparemment antithétiques : le fidéisme et le rationalisme ; l'un serait représenté par Ed. Le Roy, l'autre par le P. Lebreton. Avant de faire œuvre d'historien, Laberthonnière veut par une analyse des présupposés philosophiques tirer les conséquences ultimes de ces positions et montrer que, malgré leurs divergences apparentes dues à leur point de départ, elles aboutissent à un agnosticisme en ce qui concerne la « connaissabilité » du dogme et à un *Deus ignotus* en théologie.

Pour Le Roy[14], « un dogme est une notification de conduite à tenir... n'étant point pensable et connaissable en lui-même, nous avons seulement à le pratiquer et à le connaître par l'action qu'il commande » ; pour le P. Lebreton[15], il est une « notification d'une vérité à croire... signifiant par là... ou du moins semblant signifier que, le dogme étant pensable et

[11] Lucien LABERTHONNIÈRE, *Dogme et théologie.* Paris-Gembloux, Duculot, 1977, 315 p. Il existe dans les inédits de L. un manuscrit portant le même titre, plus étendu, semble-t-il, que ces articles, dont quelques fragments ont été publiés par L. Canet dans *Œuvres de Laberthonnière*, Paris, Vrin, 7 vol. parus.

[12] Paris, Vrin, 1947, Paris, Aubier, 1961.

[13] Repris de *Esquisse d'une Philosophie personnaliste* (Paris, Vrin, 1942, p. 645-687, texte corrigé du *Bulletin* de la Soc. fr. de philosophie, antidaté mai-juin 1925).

[14] Ed. LE ROY, *Dogme et Critique.* Paris, Bloud, 1907, réédition avec réponses aux objections de *Qu'est-ce qu'un dogme ?* paru dans *La Quinzaine.*

[15] J. Lebreton critique Le Roy dans un article de *La Revue pratique d'apologétique* (15 mai 1907) et dans la *Revue du clergé français* (1er octobre 1907).

connaissable en lui-même, nous avons d'abord à le penser et à le connaître comme tel pour le croire et le pratiquer ensuite »[16]. C'est ainsi que Laberthonnière résume la pensée de ses interlocuteurs. Il définit le terme commun de « notification » comme « la manière dont le surnaturel, c'est-à-dire la réalité du dogme, nous est communiquée à nous qui sommes de la nature et dans la nature... (sous la forme d'un) commandement de maître à sujet, (d'un) ordre promulgué autoritairement, c'est-à-dire sans rapport avec la nature, la situation, les besoins ou les aspirations de celui auquel cet ordre s'adresse..., d'adhérer à telles ou telles formules comme vraies sans qu'on en voie la vérité (cf. Lebreton) ou... d'accomplir telles ou telles actions comme bonnes sans qu'on en voie la bonté (Le Roy) »[17]. Ainsi le post-kantien et bergsonien Le Roy rejoindrait le néo-thomiste Lebreton : le dogme n'étant pensable qu'en le pratiquant n'est ni une idée dans l'esprit, ni un fait de la nature, mais un symbole pour viser l'action, un critère régulateur ; ou n'étant garanti que par une autorité, il n'est qu'un système de vérités, dont l'origine et le contenu sont en dehors et au-dessus de l'esprit. Pour l'un et l'autre, le dogme est inconnaissable : il doit l'être pour Le Roy, pour sauvegarder l'autonomie de l'esprit, pour Lebreton pour respecter l'autorité dépositaire du mystère révélé.

La critique met donc au jour l'extrinsécisme de ces deux conceptions : le dogme est considéré comme extérieur à l'acte de foi et à la pensée. « La thèse, écrit Laberthonnière, qui se trouve au fond de tout cela et que maintenant je voudrais mettre crûment en lumière pour qu'enfin on prenne conscience de ses tenants et aboutissants, c'est que *la science et la foi sont exclusives l'une de l'autre* à les considérer objectivement comme systèmes de vérités, puisqu'on imagine que ces systèmes s'ajoutent l'un à l'autre et se superposent, différant totalement d'origine en ceci, que l'esprit tire l'un de lui-même et des choses avec lesquelles il est naturellement en communication, tandis que l'autre est introduit dans l'esprit tout fait pour représenter une réalité avec laquelle l'esprit ne communique pas ; exclusives encore, par le fait même, à les considérer subjectivement comme manières d'être ou comme acte de l'esprit, puisque, suppose-t-on, on ne croit que quand on ne sait pas et que quand on sait on ne croit pas »[18]. Cet exclusivisme, l'augustinien Laberthonnière le refuse catégoriquement comme il récuse l'extrinsécisme qui en dérive au niveau théorique et le césarisme qui en résulte au niveau pratique. Le séparatisme ouvre la voie à une naturalisation de la foi, c'est-à-dire à une

[16] LABERTHONNIÈRE, *Dogme et théologie*, p. 177 pour les deux définitions (pour celle de Le Roy, cf. p. 34 ; pour celle de Lebreton, p. 88).

[17] *op. cit.*, p. 178-179.

[18] *op. cit.*, p. 180 (souligné par l'auteur).

réduction de Dieu et des êtres à des choses, à leur réification, et au « théologisme »[19].

Vouloir sauvegarder l'autonomie de l'esprit pour le néo-kantien ou l'intégrité du dogme pour le néo-thomiste à ce prix-là, Laberthonnière n'en veut pas. La foi n'est ni une suppléance ou un substitut du savoir, ni une foi implicite ou par procuration. Elle implique ses propres fondements métaphysiques qui ne peuvent être ni ceux du relativisme philosophique, ni ceux d'une philosophie érigée en absolu comme l'aristotélico-thomisme, sa propre gnoséologie qui n'est ni celle de la raison pratique, ni celle du sens commun et de l'analogie. Bref, la foi critique toute problématique dualiste (phénomène-noumène, nature-surnature) ; car c'est par un coup de force qui peut être un coup d'état que soit Le Roy, soit Lebreton dépassent leur dualisme. D'où le dogmatisme amoral de l'un : la connaissance de foi « devient le principe et la règle d'une conduite à tenir, en commandant des actions par l'intermédiaire du sens littéral de ses formules, elle n'est nullement en elle-même pénétrée de moralité... elle ne peut l'être, puisque, pour garder son caractère objectif, elle ne doit laisser se répercuter en elle rien de la réalité intérieure et vivante que nous sommes... »[20]. Et le dogmatisme agnostique de l'autre : la connaissance de foi « a pour objet, dans les formules des dogmes, non pas ce que les formules signifient pour l'esprit, mais autre chose qui est inaccessible à l'esprit, une chose en soi qui est un 'mystère impénétrable' »[21].

Dans ces conditions, comme le dogme, la théologie est aussi séparée de la foi. Elle est ou bien une symbolique tirée d'une histoire mythisée ou un système logique construit spéculativement ; dans les deux cas, une théorie élaborée en dehors de notre spatio-temporalité habituelle et existentielle, en dehors de nos expériences et de nos idées, donc une théorie hétéronome.

Ayant mis à jour ce qu'il y avait d'impensé et de tu dans la controverse qui mettait aux prises Le Roy et Lebreton, Laberthonnière indique sa position au fil de son argumentation. Le dogme est « une vérité qui éclaire intérieurement l'esprit et dont l'esprit se nourrit pour croître spirituellement »[22].

[19] Au naturalisme par le bas à la « Le Roy » correspondrait le naturalisme par le haut ou « théologisme » (selon le mot de Tyrrel), la tendance à charger l'esprit de l'homme d'un « bloc notionnel » sans référence à la vie, à l'expérience, cf. p. 111 s. (passim) ; au symbolisme de l'un ferait face l'intellectualisme notionnel de l'autre.

[20] *op. cit.*, p. 190 s.

[21] *op. cit.*, p. 190.

[22] *op. cit.*, p. 191. « Les dogmes ne sont pas simplement... des formules énigmatiques et ténébreuses que Dieu promulguerait au nom de sa toute-puissance pour mater l'orgueil de notre esprit. Ils ont un sens moral et pratique ; ils ont un sens

Comme la foi est inséparable de la science et de la sagesse dans une perspective augustinienne, elle est adhésion intérieure à cette vérité qui prend appui sur les témoignages extérieurs de l'Ecriture, de la vie de l'Eglise ; elle est connaissance par amour, active, concrète, effective en ce qu'elle transforme le vieil homme en homme nouveau en lui donnant de conquérir son autonomie. Ne se fonde-t-elle pas sur la vie de l'esprit que Dieu suscite en l'homme, sur ce mouvement qui permet à l'homme de prendre l'initiative de croire. La connaissance de révélation est inséparable du salut qui est libération de toute hétéronomie et participation à la vie divine : si Dieu paraît vouloir sauver l'homme contre son gré en lui donnant de renoncer à lui-même, il ne le fait pas sans lui et hors de lui, mais avec lui, puisqu'il l'éclaire par le dedans et d'en haut.

Quant à la révélation qui est la condition de l'assimilation par la foi de la valeur de l'être et de la vérité sans laquelle l'homme ne saurait accomplir sa destinée, elle est « la manifestation d'une bonté, l'effusion d'une grâce par laquelle Dieu se communique en livrant son secret pour permettre à l'homme de participer à sa vie intime »[23]. Elle est la « charte de la liberté » et non pas un « ukase de servitude ». Dieu ne nous possède pas et nous n'avons pas à prendre Dieu ; son autorité n'est pas une autorité de puissance, mais de bonté. La critique de l'objectivation doit donc pourchasser non seulement les fausses conceptions du dogme, de la foi, mais encore celles de la révélation[24].

On comprend alors pourquoi la théologie dans son effort critique et constructif est distincte des dogmes et de la foi tout en en étant inséparable. Elle ne peut égaler en son discours ce qui est pour elle son objet : la foi conforme au Dieu en qui je crois, le Dieu de la création et de la rédemption. Elle est *fides quaerens intellectum.* Seulement, elle présuppose un *intellectus quaerens fidem* qui est *nostra philosophia*, cette philosophie qui est nôtre et non plus celle des païens selon une expression chère aux docteurs d'Alexandrie et à toute une tradition patristique et médiévale. Philosophie — au sens d'une métaphysique de la charité et de la liberté, d'un dynamisme moral et d'un réalisme spirituel — et théologie — fondée sur les dogmes conçus comme autant de vérités éclai-

vital plus ou moins accessible pour nous selon le degré de spiritualité où nous en sommes. Ils expriment la vie de Dieu en elle-même et de ses rapports avec la vie de l'humanité... Les dogmes ont à être pensés parce qu'ils ont à être vécus » *Traité de l'éducation* (1900) reproduit in *Critique du laïcisme*, publié par L. Canet, Paris, Vrin, 1948, p. 371. Laberthonnière n'a pas changé sur ce point, il n'a fait qu'approfondir sa pensée en la situant par rapport à celle de ses adversaires. Il prenait soin de distinguer en eux ce qu'ils écrivaient de ce qu'ils vivaient et professaient en fait. Il s'interdisait toute attaque personnelle. Le Roy était son ami et le resta malgré la sévérité de la critique.

[23] *op. cit.*, p. 191.

[24] *op. cit.*, p. 105 s.

rantes et vivifiantes — s'articulent l'une avec l'autre ; elles rendent compte des conditions de la nouvelle naissance, de la vie surnaturalisante[25].

La position de Laberthonnière est paradoxale en ce qu'elle tient compte du cartésianisme et du kantisme dans sa critique de l'intellectualisme notionnel de l'aristotélico-thomisme et de l'empirisme des positivismes et qu'elle se rattache à des courants patristiques et augustiniens dont les sources sont le paulinisme et le johannisme dans l'élaboration d'une philosophie de la charité. Elle est tributaire à la fois de ce qu'avec Le Roy on pourrait nommer l'exigence idéaliste de la modernité : la priorité accordée à l'activité de la pensée inventrice, et à sa tâche « pragmatique »[26] ; le souci de s'insérer dans la réalité pour la transformer et s'y transformer ; mais elle est aussi et surtout redevable à l'exigence spiritualiste, au sens du consentement à l'œuvre du Saint-Esprit en l'homme, dans l'Eglise et le monde de la tradition chrétienne et à sa tâche sanctificatrice, le souci de naître à nouveau et d'en-haut dès ici-bas en constituant une société nouvelle.

A vouloir éviter d'une part le fidéisme agnostique et le rationalisme intellectualiste d'autre part, Laberthonnière est ainsi post-kantien dans ses démarches critiques et pré-thomiste dans l'élaboration de sa métaphysique de la charité et de la liberté. D'où l'inconfort de sa position. Il veut critiquer toutes les survivances du paganisme dans le christianisme et pour ce faire, il s'appuie sur Descartes et Kant ; il désire édifier une philosophie essentiellement chrétienne et pour ce faire, il reçoit ses inspirations de Paul et de Jean. Ce prétendu « moderniste » ne serait-il pas en fait un représentant de la tradition la plus ancienne, une sorte de « primitif », usant de la force contestatrice de la critique philosophique pour redécouvrir le message originaire ?

[25] « Dès lors que la vie surnaturelle est conçue comme consistant essentiellement à aimer Dieu pour lui-même ainsi que Dieu nous aime pour nous-mêmes, dès lors qu'elle est générosité... c'est-à-dire charité au sens évangélique et paulinien, ce qui la distingue de la vie naturelle, ce n'est pas du tout qu'elle serait passivité en nous tandis que la vie naturelle serait activité ; mais c'est qu'elle est un autre mode d'activité, une activité généreuse par laquelle on sort de soi, s'opposant à l'activité égoïste par laquelle on se concentre en soi, et inconciliable avec elle ; en sorte qu'on ne peut commencer à vivre l'une qu'en s'efforçant de ne plus vivre l'autre » *op. cit.*, p. 265 (extrait de la conférence sur saint Jean de la Croix).

[26] Laberthonnière, comme Le Roy et Blondel, distingue clairement « pragmatisme anglo-saxon » et « pragmatisme français » ; le premier isole l'individu existant en lui-même comme entité détachée de la réalité extra-individuelle ; pour le second « le sujet ne peut exister et ne peut se penser sans se sentir conditionné par toute la réalité... loin de chercher à s'en débarrasser... il doit se donner à elle, s'efforcer de s'en pénétrer. Il ne vise qu'à la reconnaître telle qu'elle est et à exister par elle et pour elle ». *Critique du laïcisme*, p. 207 (cf. LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, s. v.). Le pragmatisme désigne alors les philosophes de l'action, pour le lecteur français.

Sa pensée refléterait, par son mouvement de navette entre les démarches critiques et négatrices et les développements constructifs et positifs, ce double ancrage dans le temps actuel et dans le temps originaire. Mais ce qui la complique encore, c'est le fait que ce temps originaire n'est pas seulement dans le passé, mais aussi dans l'avenir, il n'est pas seulement celui des apôtres, mais encore celui de l'« eschaton » ; ce temps de l'eschaton est celui où les « virtualités nouvelles » du christianisme, la participation toujours plus intime à la vie divine, atteindront leur plénitude[27].

Dans ces conditions, on commettrait un contre-sens en classant Laberthonnière soit parmi les modernistes, soit parmi les néo-augustiniens. En fait, il est proche parent d'un Pascal et d'un Malebranche avec ce que cette double parenté comporte de contradictions. Comme Pascal prenait ses distances par rapport à Descartes sans retomber dans un augustinisme scolastique et politique, Laberthonnière s'oppose à toutes les formes de positivisme sans revenir à un éclectisme spiritualiste. Comme Malebranche, mais dans un contexte post-kantien, il tente de poser aussi clairement que possible la question : quelle philosophie pour le christianisme après la critique des ontologies classiques sur lesquelles il avait construit sa théologie ? ; et il essaie d'y donner une réponse en élaborant ce que Jean Wahl nommait une philosophie concrète.

Comme ses illustres précurseurs, Laberthonnière estime que les scolastiques ont profondément modifié, voire dénaturé le christianisme. Cette dénaturation met en péril le christianisme et son avenir. Il est d'autant plus menacé qu'il s'est compromis avec un système politique et avec l'exercice d'un pouvoir autoritaire : la scolastique justifie le césarisme. Une telle compromission a brisé l'unité de l'Eglise et cette rupture enlève toute crédibilité à son message.

L'actualité de Laberthonnière réside donc dans l'analyse qu'il a poursuivie des implications du vécu et du discursif, de l'expérience et de la réflexion. Sa critique est souvent outrancière et injuste ; elle a pourtant le mérite de montrer les méfaits d'une pensée qui, prenant modèle sur le discours et visant à l'utile, morcelle le réel ; elle a surtout le courage de dénoncer les connivences entre la philosophie, la théologie et la politique. Sa pensée est entraînée par une passion de la vérité et de la liberté qui lui a attiré plus d'antipathie que de sympathie. Laberthonnière, un solitaire que des admirateurs entraînés à leur tour par sa passion tirent de son isolement ? Quoi qu'il en soit, on leur sera reconnaissant de faire connaître une œuvre, qui, pour s'en tenir à un seul domaine, est une contribution très importante à l'élaboration d'une théologie œcuménique.

[27] *Dogme et théologie*, p. 77.