

## Laval théologique et philosophique



Pierre THIBAUT, *Savoir et Pouvoir ; philosophie thomiste et politique cléricale au XIX<sup>e</sup> siècle*, coll. « Histoire et sociologie de la culture », n° 2, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, (14,5 x 22 cm), 252 pages

Martin Blais

Volume 30, numéro 2, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020428ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020428ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Blais, M. (1974). Compte rendu de [Pierre THIBAUT, *Savoir et Pouvoir ; philosophie thomiste et politique cléricale au XIX<sup>e</sup> siècle*, coll. « Histoire et sociologie de la culture », n° 2, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, (14,5 x 22 cm), 252 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 30(2), 208–210. <https://doi.org/10.7202/1020428ar>

horizons, dessiner ses justes perspectives, corriger ses possibles déformations.

En raison de son aptitude particulière à exprimer cette Foi (en tant que celle-ci implique reddition totale de l'homme au Dieu manifesté en Jésus mort et ressuscité, et volonté de soumission à Son dessein), en raison également de l'exigence particulièrement vive qu'en comporte la « vie religieuse », la *Prière* est ensuite envisagée : ici encore, c'est le Nouveau Testament qui se fait lumière et fil conducteur, dans des pages qui laissent en même temps transparaître la connaissance que l'auteur possède des « maîtres spirituels ».

Le troisième chapitre aborde la *Vie religieuse* comme telle, en tant qu'elle constitue une réponse originale de l'homme au mystère révélé par la Foi et, inséparablement, en tant que les charismes qui traditionnellement la définissent (chasteté et vie commune, obéissance et pauvreté) sont précisément des réalités spécialement appropriées à l'entretien et à l'approfondissement de cette foi. De nouveau, c'est en se référant constamment au N.T. que l'auteur — par delà les « textes » très précis « traditionnellement apportés pour appuyer tel ou tel aspect particulier de la vie religieuse » — dévoile les raisons d'être de cette « manière distinctive de vivre en chrétien » (p. 86) et la portée des charismes particuliers dans lesquels elle s'exprime.

Un livre intéressant, écrit avant tout pour des chrétiens déjà engagés dans la Vie religieuse, mais qui, surtout par son inspiration scripturaire remarquable, saura intéresser tout chrétien cultivé. Une seule ombre au tableau (pour ainsi dire) : les brèves considérations qui ouvrent chacun des chapitres sont parfois « déroutantes » en ce qu'elles « n'introduisent pas » suffisamment ou qu'elles ne font pas clairement ressortir les liens qui unissent les différents chapitres ; l'avant-propos veut pallier à ce défaut, mais le lecteur ne réussit pas totalement à se débarrasser d'une certaine impression d'hétérogénéité ou d'étanchéité. En ce sens, le livre se ressent peut-être des circonstances concrètes de sa composition (la substance en fut d'abord donnée en conférences à des religieuses) ; le lecteur se rendra également compte de ce même fait, au niveau du style de certains développements (v.g. passage, à première vue étonnant, du « je » au « nous », ou au langage purement « magistral » et impersonnel).

Laurent CÔTÉ

Pierre THIBAUT, *Savoir et Pouvoir ; philosophie thomiste et politique cléricale au XIX<sup>e</sup> siècle*, coll. « Histoire et sociologie de la culture », n° 2, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, (14,5 x 22 cm), 252 pages.

Ce livre de Pierre Thibault a vu un premier jour sous la forme d'une thèse de doctorat en histoire présentée et soutenue à l'Université de Paris en 1970. La thèse était intitulée : *L'origine et le sens de la restauration du thomisme au XIX<sup>e</sup> siècle*. Le livre aurait dû paraître sous ce titre.

En effet, cet ouvrage ne porte pas sur la pensée thomiste (ce que le nouveau titre laisse entendre) mais sur un problème de l'histoire de cette pensée, à savoir la restauration du thomisme au XIX<sup>e</sup> siècle. L'avant-propos, écrit deux ans après la thèse, jette la même note fautive : « Ce livre sur le thomisme... » Ce n'est pas un livre sur le thomisme, mais un livre sur la *restauration* du thomisme. On y apprend presque tout de la restauration du thomisme, mais à peu près rien du thomisme lui-même.

La première partie de l'ouvrage (« Les origines du néo-thomisme », pp. 13-120) raconte comment, à partir d'un début peu prometteur au XIX<sup>e</sup> siècle (« L'Espagne est le seul pays où la scolastique traditionnelle conserve une existence un peu officielle ») le thomisme a réapparu parmi les orientations diverses de la pensée catholique d'alors. Cette réapparition a connu de « modestes débuts » (p. 27) : « Le thomisme avait pratiquement cessé d'exister » (p. 27). Elle s'est faite dans la clandestinité, grâce à une « poignée de jésuites italiens ».

Le concile du Vatican peut être considéré comme « la première victoire positive des partisans de (la) restauration (du thomisme) comme doctrine officielle de l'Église ». Mais la proclamation de l'infailibilité pontificale, à ce même concile, « n'avait que faire d'une pensée vivante et libre » (p. 70). Et le « vide intellectuel dont souffre déjà le catholicisme » s'approfondit. Tout ce que la pensée catholique produit, c'est de l'*ad mentem sancti Thomæ*.

Pour comprendre que la restauration du thomisme et son imposition comme doctrine commune ait été faite par un pape « libéral et conciliateur » (p. 72), Léon XIII, il faut en connaître le double enjeu : une certaine apologétique (ch. III) ; une certaine politique (ch. IV). Une « apologétique de type pontifical » (p. 99) c'est-à-dire absolutiste, et de fait intransigente, exigeait des « bases

supposément rationnelles et objectives » (p. 98). L'épistémologie du néo-thomisme les lui fournissait.

Le néo-thomisme permettait à l'Église de briser le lien dangereux qui unissait le trône (p. 101) par l'adoption de la « doctrine du "pouvoir indirect", à l'enseigne du thomisme » (p. 107). Quand l'Auteur parle du « premier exposé systématique, par un thomiste orthodoxe, de la doctrine du "pouvoir indirect", (p. 112), on s'interroge sur l'orthodoxie de ce thomiste. Saint Thomas écrit, dans la *Ia-IIa*, q. 90, art. 2: « Lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. » Comment peut-on être « un thomiste orthodoxe » et être en même temps pur de toute sympathie pour la souveraineté populaire?

Quand l'Auteur écrit (p. 113) que « l'Église condamne toujours la "désobéissance et la révolte civile" », le lecteur se croit toujours « à l'enseigne du thomiste ». Pourtant, la position de saint Thomas en cette matière est loin d'être aussi simple, je dirais simpliste. Il ne faut pas ignorer le texte du *Commentaire des Sentences* (II, d. 44, q. 2, art. 3, rép. à la 4<sup>e</sup> objection) où saint Thomas affirme que non seulement l'inférieur n'est pas tenu d'obéir en tout mais que, dans certains cas, c'est un devoir pour lui de ne pas obéir. Ni non plus les textes sur le rôle de la conscience individuelle: *Ia-IIa*, q. 19, art. 5; *De Veritate*, q. 17, art. 5, pour ne donner que ceux-là.

La seconde partie (« L'intervention de Léon XIII », pp. 121-180) nous fait voir comment Joachim Pecci a compris l'enjeu apologétique et surtout politique de la restauration du thomisme. Élève des jésuites, au Collège Romain, il agit comme « répétiteur en logique et en métaphysique » (p. 123). Et il demande à son frère de lui faire parvenir l'exemplaire de la *Somme théologique* qui se trouve dans la bibliothèque familiale. Il y désigne saint Thomas du nom « d'archimandrite des théologiens » (p. 124). C'est de bon augure pour l'avenir du thomisme.

Joachim Pecci est un « un homme d'ordre » (p. 132); il n'a « rien d'un libéral », surtout en matière doctrinale. L'Auteur a, ici encore, une de ses formules piquantes: « Derrière l'ontologisme contre lequel il s'acharne, il perçoit bien le "spiritualisme" de la tradition augustinienne, réfractaire à une police doctrinale efficace » (p. 132). Joachim Pecci est convaincu que la pensée catholique a

besoin d'une philosophie qui jouerait le rôle d'une semblable police.

Devenu pape en 1878, il ne tardera pas à agir en ce sens. Dans son encyclique inaugurale, *Inscrutable Dei*, il recommande bien « le grand Augustin et le docteur angélique et tous les autres maîtres de la sagesse chrétienne », mais la doctrine de l'encyclique est franchement thomiste (p. 142). Et le 4 août 1879 paraît *Aeterni Patris*, qui a pour objet « la restauration de la philosophie chrétienne selon l'esprit de saint Thomas » (p. 143).

On ne peut exagérer l'estime en lequel Léon XIII tient la pensée de saint Thomas, néanmoins l'Auteur formule de façon caricaturale la pensée du pape quand il écrit que, grâce à leur richesse et à leurs généralités, les prémisses de saint Thomas « permettent de trouver chez lui la solution de toutes les questions possibles » (p. 145).

Saint Thomas est plus modeste. Dans son *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, il écrit que l'apport de chaque penseur à la découverte de la vérité est quelque chose de bien humble: « Licet quod id quod unus homo potest apponere ad cognitionem veritatis, suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis, tamen illud, quod aggregatur ex omnibus "coarticulatis", idest exquisitis et collectis, fit aliquid magnum » (*op. cit.*, n. 276).

À ce stade de son exposé, l'Auteur rappelle la question soulevée par Émile Poulat dans la préface: « Cette imposition par voie d'autorité d'un système de philosophie n'est-elle par la négation de toute philosophie digne de ce nom, voire de toute pensée authentique? » Les observateurs voient là une sorte de « cercle vicieux » (p. 147). La solution à ce problème ne peut être apportée par l'historien.

La troisième partie (« La vocation permanente du thomisme », pp. 181-222) nous présente un frère Thomas dont la vocation « semble se dessiner à la Curie » (p. 190). La papauté du XIII<sup>e</sup> siècle « se préoccupe de régenter de plus en plus directement la vie intellectuelle » (*Ibid.*). La théorie de « l'autonomie de la raison, de la nature et du temporel » que le frère Thomas s'apprête à édifier « se révélera l'instrument le plus sûr pour les maintenir sous la tutelle du pouvoir clérical et pontifical » (*Ibid.*). « Jamais, comme dans le thomisme, la raison n'a été aussi radicalement esclave de la foi, la philosophie, de la théologie, et le pouvoir civil, du pouvoir ecclésiastique » (p. 213). « Le thomisme se révélera l'instrument de disci-

plaine intellectuelle le plus raffiné dont l'Église ait jamais disposé » (p. 213); le thomisme est « une sorte de Canossa intellectuel » (p. 214).

Point n'est besoin d'avoir beaucoup pratiqué l'œuvre de Thomas d'Aquin pour savoir qu'en dépit des abus qu'on a sans doute commis en son nom (le thomisme n'est pas une vertu : on peut en faire mauvais usage !) le thomisme est bien autre chose qu'un instrument de domination politique et de censure intellectuelle. Pour le voir, il faut observer le principe que le Moyen Âge tenait d'Augustin : *Nemo nisi per amicitiam cognoscitur*. Or, il ne semble pas que ce soit le cas de Pierre Thibault.

En fermant le volume, on s'en remémore la première phrase : « Ce livre sur le thomisme est d'abord un règlement de compte » (p. XXI). Et selon le critère de Boèce, bien connu au Moyen Âge, il est excellent en son genre : « Chaque chose retrouve la voie qui lui est propre, toute chose se plaît à revenir à son origine; aucun ordre imposé ne demeure, excepté celui qui unit la fin au commencement » (*La consolation de la philosophie*, III, poésie II, 35-38).

Martin BLAIS

Jean SÉGUY, *Les conflits du dialogue*, Paris, Éditions du Cerf, 1973, (13,5 x 21,5 cm), collection « Sciences humaines et religions », 116 pages.

Jean Séguy était déjà connu de certains par ses écrits en sciences humaines des religions et s'était imposé comme le nouveau spécialiste français des groupes religieux sectaires et informels. En nous présentant, cette année, *Les conflits du dialogue*, il met à contribution ses connaissances sociologiques pour éclairer le dilemme dans lequel est plongé toute la question œcuménique contemporaine. Il est significatif que cette intervention ne soit pas isolée. La récente Consultation interconfessionnelle sur le mouvement œcuménique au Canada (Montréal, septembre 1973) avait senti le besoin de se faire servir un « sermon sociologique » par Miss Greta Riddell Dixon et M. Jean-Guy Vaillancourt (respectivement du Ryerson Polytechnical Institute de Toronto et de l'Université de Montréal). Leurs préoccupations rejoignent par plus d'un point celles que nous présente ici Jean Séguy. L'à-propos de ce livre n'a d'égal que la compétence de l'auteur à nous introduire sociologiquement dans le conflit de deux œcuménismes, au-delà d'une certaine impasse.

En un premier temps, l'A. présente brièvement quatre contributions socio-religieuses récentes (celles de Currie, B. Wilson, P. Berger et R. Mehl) sur la question œcuménique actuelle, en dégage la diversité et conclut à leur convergence significative : « les sociologues ont, jusqu'ici, envisagé l'œcuménisme comme institution » (p. 42). À raison, Séguy prône la nécessité pour l'œcuménisme de redevenir protestataire comme à ses débuts. C'est un constat : l'histoire œcuménique moderne est caractérisée par l'officialisation d'aspirations individuelles et plurielles ; le passage du « mouvement » au système marque son institutionnalisation (1948 pour le C.O.E. et 1960 pour l'Église catholique par la création du Secrétariat romain pour l'Unité). Qui dit institution dit bureaucratie. Passage de la clandestinité créatrice à l'officialité impersonnelle et diplomatique, bureaucratique et efficace. Ce passage avait pourtant été précédé d'une période de foisonnement de groupes interconfessionnels où l'œcuménisme était vu en termes de protestation : pour les clercs, tous les groupes unionistes tournés vers l'Orient, les rencontres des Dombes ; pour les laïcs, l'*Amitié* et *Dieu Vivant*. Certes, tous ces groupes plus ou moins autorégulés conservaient un lien assez lâche avec les diverses hiérarchies, mais ils posent tous une question précise à Séguy : « L'attestation de politiques confessionnelles particulières dans le sens d'une collaboration entre Églises a bien été précédée, dans le catholicisme comme dans le protestantisme, d'une fermentation de caractère contestataire. Il faudrait se demander par quels processus une aspiration suspecte des non-clercs et des clercs marginaux a pu devenir politique des appareils » (p. 57-58).

La deuxième partie de l'ouvrage veut imposer le constat d'une dynamique d'autorégulation au sein des groupes religieux informels actuels et démontrer que leur interconfessionnalisme pratique se traduit par une protestation laïque face aux appareils ecclésiastiques de même que par un leadership parallèle qui en assure l'autonomie. Pour ce faire, l'A. propose un exemple déterminant : le mouvement pentecôtiste catholique, principalement celui des U.S.A. La démarche est simple, celle d'un observateur extérieur qui en analyse le fonctionnement et en dégage les implications socio-religieuses : groupes informels autorégulateurs, recrutés dans les milieux intellectuels, rencontres expérientielles, démarche charismatique et spirituelle plutôt que dogmatique, œcuménisme de base plutôt que hiérarchique, leadership « dans l'Esprit » plutôt que ministère clérical. Le