

PENSER LE CHRISTIANISME
AU XIX^e SIÈCLE
L'ÉCLECTISME MYSTIQUE
D'ALPHONSE GRATRY (1805-1872)

par Guillaume CUCHET
Université Paris-Est/Institut universitaire de France

Alphonse Gratry est l'une des figures les plus marquantes du monde intellectuel catholique du XIX^e siècle. Mort en 1872 à Montreux, en Suisse, la fin de sa vie a été assombrie par les conséquences de ses prises de position publiques contre l'infaillibilité pontificale au moment du premier concile du Vatican¹, à laquelle il s'est rallié tardivement. Après une période de purgatoire assez brève, il est revenu au premier plan de la réflexion catholique sous Léon XIII et Pie X, en particulier dans les années 1900, à la faveur du centenaire de sa naissance et de la crise moderniste². De nos jours, le personnage est bien oublié, même si

1. Sur cet épisode, je me permets de renvoyer à mon étude : Guillaume CUCHET, « L'affaire Gratry (1870) », *Le Pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps post-tridentins (XVII^e-XIX^e siècles)*, textes réunis par Sylvio DE FRANCESCHI, *Chrétiens et Sociétés*, Documents et Mémoires n°11, 2010, p. 123-144.

2. La publication coup sur coup, au début du siècle, de deux biographies importantes, l'une par le cardinal PERRAUD, *Le P. Gratry, sa vie et ses œuvres* (Téqui, 1900), l'autre par l'abbé CHAUVIN, *Le Père Gratry 1805-1872* (Bloud, 1901) – cette dernière restant l'ouvrage de référence – a provoqué une vague d'anamnèse et de publications chez les jeunes catholiques libéraux des années 1860 parvenus au soir de leur vie. Voir notamment : C. LEBRUN, *Souvenirs intimes : le P. Gratry-Henri Lasserre* (Téqui, 1900) ; G. D'ORGEVAL-DUBOUCHET, *Le P. Gratry* (F. Levé, 1900) ; C. DU VELAY, *Un disciple du P. Gratry* (Sueur-Charruey, 1902) ; J. LE LORRAIN, *R. P. Gratry (1805-1872)* (Bayard, 1905) ; abbé D. SABATIER, *Alphonse Gratry*, (La Chapelle-Montligeon, 1906) ; L. A. MOLIEN, *Le Père*

quelques publications sont venues ces dernières années en rappeler le souvenir³, mais on l'a beaucoup lu parmi les catholiques français au moins jusqu'à la Grande Guerre, voire encore dans l'entre-deux-guerres. François Mauriac, par exemple, considérait que c'était la lecture de Gratry qui l'avait « sauvé » du modernisme au début du XX^e siècle⁴. René Rémond, lors d'un colloque de 2006 consacré au personnage, avait rappelé que dans sa jeunesse, c'est-à-dire dans les années 1930, le maître-livre de Gratry, *Les Sources*, paru en 1861-1862, faisait encore partie des listes de lectures recommandées aux militants de la Jeunesse étudiante chrétienne⁵. Rares sont les livres de ce type qui peuvent se prévaloir d'une telle longévité, pas même *Humanisme intégral* (1936) de Jacques Maritain auquel on l'a comparé⁶.

Gratry fait partie de ce groupe singulier du XIX^e siècle français des polytechniciens-philosophes, aux côtés notamment d'Auguste Comte et de Charles Renouvier. Dans le domaine de la pensée catholique, il est à l'origine d'une lignée de penseurs indépendants du thomisme (même s'il admirait beaucoup Thomas d'Aquin) illustrée par Léon Ollé-Laprune, Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière. Le thomiste singulier qu'était le père Sertillanges n'avait pas moins d'estime pour lui. Louis Foucher, dans son grand livre sur *La philosophie catholique au XIX^e siècle*, a qualifié sa pensée d'« éclectisme mystique »⁷, formule qui nous paraît appropriée et que nous reprenons ici à notre compte. Les dates de publication de son œuvre philosophique s'échelonnent sur une dizaine d'années et sont assez étroitement circonscrites dans la décennie 1850, soit la fin de la Deuxième République et la première phase, dite « autoritaire », du Second Empire, une période qui est loin de correspondre au marasme intellectuel souvent décrit dans la tradition

Gratry. Pages choisies avec Fragments inédits. Étude biographique et notes (Téqui, 1908) ; P. REVAUX, *Le P. Gratry : sa vie et ses doctrines* (Gabalda, 1911) ; É. MOHLER, *Les Derniers jours du P. Gratry* (de Gigord, 1912) ; J. VAUDON, *Une âme de lumière : le P. Gratry* (Téqui, 1914).

3. Olivier PRAT (dir.), *Alphonse Gratry (1805-1872). Marginal ou précurseur ?*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Histoire »), 2009.

4. François MAURIAC, *Bloc-notes* du 20 juin 1964, Paris, Le Seuil (coll. « essais »), 1993 (1^{re} éd. 1968), t. III : 1961-1964, p. 492.

5. René RÉMOND, « Conclusion au colloque Gratry », dans O. PRAT (dir.), *Alphonse Gratry (1805-1872)*, *op. cit.*, p. 154.

6. *Ibid.*

7. Louis FOUCHER, *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955, p. 196-236.

tertio-républicaine, en particulier dans le domaine philosophique et religieux⁸.

Elle comprend quatre ouvrages principaux : la *Lettre à M. Vacherot, directeur des études à l'école normale* (1851), *De la connaissance de Dieu* (1853), *Logique* (1855) et *De la connaissance de l'âme* (1857). Le premier peut être considéré comme une introduction polémique à l'ensemble, tandis que les trois suivants forment une imposante trilogie, publiée coup sur coup en l'espace de quatre années seulement.

L'étude d'une telle œuvre, *a fortiori* sous la forme d'un article comme on se propose de le faire ici, présente pour l'historien plusieurs difficultés auxquelles nous ne prétendons pas avoir totalement échappé.

La première tient à son ampleur, même si, fort heureusement, Gratry se répète beaucoup. La trilogie représente à elle seule six volumes et mille sept cents pages. Si l'on ajoute, comme il est logique de le faire, la *Lettre à Vacherot, Philosophie du credo* (1861), *Les Sources* (1861-1862) et *La crise de la foi* (1863), l'ensemble atteint pas moins de onze volumes et deux mille cinq cents pages.

La deuxième tient au fait que Gratry est un penseur original – une « force philosophique »⁹, disait le baron d'Eckstein – qui transcende les classifications en usage dans l'historiographie de la période, notamment l'opposition entre catholiques dits « libéraux » et « intransigeants ». Gratry disait lui-même qu'il fallait l'« étudier », et non pas seulement le « lire », sans quoi mieux valait encore s'abstenir. « La [simple] lecture en ce domaine n'offre que des dangers »¹⁰. Déclaration bien faite pour décourager ses exégètes pressés et qui ne pêche pas par excès de modestie, mais qui n'est pas sans fondement. Louis Foucher, qui reste la grande référence sur le sujet, considère en effet qu'il s'agit de « l'essai de philosophie le plus caractérisé et le plus complet [...] qui ait paru dans le monde catholique français du XIX^e siècle »¹¹.

Une dernière difficulté, plus générale, tient aux problèmes que pose à l'historien l'écriture de ce qu'Étienne Fouilloux a appelé l'« histoire non philosophique de la philosophie » ou l'« histoire non théologique de la théologie »¹², dont nous voudrions être bien sûr, en l'occurrence, qu'elle

8. Sauf à considérer, évidemment, que la vitalité du débat religieux est en soi un signe de marasme intellectuel.

9. *Le « baron » d'Eckstein et ses contemporains (Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Foisset, Michelet, Renan, Hugo, etc.), avec un choix d'articles*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 240.

10. Alphonse GRATRY, *Logique*, t. 1, Paris, Douniol/Lecoffre, 1858 (4^e édition), p. CXVIII, note 1.

11. L. FOUCHER, *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle*, op. cit., p. 197.

12. Sur ce problème, voir Étienne FOUILLOUX, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, Éditions ouvrières, 1993, p. 7-21 ; ID., *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique*

n'est pas « non philosophique » ou « non théologique » par défaut seulement – faute d'être écrite par un philosophe ou un théologien –, mais pour des raisons plus positives.

Quoi qu'il en soit, cet article ne prétend pas être autre chose qu'une introduction à un travail historique ou philosophique de plus grande ampleur, que nous appelons de nos vœux, et une invitation à lire ou à relire Gratry, dont on verra qu'il était aussi, en plus que d'être un philosophe important, un écrivain de grand style¹³.

I. L'AUTEUR

Gratry avait quarante-huit ans quand il publia en 1853 le premier volet de sa trilogie philosophique. Il s'apprêtait alors à rendre publique une œuvre longuement méditée, solidement fixée dans ses grandes lignes et qui n'a guère évolué par la suite.

Né en 1805 dans une famille de la bourgeoisie libérale, de serviteurs de l'Empire napoléonien, il a été formé dans les collèges royaux de la Restauration, où le climat était rien moins que pieux. Il a écrit lui-même dans ses souvenirs rédigés au début du Second Empire : « J'[ai] été élevé [...] dans le mépris et dans l'horreur des églises et des prêtres. Je n'oublierai jamais qu'à dix ans, la vue d'un prêtre dans ses habits sacerdotaux était pour moi l'objet le plus odieux et le plus effrayant. »¹⁴

française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 13-14.

13. Il existe plusieurs travaux, généralement un peu anciens, sur sa pensée philosophique, notamment : M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris, Didier (coll. « Librairie académique »), 1860, p. 373-431 ; Edgar HOCEDEZ, s.j., *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, t. 2, *Épanouissement de la théologie, 1831-1870*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 245-248 ; Louis FOUCHER, « Un essai de conciliation : l'éclectisme mystique du P. Gratry » (chapitre 8), dans *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle, op. cit.*, p. 197-236 (la meilleure synthèse) ; Jacques GOUGOU, *Gratry apologiste. Documents inédits*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle sous la direction d'Henri Gouhier, présentée à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Paris, s.d. (novembre 1968), 2 vols. ; Julián MARIAS, *La filosofía del padre Gratry : la restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1948 (2^e édition) ; B. POINTUD-GUILLEMOT, *Essai sur la philosophie de Gratry*, thèse de doctorat présentée à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand, Paris, Beauchesne, 1917 ; Emil SCHELLER, *Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry*, Halle/Saale, M. Niemeyer, 1929.

14. A. GRATRY, *Œuvres posthumes. Souvenirs de ma jeunesse. Première partie*, Paris, Charles Douniol/Lecoffre et Cie, 1874, p. 22. Le texte date de 1854. Ses souvenirs sont restés inédits en français dans leur version complète, mais il en existe une traduction italienne : *Diario della mia vita*, introduction et traduction par le P. Aldo BERGAMASCHI, Milan, Vita et Pensiero, 1966. Nous travaillons en ce moment à la mise au point d'une édition critique complète de ce document.

Brillant élève, à Tours d'abord, puis au collège Henri IV à Paris, il collectionne les récompenses, notamment en 1824 au concours général, en classe de philosophie, le premier prix de dissertation française et le second prix de dissertation latine¹⁵. En 1822-1823, à la suite d'une expérience intérieure saisissante qu'il a racontée dans ses souvenirs et dans la seconde partie des *Sources*¹⁶, il se convertit et sa vocation sacerdotale va se préciser peu à peu. En 1825, il entre à l'École Polytechnique et il en sort deux ans plus tard pour rejoindre, sur une suggestion de l'aumônier de l'École, l'abbé Martin de Noirlieu, le groupe constitué à Strasbourg autour du philosophe Louis Bautain (un élève de Victor Cousin, lui aussi converti) et de Louise Humann, dont il sera un compagnon de route plus qu'un véritable membre¹⁷. Il est ordonné prêtre en décembre 1832 et enseigne plusieurs années dans des établissements strasbourgeois (d'abord un petit séminaire puis un pensionnat), avant de rompre avec Bautain et son groupe. Les relations entre les deux hommes ont été difficiles. Gratry ne le cite jamais dans son œuvre publiée (mais il est vrai qu'il ne cite pas grand-monde parmi les contemporains), même s'il a exercé sur lui une influence certaine, quoique difficile à mesurer, sur sa pensée¹⁸.

Après cette rupture, il revient à Paris et devient en décembre 1840 directeur du collège Stanislas, où il a fondé les classes préparatoires et recruté notamment Frédéric Ozanam comme professeur, à l'époque où celui-ci, jeune marié et suppléant à la Sorbonne, avait besoin de compléter un peu ses revenus. En septembre 1846, il est nommé aumônier de l'École normale, poste d'influence où son « néo-catholicisme » (pour reprendre une expression d'époque) rencontre un succès certain auprès des élèves. En juillet 1851, dans le climat politique tendu de la fin de la Deuxième République, il se fait connaître en publiant sa *Lettre à M. Vacherot*, attaque très vive contre les thèses du directeur des études de l'École normale (le numéro deux de la maison), ancien élève de Victor Cousin, sur les origines philosophiques du

15. Ce qui lui vaut une publication précoce : A. GRATRY, « *De auctoritate sensus intimi et rationalis evidentiae* », dans *Annales des concours généraux*, 1824, p. 219-224 ; ID., « De l'association de nos idées et de son influence sur nos habitudes intellectuelles et morales », dans *Annales des concours généraux*, 1824, p. 225-232.

16. A. GRATRY, *Les Sources (seconde partie) ou le premier et le dernier livre de la science du devoir*, Paris, Douniol, 1866 (1^{re} édition 1862), p. 16-35. Le texte est le pendant littéraire inversé du récit célèbre de la « déconversion » du philosophe Théodore JOUFFROY : « Mémoire sur l'organisation des sciences philosophiques » (2^e partie), dans *Nouveaux mélanges philosophiques*, Paris, Joubert, 1842, p. 111-116.

17. Luc PERRIN, « L'Oratoire avant l'Oratoire : Gratry, Bautain et le groupe de Strasbourg », dans O. PRAT (dir.), *Alphonse Gratry (1805-1872)*, op. cit., p. 19-30.

18. Paul POUPARD, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle. L'abbé Louis Bautain*, Paris, Desclée, 1961, p. 91, note 2.

christianisme. Il s'ensuit une controverse publique, dans laquelle il reçoit le soutien de Louis Veillot, qui divise profondément l'École – « talas » contre laïques – et qui se solde par la révocation de Vacherot et la démission de Gratry¹⁹.

II. LA RESTAURATION DE L'ORATOIRE DE FRANCE

En 1852, il restaure, avec un prêtre parisien, l'abbé Pététot, l'Oratoire de France, sous le nom d'Oratoire de l'Immaculée Conception. La référence mariale, à deux ans de la définition du dogme par Pie IX, était censée exorciser aux yeux de Rome les mauvais souvenirs de jansénisme, de gallicanisme et de sympathies révolutionnaires qui restaient attachés à la mémoire de l'ancien Oratoire. En fait, assez rapidement, des divisions se firent jour au sein de la congrégation restaurée.

Michel Calamy dans sa thèse a bien mis en évidence l'existence précoce de deux tendances²⁰. La première – la tendance Pététot – était assez classique dans sa théologie, sa spiritualité et ses objectifs. Elle entendait former avant tout des enseignants de petits séminaires, dans un esprit de renouveau sacerdotal. La seconde – incarnée par Gratry – était plus intellectuelle, novatrice et parisienne. Elle voulait faire du nouvel Oratoire un « atelier d'apologétique », « sorte de Port-Royal moins le schisme et l'orgueil »²¹, destiné à répondre aux questions de l'incrédulité contemporaine et à redonner au christianisme, par un projet de « science comparée » ambitieux, son *leadership* intellectuel perdu. En attendant la venue ardemment souhaitée, mais tout de même assez hypothétique, d'un nouveau saint Thomas d'Aquin capable de mettre au point la « somme du XIX^e siècle », une petite équipe soudée et fervente de bons esprits permettrait au moins, pensait-on, d'en rassembler les matériaux. Gratry avait attiré à l'Oratoire dans ce but des brillants jeunes gens issus de l'École normale ou de la Faculté de droit, notamment les frères Perraud, Adolphe (futur évêque d'Autun en 1874 et cardinal sous Léon XIII) et Charles, Louis Lescoeur et Henri Perreyve²².

La première tendance, dont les objectifs étaient plus concrets et plus monnayables auprès des évêques, finira par l'emporter, mais en 1853, quand Gratry publie *Connaissance de Dieu*, on n'en est pas encore là. Au

19. G. CUCHET, « Naissance d'un polémiste : Alphonse Gratry et l'affaire Vacherot (1851) », dans Olivier PRAT (dir.), *Alphonse Gratry, op. cit.*, p. 31-41.

20. Michel CALAMY, *Histoire de la restauration de l'Oratoire au XIX^e siècle*, thèse soutenue à l'université Jean Moulin-Lyon III, sous la direction de Jacques Gadille, 1980.

21. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, Paris, Douniol/Lecoffre, 1858 (4^e édition), p. 365.

22. Sur ce personnage, proche de Gratry, je me permets de renvoyer à mon article : G. CUCHET, « Un théologien libéral au XIX^e siècle. Henri Perreyve (1831-1865) », *Revue d'histoire de l'Église de France* 95/23 (juillet-décembre 2009), p. 239-251.

contraire, la publication des deux premiers volets de la trilogie correspond à sa période heureuse à l'Oratoire. La préface de la deuxième édition de *Connaissance de Dieu* en 1854 a même été conçue conjointement par Gratry et Pététot comme une sorte de manifeste destiné à lancer dans le public la nouvelle congrégation²³. Les choses n'ont vraiment commencé à se gâter qu'à partir de 1857. En 1861, dans le « discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au XIX^e siècle et sur la mission des Prêtres de l'Oratoire », qu'il publie en complément du premier volume des *Sources*, on sent nettement le poids de ces controverses²⁴. La même année, il abandonne la résidence commune, sans cesser d'appartenir à l'Oratoire, dont il sera exclu en 1870 à cause de ses prises de position anti-infaillibilistes.

III. LES GRANDES LIGNES DE LA PENSÉE DE GRATRY

Une des originalités de la position de Gratry par rapport à ses contemporains chrétiens était que, pour lui, le vrai danger, du point de vue intellectuel, n'était pas le scepticisme en matière religieuse (ce que les théologiens romains appelaient l'« indifférentisme »), ou la critique rationnelle du christianisme, mais le scepticisme philosophique. Il craignait moins « l'indifférence en matière de religion », pour reprendre le titre de l'ouvrage célèbre de Lamennais dont le premier tome avait paru en 1817, que l'indifférence en matière philosophique. En réduisant la raison spéculative à l'impuissance et à l'absurde, bien loin de défendre la religion, on se privait de l'instrument même qui permettrait d'en reconnaître la nécessité et d'en élever l'édifice. « Le monde manque plus encore de raison que de religion », avait-il coutume de dire après Fénelon, l'un de ses auteurs favoris.

Les principaux fauteurs contemporains de ce « suicide de la raison » étaient à ses yeux Hegel (sa cible privilégiée) et ses disciples, allemands et français (sans plus de précision). Parmi les auteurs français incriminés, on devine Vacherot, Renan, Scherer et Proudhon, pour s'en tenir à la nouvelle génération. Jusqu'à quel point le Hegel de Gratry était-il, comme on l'a dit²⁵, un Hegel « imaginaire » (au sens où Raymond Aron a pu parler en son temps de « marxismes imaginaires ») ? On laissera aux spécialistes le soin de le dire. Gratry, en tout cas, s'en défendait et

23. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, Paris, Douiniol/Lecoffre, 1854, p. VII-XVII (cette deuxième préface est postérieure à juin 1854).

24. A. GRATRY, *Les Sources. Conseils pour la conduite de l'esprit*, Paris, Douiniol, 1861, p. 265.

25. Edmond SCHERER, « Le Père Gratry » (1856), repris dans *Mélanges de critique religieuse*, Paris, Cherbuliez, 1860, p. 373 ; Félix RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* (1^{re} édition 1867), Paris, Hachette, 1889, p. 149.

dans le premier tome de sa *Logique*, il le cite assez longuement, en allemand et en traduction française. Il est bien établi, du reste, que, contrairement à une idée reçue, on n'a pas attendu en France l'entre-deux-guerres et le célèbre séminaire d'Alexandre Kojève dans les années 1933-1939, pour commencer à lire Hegel²⁶. Toujours est-il que pour Gratry, le philosophe allemand était, parmi les contemporains, le « sophiste » par excellence et le principal responsable de ce stade ultime du rationalisme qu'était l'autodestruction de la raison. L'introduction de *Connaissance de Dieu*, véritable morceau de bravoure qui a frappé les contemporains et qui se ressentait encore nettement du climat de réaction consécutif au coup d'État, dressait un tableau assez apocalyptique des ravages du scepticisme contemporain :

Cet abaissement de la raison est le plus grand danger du Christianisme. Violer les lois de la raison et fausser les esprits en les délivrant du joug de ces lois, est, à l'égard de la vraie religion, la plus dangereuse des attaques. De même que dans l'ordre moral [...] les crimes contre nature sont plus graves que le sacrilège, de même, dans l'ordre intellectuel, le crime contre nature qui attaque la raison, est plus grave que le sacrilège qui s'attaque à la foi. Ruiner la raison, c'est défoncer le sol pour empêcher l'édifice religieux d'y tenir. Qu'on y prenne garde : en ce siècle, – au milieu du XIX^e siècle, – telle est la principale attaque dirigée contre le Christianisme. Autrefois on menaçait le Christianisme de la raison et de la liberté. Aujourd'hui [...] [o]n ne peut plus combattre le Christianisme qu'en détruisant la raison et la liberté.²⁷

Il en déduisait que c'était une erreur, de la part des chrétiens, de dévaluer l'autorité de la raison, comme ils en avaient souvent la tentation, en espérant que la religion pourrait tirer les bénéfices de l'opération et renaître, pour ainsi dire, des cendres de la philosophie. C'était là pratiquer, dans le domaine intellectuel, une forme de politique du pire, dont un certain catholicisme intransigeant était certes coutumier, mais qui lui paraissait, en l'occurrence, fort mal avisée. Au contraire, expliquait-il, la raison avait besoin d'être encouragée et stimulée, et les chrétiens lui semblaient devoir figurer en première ligne dans ce combat.

[C]'est rendre un très-mauvais service à la religion que de pousser au scepticisme philosophique, avec Luther, Calvin, les Jansénistes et Lamennais ; et, selon nous, les Jésuites ont bien mérité de l'Église et de la

26. Sur ce point, voir notamment : Éric PUISAIS, *La Naissance de l'hégélianisme français, 1830-1870*, préface de Jacques D'Hondt, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Gwendoline JARCZYK, Pierre-Jean LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel (coll. « Idées »), 1996, p. 17-36.

27. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, Paris, Douniol/Lecoffre, 1853, p. 32-33.

société entière, en combattant cette funeste tendance dans tous les temps, depuis Luther jusqu'à nos jours. Loin de décourager la raison, il nous faut aujourd'hui lui rendre courage, et, comme l'a dit un des plus nobles esprits de ce temps [Montalembert dans *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle* paru en 1852], c'est à nous maintenant, à nous chrétiens, de relever la raison humaine foulée aux pieds par les sophistes. Nous devons lui apprendre à aller jusqu'au bout d'elle-même, et à monter ensuite plus haut.²⁸

Plus largement, Gratry défendait une conception mystique de la raison comme « force qui cherche la foi », fût-ce inconsciemment, et, à travers elle, la vision béatifique. Pour cela, elle procédait par « contraste et regret », dans un mouvement permanent, ascensionnel et sacrificiel, de dépassement incessant des évidences acquises. Si seul un petit nombre d'hommes accomplissait en totalité ce mouvement de la raison, telle était bien pour lui la vocation générale de l'esprit :

Trop peu soutenue de Dieu, qu'elle ne cherche pas et n'aime pas, la raison n'accomplit, que dans un très petit-nombre d'hommes, tout son mouvement. Ses faibles et subtiles pensées, ses lumières partielles et brisées, ne sont plus que ruines et débris de la philosophie totale. Mieux vaudrait la simple ignorance que cette ignorance qui s'ignore ; mieux vaudrait la nuit pleine que ce crépuscule ténébreux qui se croit le plein jour, et ne se doute pas du soleil.²⁹

La source fondamentale de cette dynamique était le « sens intime » que l'esprit avait de Dieu et de sa destination finale, qui l'empêchait de s'accommoder durablement des résultats toujours partiels du travail de la raison. « On pourrait définir la raison une force qui cherche Dieu par le perpétuel sacrifice de ce qui n'est pas Dieu »³⁰, le « sacrifice » étant compris comme « la relation nécessaire de la vie finie à la vie infinie »³¹, jusqu'à ce « moyen de transcendance » par excellence qu'était le sacrifice ultime de la mort acceptée.

Voyez-vous ce ressort caché, cette vigueur qui s'élève toujours ? Voyez-vous cette lumière céleste qui dissipe les fantômes, cette secrète vertu qui corrige, qui dément tout ce que l'esprit se figure de Dieu ? Entendez-vous cette voix qui s'élève du centre de l'âme pour dire toujours : Ce n'est pas cela ? Voilà le caractère de cette humble nature d'esprits [...] qui ne restent pas en eux-mêmes, qui ne se bornent pas à ce qu'ils sont déjà et ont déjà. À ces esprits la déduction ne suffit pas, l'identité ne suffit pas ; il faut un autre procédé qui, cherchant la vérité même, immuable, parfaite,

28. *Ibid.*, p. VIII-IX.

29. *Ibid.*, p. 133-134.

30. A. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, t. 1, Paris, Douniol/Lecoffre, 1874, p. 290.

31. *Ibid.*, p. 400.

absolue, infinie, commence par dire, en présence de la nature et de l'âme et de l'image elle-même de Dieu : Ce n'est pas cela. »³²

Dans la mesure où la raison a vocation à déboucher sur la foi, les théologiens, en tant que spécialistes de sa destination finale, et donc meilleurs connaisseurs *a priori* de ses limites supérieures comme de ses opérations ultérieures, sont pour Gratry les plus informés et les plus rigoureux des philosophes. « La théologie, écrit-il, c'est la philosophie greffée »³³. Le baron d'Eckstein disait dans le même esprit que le théologien était « le philosophe en sa transcendance »³⁴. Mieux, parce qu'ils sont les philosophes « complets », les théologiens doivent prendre eux-mêmes l'initiative de l'alliance entre les deux disciplines, dont les philosophes « purs » ne comprennent généralement pas la nécessité³⁵. *A contrario*, si la raison ne parvient pas à trouver la foi, c'est-à-dire son issue transcendantale normale, – et Gratry s'est interrogé à de nombreuses reprises sur les raisons de cet échec (« Si toutes ces grandes choses étaient vraies, les hommes ne le sentiraient-ils pas davantage ? »³⁶) –, elle finit fatalement par « chercher son progrès dans sa chute », c'est-à-dire dans le matérialisme. « L'âme monte ou descend », écrit-il dans *Connaissance de l'âme*³⁷, moralement aussi bien qu'intellectuellement. Si elle ne fait pas de théologie consciemment et à ciel ouvert, elle est condamnée à en faire inconsciemment et « à rebours ».

[L]a vie veut vivre, c'est-à-dire croître et se développer. Et cette loi de progrès est nécessaire à ce point que, plutôt que de s'arrêter, la vie, quand il le faut, ira en sens inverse et aura son progrès à rebours. En sorte que si l'effort naturel de l'âme vers la sagesse est toujours arrêté par en haut, à cause du refus décidé que fait la volonté de sortir de soi, pour entrer dans l'infini de Dieu, il viendra un moment où la sagesse, fatiguée de l'attirer en vain, la repoussera. Ou plutôt, le moment viendra où l'âme elle-même, fatiguée d'aller toujours sans arriver, de chercher toujours sans trouver, et d'osciller toujours, dit Platon, de la plus basse région à la moyenne, sans pénétrer jusqu'à celle d'en haut ; l'âme, dis-je, comme il lui faut,

32. A. GRATRY, *Logique*, t. 1, Paris, Douniol/Lecoffre, 1858 (4^e édition), p. 407. À rapprocher de la célèbre définition de la mystique par Michel DE CERTEAU : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela*. » (*La Fable mystique*, t. 1, Paris, Gallimard [coll. « tel »] 1982, p. 411).

33. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 406.

34. Louis LE GUILLOU, *Le « baron » d'Eckstein et ses contemporains*, *op. cit.*, p. 117.

35. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 415.

36. A. GRATRY, *La Philosophie du credo*, Paris, Douniol/Lecoffre, 1861, p. 220.

37. A. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, t. 2, Paris, Douniol/Téqui, 1898, p. 208.

avant tout, du bonheur et de la nouveauté, se retournera tout à fait et changera sa direction, pour essayer si, en se laissant tomber, elle ne trouvera pas quelque autre sagesse, c'est-à-dire le bonheur et la vie qu'elle n'atteint pas en s'efforçant mollement de monter. Il n'y a rien en haut, dira-t-elle, voyons en bas ; il n'y a rien au-dessus de moi, voyons au-dessous.³⁸

Gratry insistait beaucoup sur les conditions morales de l'accès à la vérité, en sus de ses conditions intellectuelles. Il faut, disait-il, « circoncrire son âme », c'est-à-dire « faire » la vérité, et pas seulement la « regarder », ni même la « contempler ». « Il faut *faire* en soi-même la vérité, avant de la connaître. *Quis facit veritatem venit ad lucem*. Il semble que la lumière se sème dans la volonté, et se recueille dans l'intelligence »³⁹. Dans un tel cadre, les « rationalistes » peuvent être considérés comme des esprits qui ne se sont jamais « servis » de leur âme, ou à mauvais escient, et qui décrètent abusivement l'inexistence de ce qu'ils ne se sont pas donnés les moyens ni la peine de voir. *Connaissance de Dieu* s'achevait, à titre d'illustration, sur un exercice pratique, sous la forme d'un résumé d'une trentaine de pages de la « vraie doctrine catholique », assorti de citations de l'Écriture. Gratry suggérait à son lecteur de l'apprendre par cœur et de s'efforcer d'en vivre pendant une période donnée, *comme si c'était la vérité*, seul moyen selon lui de se donner une chance de la découvrir effectivement, puisque nul ne pouvait faire l'économie de ce passage par l'ascèse et l'obscurité. Exercice de catholicisme méthodique donc, décrit ironiquement par ses adversaires comme une « recette spéciale pour devenir catholique »⁴⁰, qui tenait à la fois de l'entreprise de déconditionnement idéologique (retrouver la « vraie » doctrine catholique par-delà ses « caricatures », celles de ses ennemis ou de ses amis maladroits), du pari de Pascal et de ce que nous appellerions aujourd'hui peut-être une forme de thérapie comportementale.

L'éclectisme de Gratry est sensible dans sa façon pour le moins hardie de croiser les savoirs ou de les rapprocher, parfois sur la base de simples analogies. Il mettait volontiers en garde ses lecteurs contre les excès de la spécialisation : « [...] les mathématiques isolées brûlent et dessèchent l'esprit ; la philosophie le boursoufle ; la physique l'obstrue ; la littérature l'exténue, le met tout en surface, et la théologie parfois le stupéfie. Croisez ces influences ; superposez ces cultures diverses »⁴¹. Il l'est

38. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 2, Paris, Douniol/Lecoffre, 1853, p. 184-185.

39. A. GRATRY, *Logique*, t. 1, *op. cit.*, p. 11.

40. E. SCHERER, « Le Père Gratry », *op. cit.*, p. 407.

41. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 357-358.

également par la diversité de ses références. Sa philosophie n'était pas très érudite mais Gratry était un grand utilisateur de tables et il citait abondamment les grands auteurs de la tradition philosophique et théologique. C'est même un des intérêts toujours actuels de sa lecture que de découvrir ou de redécouvrir avec lui toutes sortes de textes oubliés ou méconnus, qu'il découpe habilement et interprète toujours très librement (on s'en rend compte parfois avec quelque surprise quand on va aux textes eux-mêmes, y compris à ceux de l'Écriture).

Sa liste des « génies du premier ordre », auxquels il limitait délibérément ses investigations, comprenait Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Malebranche, Fénelon, Bossuet et Leibniz. Il lui arrivait, plus curieusement pour nous, d'ajouter Louis Thomassin, théologien oratorien du XVII^e siècle auquel Louis Lescoeur avait consacré sa thèse⁴². Parmi les contemporains, Gratry avait une admiration toute particulière pour Maine de Biran dont l'itinéraire philosophique, des « ténèbres du XVIII^e siècle » à la foi, assez proche du sien, lui paraissait exemplaire. Il a salué la publication partielle de son journal en 1857⁴³, par les soins du philosophe protestant Ernest Naville (qui deviendra l'un de ses amis), comme un « événement philosophique » de première importance et il le considérait comme le « penseur le plus profond du XIX^e siècle »⁴⁴.

Gratry distinguait les « philosophes » des « sophistes » et, parmi les premiers, les « anciens » (Platon et Aristote) des « modernes » qui désignaient, dans son langage, les penseurs chrétiens. Il considérait en effet, contre les « penseurs séparés » (de la religion), que la philosophie, sans se confondre avec la théologie, devait être résolument « chrétienne ». Non seulement parce que le christianisme nous avait appris sur l'homme des vérités positives qu'il eût été absurde de négliger, mais parce que la « philosophie chrétienne » présentait cette particularité paradoxale d'avoir donné naissance à de grandes œuvres de génie, comme celle de saint Thomas d'Aquin, tout en étant une « science d'ensemble », collective et cumulative, forgée « par des milliers de docteurs, de mystiques, de contemplatifs, d'ardents amis de la vérité, par l'Église même, dans ses décisions doctrinales et dans ces assemblées universelles, réunies au nom de Dieu, pour maintenir et préciser la vérité parmi les hommes. Tout génie peut s'abaisser devant cette philosophie œcuménique, la seule que le genre humain, uni à Dieu, ait jamais

42. Louis LESCOEUR, *La Théodicée chrétienne d'après les Pères de l'Église, ou essai philosophique sur le traité « De Deo » du P. Thomassin*, Paris, Douniol, 1852.

43. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, Cherbuliez, 1857. Sur Maine de Biran, voir notamment Agnès ANTOINE, *Maine de Biran. Sujet et politique*, Paris, PUF, 1999.

44. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, *op. cit.*, p. 85.

entreprise en commun.»⁴⁵ Patrimoine inestimable donc, et toujours actuel, dont les penseurs contemporains eussent été selon lui bien avisés de s'inspirer.

Gratry enfin est, dans la France du Second Empire, avec le père Ventura mais dans une tout autre perspective (moins politique et plus compréhensive)⁴⁶, un des premiers à avoir insisté sur la nécessité de revenir à Thomas d'Aquin, qu'il considérait comme le plus grand des théologiens *et* le plus grand des philosophes⁴⁷. « Saint Thomas d'Aquin, écrit-il, est inconnu de nous, parce qu'il est trop grand. Son livre [la Somme théologique], comme l'eût dit Homère, est un de ces quartiers de roc que dix hommes de nos jours ne pourraient soulever. Comment notre esprit, habitué aux délayures du style contemporain, se ferait-il à la densité métallique [de son] style ? »⁴⁸ Le fait peut surprendre de la part d'un auteur que l'on a l'habitude de présenter comme le père d'une lignée de penseurs catholiques non thomistes, en se référant au thomisme officiel d'après *Aeterni patris* (1879).

Ses auteurs favoris, au demeurant, n'étaient pas des médiévaux (il ne dit rien, par exemple, de saint Bonaventure), mais plutôt des penseurs du XVII^e siècle, période chère aux catholiques libéraux, qu'il considérait comme « la plus lumineuse de l'histoire »⁴⁹, tant sur le plan scientifique que théologique. Les « philosophes » du XVIII^e siècle, au contraire, étaient pour lui des « sophistes » que l'on pourrait qualifier dans sa perspective de « postmodernes » (parce que post-chrétiens), qui n'avaient de philosophes que le nom et qui représentaient dans l'histoire de la pensée une parenthèse régressive. Tout au plus leur reconnaissait-il – mais le point n'était pas sans importance à ses yeux et il en acquerra même de plus en plus dans les années 1860 – un grand sens de la justice. « À qui voulons-nous ressembler, concluait-il, à nos pères [du XVIII^e siècle] ou à nos aïeux [du XVII^e] ? »⁵⁰.

45. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 249.

46. Sur le néo-thomisme autoritaire et traditionaliste du père Ventura, on peut se reporter à la thèse d'Anne-Marie BUSSCHAERT-MONTEIL, *Le Débat entre raison et foi dans les « Annales de philosophie chrétienne », le « Correspondant » et la « Revue des Deux Mondes »*, université Paris-Est-Créteil, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, 1980, p. 146-153.

47. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 233.

48. *Ibid.*, p. 413.

49. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, *op. cit.*, p. 46.

50. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 349.

IV. L'AMPLEUR DE LA RÉCEPTION

Son œuvre a rencontré un grand écho dans le public cultivé de son temps, même si *Connaissance de l'âme* en 1857 est passé plus inaperçu. On a pu comparer le succès de *Connaissance de Dieu* au début du Second Empire à celui du premier tome de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* de Lamennais au début de la Restauration, ce qui n'est pas peu dire⁵¹. Gratry, qui est un des auteurs religieux les plus lus de la période⁵², aurait vendu plus de 20 000 exemplaires de sa trilogie entre 1853 et 1857⁵³, et ses ouvrages sont rapidement devenus des classiques des distributions de prix dans les établissements religieux d'enseignement secondaire de la seconde moitié du XIX^e siècle.

L'accueil a été quasi unanime dans le monde catholique qui, dans ses cercles dirigeants, politiques, intellectuels et journalistiques, était pourtant fort divisé. D'un bout à l'autre du spectre idéologique, de madame Swetchine, l'égérie des catholiques libéraux, dans les papiers de laquelle Alfred de Falloux a retrouvé après sa mort un résumé en quatre-vingt pages de *Connaissance de Dieu*, à Jules Barbey d'Aureville⁵⁴, le maître de Léon Bloy, il y eut au départ une sorte d'éblouissement collectif. En août 1853, le livre reçut un prix de l'Académie française, conjointement (pour la bonne mesure laïque) avec *Le devoir* du philosophe spiritualiste Jules Simon.

Gratry, en outre, est un des rares philosophes français du XIX^e siècle à avoir été traduit en allemand – le « sanscrit de l'Europe »⁵⁵, disait-il –, à la suite d'un article très favorable du baron d'Eckstein⁵⁶, cet étonnant passeur de frontières franco-allemandes, qui le fit connaître des catholiques d'outre-Rhin⁵⁷. Peut-être la dimension anti-hégélienne de sa pensée a-t-elle joué un rôle dans cet intérêt. Dès la fin des années 1850,

51. L. FOUCHER, *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle*, op. cit., p. 201.

52. Claude SAVART, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 715.

53. Chiffres cités par Elme-Marie CARO dans « Le P. Gratry. Un nouvel essai de philosophie chrétienne », repris dans *Philosophie et philosophes*, Paris, Hachette, 1888, p. 220.

54. « Aux termes presque désespérés où nous en sommes avec la philosophie, c'était une bonne nouvelle, en effet, que la venue d'un vigoureux esprit qui la relevât, cette agonisante, du grabat d'erreurs et de misères sur lequel elle expire, et lui fit faire ce pas en avant dont la trace doit rester, comme un sillon glorieux sur le chemin du XIX^e siècle » (Jules Barbey d'AUREVILLE, *Joseph de Maistre, Blanc de Saint-Bonnet, Lacordaire, Gratry, Caro*, Paris, Bloud, 1910, p. 59).

55. A. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, t. 1, op. cit., p. 210.

56. Un compte rendu de *Logique* paru dans la revue catholique allemande, *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland*, Munich, t. XXXVIII, p. 31-53 et p. 135-157.

57. L. LE GUILLOU, *Le « baron » d'Eckstein et ses contemporains*, op. cit.

en tout cas, toute la trilogie est traduite et les études sur Gratry en langue allemande sont assez nombreuses⁵⁸.

Un aspect frappant de cette réception est qu'elle dépasse les frontières du seul monde catholique. Elle a revêtu, au moins partiellement, un caractère proto-œcuménique, voire interreligieux, assez inhabituel pour l'époque, même dans le microclimat religieux parisien. Gratry a eu de bonnes relations avec des personnalités protestantes comme François Guizot⁵⁹ et le philosophe suisse Ernest Naville, éditeur des œuvres posthumes de Maine de Biran qui, à la fin de sa vie à Montreux, assistait même à ses messes⁶⁰. Dans son œuvre publiée, rares sont les pointes antiprotestantes et il parle très peu de l'Église comme institution, sinon pour dire qu'elle est dans l'histoire « l'unique pouvoir *qui se confesse* »⁶¹ et que cet esprit de pénitence est la véritable source de sa longévité. Quand il évoque la spécificité du catholicisme, il en parle simplement comme du « christianisme complet »⁶², et pas comme du possesseur exclusif de la vérité. Il était bien vu également des milieux hétérodoxes, nombreux sous le Second Empire, notamment des spirites qui appréciaient son ouverture d'esprit et les traits illuministes de sa pensée (comme son intérêt pour la télépathie et les communications spirituelles avec les morts par où il était bien un homme de son temps)⁶³. Dans les années 1860, il a pris des initiatives assez hardies dans le domaine du dialogue entre catholiques, protestants et juifs, qui lui ont valu quelques ennuis⁶⁴. À plusieurs reprises enfin, jusque dans son dernier texte, il a parlé chaleureusement des « chrétiens implicites » de « l'Église invisible », « cachés sous d'autres noms », y compris parfois ceux de l'incroyance, lointains précurseurs des « chrétiens anonymes » ou pseudonymes de Karl Rahner⁶⁵.

L'écho, en revanche, a été bien moindre dans le monde universitaire français. « On le couronnait de silence », écrit son ami Augustin Cochin,

58. Voir la bibliographie donnée par Jacques GOUGOU dans *Gratry apologiste*, vol. 1, *op. cit.*, p. XIX-XXII.

59. Laurent THEIS, « François Guizot : quelques lettres inédites », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français* 157 (juillet-septembre 2011), p. 371-372.

60. É. MOHLER, *Les Derniers jours du Père Gratry*, *op. cit.*, p. 15-16.

61. A. GRATRY, *La Philosophie du credo*, Paris, Douniol/Lecoffre, 1861, p. 241.

62. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, *op. cit.*, p. 37.

63. G. CUCHET, *Les Voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX^e siècle*, Paris, Le Seuil (coll. « L'Univers historique »), 2012, p. 295-296.

64. G. CUCHET, « Pacifisme et dialogue interreligieux à la fin du Second Empire. Le cas de la Ligue de la Paix (1867-1870) », à paraître.

65. Voir notamment Karl RAHNER, « *Die anonymen christen* », dans *Schriften zur theologie*, t. VI, 1965, p. 545-554.

secrétaire du *Correspondant*, avec un brin d'exagération⁶⁶. Même impression chez son ancien élève de Stanislas, Elme Caro, qui parle d'oubli affecté et organisé⁶⁷. Sans doute était-ce là le reflet d'un phénomène général dans la vie intellectuelle française, à savoir l'espèce de dissymétrie structurelle qui veut que, sauf exception, les « religieux » prennent généralement connaissance des travaux des « laïques », mais pas l'inverse, sauf si les « religieux » sont des universitaires reconnus. Mais il y avait des raisons plus spécifiques à ce silence relatif.

En premier lieu, sa conception ouvertement chrétienne de la philosophie. « Le philosophe, écrit-il, doit chercher la sagesse en Jésus-Christ, dans sa mort et sa croix. »⁶⁸ On le voit bien chez nombre de ses lecteurs, même bienveillants, comme Charles de Rémusat ou Félix Ravaisson⁶⁹ : on voulait bien voir en lui un « penseur » du christianisme, et même un grand « penseur » au besoin, mais pas un « philosophe », précisément en raison de cette confusion des genres qu'on lui reprochait. Gratry s'en affligeait bien un peu et faisait remarquer que les « penseurs vraiment libres » étaient « libres de voir la vérité partout où elle se trouve, même dans le dogme catholique et dans la philosophie des chrétiens »⁷⁰. Mais il n'en était pas surpris outre-mesure : « il y a quarante ans bientôt que je vis dans le travail de la pensée, dans le culte fervent de la science ; et tels m'ont traité de poète, de poète non pensant, que je vois manifestement vivre et parler comme des enfants qui n'ont jamais pensé, et qui probablement ne penseront jamais. »⁷¹

Une deuxième raison tient au souvenir de l'affaire Vacherot et de ses attaques de 1851, fort peu académiques, contre le numéro deux de l'École normale. Elles lui ont aliéné le milieu universitaire. On peut ajouter à cela le fait que polytechnicien, il était assez isolé dans un domaine (la philosophie) traditionnellement dominé par les normaliens et les universitaires⁷². On le sent bien dans l'article assassin qu'Émile Saisset, maître de conférences à l'École normale au moment de l'affaire Vacherot, publia sur sa *Logique* dans la *Revue des Deux Mondes* lors de

66. Lettre d'Augustin Cochin à Charles de Montalembert de 1857 cité par l'abbé Chauvin dans *Le Père Gratry*, *op. cit.*, p. 194.

67. E.-M. CARO, « Le P. Gratry. Un nouvel essai de philosophie chrétienne », *art. cit.*, p. 219.

68. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 255.

69. F. RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), Paris, Hachette, 1889 (3^e éd.), p. 136-148.

70. A. GRATRY, *Connaissance de l'âme*, t. 1, *op. cit.*, p. XXIII.

71. A. GRATRY, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu*, première partie, Paris, Douniol/ Lecoffre, 1863, p. 238.

72. Rivalité perceptible dans A. GRATRY, *Logique*, t. 1, *op. cit.*, p. CXXXIX, note 1.

sa sortie⁷³. Le texte – un modèle du genre – est d'une violence froide incroyable, rarement égalée dans les pages de cette grande revue libérale qui était, à l'époque en France, *la* revue « consacrate » par excellence. Les contemporains ne s'y sont pas trompés, qui y ont vu la vengeance de l'affaire Vacherot, et Gratry en a certainement été affecté, quoi qu'il en ait dit, si l'on en juge par le soin répété qu'il a mis à tenter de répondre aux objections de son contradicteur.

Son style, enfin, n'est peut-être pas totalement étranger à ce relatif ostracisme. Il était souvent abrupt et cassant, plus peut-être qu'il ne l'aurait voulu. Le paradoxe est qu'il a écrit de fort belles pages sur le principe de charité dans l'ordre intellectuel, l'art de la polémique constructive et les effets stérilisants des haines intellectuelles. « Loin de prêter aux autres, écrivait-il, nous leur ôtons. Nous leur faisons toujours, dans notre entendement parcimonieux et inhospitalier, un lit de Procuste. »⁷⁴ Mais théorie et pratique sont deux choses différentes, et Gratry ne fut pas toujours, dans ce domaine, son propre disciple. Redoutable polémiste, il reculait rarement devant un bon mot ou une formule cuisante.

V. LES RAISONS CONJONCTURELLES D'UN SUCCÈS

Il reste qu'il a connu un grand succès, rarement égalé pour une œuvre de ce type, qu'il nous faut maintenant tenter d'expliquer.

La première raison tient là encore à son style, d'une grande lisibilité pour les « gens du monde », beaucoup plus, par exemple, que celui, plus terne et plus lourd, de l'abbé Maret dont *l'Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes* (1840) avait pourtant déjà obtenu une belle audience. Il a, du reste, écrit des pages suggestives sur ce problème de l'écriture, notamment dans la première partie des *Sources* : « N'écrivez que là où vous voyez, où vous sentez. Là où vous ne voyez pas, où vous ne sentez pas, n'écrivez pas ; taisez-vous. Ce silence-là aura son prix et rendra le reste sonore. »⁷⁵ Gratry n'est pas par hasard un contemporain du « sacre de l'écrivain » et du « temps des prophètes » chers à Paul Bénichou⁷⁶. Celui qui, à ma connaissance, a le mieux parlé de ce « style fascinateur » est son ancien élève Caro :

73. Émile SAISSET, « Une logique nouvelle à l'Oratoire », *Revue des Deux Mondes* XI (1^{er} septembre 1855), p. 913-942.

74. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 339.

75. Cité par l'abbé Chauvin dans *Le Père Gratry*, *op. cit.*, p. 378.

76. Paul BÉNICHOU, *Le Sacre de l'écrivain. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, José Corti, 1973 ; *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977 ; *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, 1988.

À coup sûr aussi l'effet est grand, parfois irrésistible et prodigieux. Le P. Gratry a d'incroyables bonnes fortunes d'expressions et d'idées. On voit abonder, chez lui, des métaphores d'un bonheur inouï, des images éblouissantes de vérité, des mots qui excitent en vous comme une sensation de lumière vive ; il a, par endroits, le trait de feu qui ravit l'âme et illumine l'horizon. Je défie le sceptique le plus radical, pourvu qu'il soit encore sensible au beau, de lire telle page que je pourrais citer de la *Connaissance de Dieu*, sans qu'il sente briller et tressaillir en lui quelque chose d'inconnu, qu'il appellera, s'il veut, son dernier rêve, mais qui du moins lui aura donné, pour un instant, l'hallucination du divin.⁷⁷

La deuxième raison est que Gratry était un personnage un peu à part dans le monde catholique très divisé du Second Empire. Il était certes nettement plus proche des libéraux que des intransigeants – c'était même un grand ami de Dupanloup et de Montalembert –, mais ses ouvrages ont été recensés favorablement dans *L'Univers* jusqu'à la fin des années 1860, en même temps que dans les organes libéraux. Ce consensus tenait à sa solitude relative sur ce créneau de l'apostolat intellectuel *ad extra* où rares étaient ceux qui auraient pu lui disputer sérieusement la position, mais aussi au fait qu'il ne faisait pas de politique, même s'il était personnellement de conviction libérale. Son cas illustre bien, *a contrario*, un jugement perspicace du baron d'Eckstein qui estimait à la fin de sa vie que la pauvreté intellectuelle relative du catholicisme français – qui n'avait pas produit au XIX^e siècle l'équivalent d'un John Henry Newman ou d'un Johann Adam Möhler – était liée à sa forte conflictualité interne (très consommatrice d'énergie) et à la surdétermination politique de la plupart de ses débats intellectuels et spirituels⁷⁸. Au demeurant, ce genre de personnages consensuels était moins rare qu'on ne le pense parfois dans le catholicisme français de l'époque au vu d'une historiographie qui s'est laissée un peu hypnotisée par les querelles d'états-majors entre libéraux et intransigeants. Dans les domaines moins clivants comme la littérature de dévotion, la spiritualité ou l'apologétique, qui constituaient malgré tout le gros de la production religieuse, un nombre non négligeable d'auteurs ont connu de larges succès transversaux de ce type.

La troisième raison est que la pensée de Gratry s'inscrivait dans une double conjoncture philosophique, intra et extra-catholique, qui lui était favorable.

77. E.-M. CARO, « Le P. Gratry. Un nouvel essai de philosophie chrétienne », *art. cit.*, p. 233.

78. Point de vue exprimé notamment dans sa très riche lettre à Montalembert du 14 décembre 1857 dans L. LE GUILLOU, *Le « baron » d'Eckstein et ses contemporains*, *op. cit.*, p. 177.

Du point de vue intra-catholique, la grande question était celle des rapports entre foi et raison, et de la part à faire à l'une et à l'autre⁷⁹. Les intransigeants étaient plutôt sur une ligne traditionaliste ou semi-traditionaliste, défendant la thèse de l'impuissance plus ou moins complète de la raison et la nécessité corrélatrice pour elle de s'en remettre à l'autorité de la révélation et de l'Église, tandis que les libéraux, au contraire, plaidaient pour un certain « rationalisme chrétien » (l'expression est d'époque) qui insistait davantage sur la dignité et les capacités de la raison humaine. Le débat, qui avait émergé dans ces termes-là dans les dernières années de la monarchie de Juillet⁸⁰ et qui comportait une dimension pédagogique (quelle philosophie enseigner dans les établissements secondaires ?), a rebondi après le coup d'État avec une intensité redoublée autour de la question du traditionalisme.

Ce problème principal se déclinait en débats secondaires, non moins âprement disputés, sur l'interprétation de la pensée de Descartes – penseur chrétien à part entière pour les uns, père du scepticisme pour les autres⁸¹ (dans les années 1840, la question avait plutôt concerné Pascal), ainsi que sur la pensée philosophique de Lamennais, dont on se demandait si elle avait été condamnée, ou non, par le magistère pontifical en 1832-1834, en particulier par l'encyclique *Singulari nos*, en même temps que sa pensée politique.

Sur ce terrain, le magistère pontifical était dans l'ensemble plus proche des libéraux que des intransigeants, comme le montrent la diffusion croissante dans les séminaires de la théologie du jésuite romain Giovanni Perrone (souvent cité par Gratry), les corrections dans le sens « rationaliste » des actes relatifs à la philosophie du concile provincial d'Amiens en janvier 1853⁸², et surtout la « condamnation » du traditionalisme en juin 1855 par la souscription imposée à Augustin Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne* (un organe

79. Voir la thèse inédite d'A.-M. BUSSCHAERT-MONTEIL, *Le Débat entre raison et foi*, *op. cit.*

80. À partir de 1845. *Ibid.*, p. 113.

81. François AZOUVI a un chapitre suggestif mais rapide sur cette question : « Les mondes catholiques », dans *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard (coll. « L'esprit de la cité »), 2002, p. 227-242.

82. Sur cet important concile de la province ecclésiastique de Reims, voir les actes approuvés par Rome (texte latin et traduction française), notamment la section III du chapitre XVI consacrée à la philosophie, dans les *Annales de philosophie chrétienne* VIII/44 (août 1853), p. 98-111. Casimir DE LADOUÉ, dans sa biographie de Mgr de Salinis (*Vie de Monseigneur de Salinis, évêque d'Amiens*, Paris, Tolra, 1873, p. 285-311) en donne une vision excessivement favorable aux orientations traditionalistes (je remercie Séverine Blenner-Michel de m'avoir signalé cette référence).

traditionaliste), de quatre propositions doctrinales d'origine romaine⁸³ destinées à corriger ses tendances fidéistes et à exonérer la scolastique des accusations de rationalisme dont elle faisait l'objet dans ces milieux.

Dans cette affaire, Gratry était plus du côté des libéraux que des traditionalistes. Il rend hommage aux jésuites français et étrangers qui ont défendu la raison contre Lamennais (hier) et contre ses héritiers (aujourd'hui), notamment au père Chastel, qui était en première ligne dans cette controverse, ainsi qu'à l'abbé Maret⁸⁴. On ne voit pas qu'il ait été séduit autour de 1830 par la pensée de Lamennais, mais il est vrai qu'à l'époque, il était à Strasbourg dans l'orbite de Bautain, qui a lui-même fait l'objet d'un rappel à l'ordre pour fidéisme de la part de Rome en 1840. Il fait de Descartes un penseur chrétien, même s'il préfère les *Méditations métaphysiques* au *Discours de la méthode* et qu'il déplore que ses disciples l'aient mal compris en absolutisant une distinction entre foi et raison qui lui paraissait n'avoir été chez lui qu'un procédé, voire un simple élément tactique⁸⁵. Il cite favorablement enfin, au début de *Connaissance de Dieu*, les dispositions corrigées, en matière philosophique, du tout récent concile provincial d'Amiens.

Du point de vue de la conjoncture philosophique générale, Gratry a également bénéficié de circonstances favorables, bien mises en évidence par Félix Ravaisson dans son célèbre rapport de 1867 sur l'état de la philosophie au XIX^e siècle⁸⁶. La philosophie universitaire était passablement affaiblie, à la fois par manque de renouvellement interne (Cousin lui-même se contentait depuis la monarchie de Juillet de rééditer ses œuvres⁸⁷) et en raison de la conjoncture politique. Au lendemain du coup d'État, elle eut fort à faire pour défendre son existence face à une réaction assez encline à lui imputer la responsabilité idéologique des désastres politiques récents. L'agrégation de philosophie fut supprimée – elle ne sera rétablie qu'en 1863 par Victor Duruy – et son enseignement dans les lycées réduit à la seule logique considérée comme moins nocive. Or cet affaiblissement de la philosophie universitaire n'a pas eu que de mauvais effets dans la mesure où il a contribué à libérer partiellement le

83. Voir le décret de la Sacrée Congrégation de l'Index de juin 1855 (le texte des quatre propositions) et la souscription d'Augustin Bonnetty dans *Annales de philosophie chrétienne* XI/70 (octobre 1855), p. 329-331.

84. Voir notamment du P. CHASTEL, *De la valeur de la raison humaine ou ce que peut la raison par elle seule*, Paris, Méquignon-Junior, 1854, et de l'abbé MARET, *Philosophie et religion*, t. 1, *Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, Paris, Méquignon junior, 1856.

85. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, *op. cit.*, p. 337-375.

86. F. RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), *op. cit.*, p. 274.

87. Jérôme GRONDEUX, *Raison, politique et religion au XIX^e siècle : le projet de Victor Cousin*, mémoire inédit présenté sous la direction de Jacques-Olivier Boudon (Paris IV-Sorbonne) pour l'obtention de l'habilitation à diriger des Recherches (18 novembre 2008).

terrain pour les courants philosophiques non universitaires, qu'ils soient hétérodoxes, rationalistes ou catholiques.

En définitive, si Gratry était proche philosophiquement des libéraux sur la question des rapports entre foi et raison, il pouvait néanmoins trouver bon accueil auprès des intransigeants par sa conception ouvertement chrétienne de la philosophie et ses attaques répétées contre les universitaires, « pasteurs réformés d'un culte sans sacrement »⁸⁸ accusés de raisonner *in abstracto* sur Dieu et l'âme en les séparant à la fois du corps et de Jésus-Christ. Pour lui, comme pour nombre d'intransigeants, le spiritualisme universitaire était une position intellectuelle inconséquente, intenable dans la durée, qui avait vocation à finir soit dans la religion, soit dans le matérialisme et la sophistique. De même, il séduisait les fractions conservatrices de l'opinion catholique par ses attaques très vives contre les « sophistes » qui, disait-il, « vont du connu à l'inconnu, non en ce sens qu'une chose étant connue on s'y appuie pour en connaître une autre, mais en ce sens qu'un point étant connu, on le met d'abord en question, et puis on le relègue dans l'inconnu »⁸⁹.

La quatrième raison de son succès tient à la bonne conjoncture religieuse des années 1850, sur laquelle on a de nombreux témoignages et des données chiffrées, et, à l'intérieur de cette conjoncture, au mouvement de retour dans le giron de l'Église d'une partie de l'ancienne bourgeoisie libérale de la première moitié du XIX^e siècle. Fille de la Révolution, cette dernière était la « cible » privilégiée des catholiques libéraux dans leur apostolat. Concrètement, le phénomène se traduisait aussi bien par des retours à l'observance des « devoirs » religieux de la part d'anciens abstentionnistes que par une demande d'éclaircissement philosophique et théologique émanant de gens qui s'étaient contentés jusqu'alors d'une foi de convenance ou d'une séparation plus ou moins complète entre vie religieuse et vie intellectuelle. On était loin de l'époque où Chateaubriand, dans *Le génie du christianisme* (1802), pouvait écrire : « qui est-ce qui lirait maintenant un ouvrage de théologie ? »⁹⁰ La demande de théologie ou de philosophie religieuse, au contraire, était importante. Ce « parti mitoyen de la raison et de la religion », comme l'appelait Taine ironiquement, constituait un public tout désigné pour les ouvrages de Gratry. « Combien de gens dans le monde, écrivait-il, demi-croyants, demi-sceptiques, essayent de concilier les vérités qu'ils ont apprises avec les traditions qu'ils n'ont point

88. A. GRATRY, *Logique*, t. 2, *op. cit.*, p. 272.

89. A. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, t. 1, *op. cit.*, p. 374.

90. CHATEAUBRIAND, *Génie du Christianisme*, vol. 1, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 57.

oubliées ! On flotte entre la religion et la philosophie; on aime à la fois l'obéissance et l'indépendance; on est fidèle aux idées modernes, mais l'on ne veut point rompre avec les idées anciennes, et l'on souhaite involontairement qu'une main heureuse ou habile, accordant les deux puissances rivales, rétablisse la paix dans l'esprit de l'homme. »⁹¹

Le phénomène a suscité tout un débat dans le milieu catholique sur la meilleure manière d'exploiter cette bonne conjoncture. Fallait-il faciliter les retours en présentant aux nouveaux venus un visage du catholicisme séduisant, sans trop insister sur les questions qui fâchent, comme le souhaitaient généralement les libéraux, qui venaient souvent eux-mêmes de milieux de ce type (*Philosophie du credo* était et reste, de ce point de vue, un ouvrage exemplaire) ? Ou, au contraire, fallait-il profiter des circonstances pour imposer un retour immédiat et sans concession à un catholicisme intégral, y compris dans ses aspects les plus abrupts ? Augustin Cochin, grand bourgeois parisien et futur secrétaire du *Correspondant*, se fait l'écho de ces discussions dans une lettre à Montalembert de 1854 :

jamais renaissance religieuse n'a peut-être été plus près de s'accomplir ; tout revient à la religion : aux repentirs muets, succèdent les aveux publics ; les mêmes hommes enterrent avant de mourir, les opinions dont ils ont peur de voir laisser trace sur leur épitaphe. Hélas ! on ne demande à l'Église que d'être aimable, et de parler à ces prodiges comme le père tendre et non comme le frère aîné jaloux ; c'est le moment choisi pour être amer et répulsif ! Ce serait désespérant, s'il fallait jamais désespérer.⁹²

Gratry ne pouvait pas rester indifférent à un tel débat. Il est à l'origine de la conversion tardive de son père (longtemps réticent face à sa vocation sacerdotale) en 1845-1846. Il a joué un rôle notable dans la conversion ou les tentatives de conversion d'un certain nombre de personnalités du monde politique, intellectuel et artistique de l'époque, notamment dans celle du général Léon de La Moricière, qui a réorganisé l'armée pontificale autour de 1860⁹³. Polytechnicien, marqué par le saint-simonisme, ministre de la Guerre de Cavaignac sous la Deuxième République, ce dernier avait passé huit ans en exil à Bruxelles après le coup d'État de décembre 1851. C'est là qu'il s'est converti, à la suite d'échanges avec le père Dechamps, futur archevêque de Malines et

91. Hippolyte TAINE, *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, Paris, Hachette, 1865, p. 1.

92. Lettre d'Augustin Cochin à Charles de Montalembert du 17 septembre 1854, dans *Lettres*, t. 1, Paris, Bloud & Gay, 1926, p. 123-124.

93. Jean GUENEL, *La Dernière guerre du pape. Les Zouaves pontificaux au secours du Saint-Siège 1860-1870*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 21-38.

cardinal, et de la lecture de textes de Gratry comme *Connaissance de Dieu* et le manuscrit de *Philosophie du credo*. Le père Deschamps écrivait à Gratry en 1855 : « Nous lisons ensemble votre résumé de la doctrine, à la fin de la *Connaissance de Dieu*, et chaque article est le sujet d'une conversation d'une ou deux heures. »⁹⁴ De même, Gratry a-t-il joué un rôle dans la conversion du grand historien romantique Augustin Thierry, dont le salon était un lieu de rencontre entre milieux universitaires et catholiques libéraux. À la fin de sa vie, il était entouré d'une équipe d'oratoriens bien décidés à faire en sorte qu'il tombe du « bon côté » et qui sont parvenus à leurs fins (il a d'ailleurs légué sa bibliothèque à l'Oratoire), même si le récit de son agonie a été quelque peu arrangé. « Je suis un rationaliste fatigué, disait-il dans une formule pour le moins ambiguë, qui viens me réfugier dans le sein de l'Église, à l'autorité de laquelle je me sou mets »⁹⁵. Gratry n'eut pas toujours autant de succès, notamment avec le philosophe républicain Jean Reynaud ou l'écrivain romantique Alfred de Vigny.

D'une manière générale, il a beaucoup écrit sur la conversion, les « crises de la foi » liées aux âges de la vie, que ce soit le passage à l'âge adulte (le public visé par *Les Sources*) ou ce qu'il a appelé, bien avant les « psys » contemporains, « la grande crise du milieu de la vie »⁹⁶. On prend conscience à le lire d'un des aspects méconnus de ce mouvement de retour à la religion survenu au milieu du siècle qui est que la génération romantique par excellence (la sienne)⁹⁷, celle qui avait eu vingt ans en gros en 1830, est aussi celle qui en a eu quarante en 1850, et qu'après avoir longtemps cherché la vérité, il devenait temps pour elle, en somme, de la trouver. La « crise du milieu de la vie », dont Gratry s'est fait le théoricien, semble avoir redoublé chez elle les effets du mouvement général de retour à la religion en lui conférant une urgence particulière, secrètement panique⁹⁸.

94. Lettre du père Deschamps à Alphonse Gratra du 12 mars 1855 citée par l'abbé Chauvin dans *Le Père Gratra*, *op. cit.*, p. 487.

95. Voir le récit que Gratra a donné de la fin de sa vie dans sa « Lettre à M. l'archevêque de Paris [Mgr Sibour] sur les derniers instants de M. Augustin Thierry », *Le Correspondant*, t. 38, n° 3, juin 1856, p. 351-354.

96. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 2, *op. cit.*, p. 286-288.

97. Sur cette notion de « génération romantique », voir Jean-Claude CARON, *Généralions romantiques. Les Étudiants de Paris & le Quartier latin (1814-1851)*, Paris, Armand Colin, 1991.

98. Bonne illustration dans la grande lettre du 16 juin 1852 de Frédéric Ozanam à son ami Charles HOMMAIS : « Vous devez avoir bientôt quarante ans, il est temps de vous décider. Rendez-vous à ce Sauveur qui vous sollicite. Livrez-vous à la foi comme s'y sont livrés vos amis, vous y trouverez la paix. » (*Lettres de Frédéric Ozanam*, t. 4, Paris, Klincksieck, 1992, p. 336).

Quoi qu'il en soit, la pensée de Gratry, par son ambivalence même, était très adaptée à cette conjoncture générale. Par ses aspects progressistes et raisonnables, la modernité de son style et de ses images, elle pouvait séduire un public marqué par le rationalisme de sa formation première – on n'a jamais autant lu, en tout cas publié, les philosophes du XVIII^e siècle que sous la Restauration – et sensible aux grands progrès matériels et scientifiques de l'époque. Il y a dans le gratryisme du Second Empire comme un parfum de pré-teillardisme, qui n'est sans doute pas étranger au fait que les deux décennies 1850 et 1950, pendant lesquelles les mouvements en question ont battu leur plein, se caractérisent par un même climat d'intense modernisation sociale et de relatif optimisme religieux⁹⁹. Par sa dimension « mystique » enfin – et Gratry est l'un des rares contemporains à ne pas prendre le terme en mauvaise part –, sa réhabilitation philosophique du sentiment et ses invitations pressantes à larguer les amarres intellectuelles d'un rationalisme réducteur, elle pouvait séduire un public – le même, parfois – saisi par le mouvement en cours de retour à la religion.

Pour conclure, nous voudrions faire deux remarques.

La première est que l'histoire de Gratry philosophe est malgré tout celle d'une déception relative pour les catholiques, du moins au regard des espoirs initiaux. Elle est comparable, *mutatis mutandis*, à celle qu'avait déjà provoquée Lamennais avant lui, dès le deuxième tome de l'*Essai sur l'indifférence* en 1820. On le sent bien dans les comptes rendus de ses derniers ouvrages parus dans le *Correspondant*¹⁰⁰, comme dans le succès décroissant des volets successifs de sa trilogie. Que Gratry ait surtout subsisté dans la mémoire catholique comme l'auteur des *Sources*, et pas de la trilogie, est également révélateur. Lui-même a pratiquement cessé de faire de la philosophie après 1857-1858, hormis par quelques ajouts et corrections dans les rééditions de ses ouvrages. « Je ne veux plus, écrivait-il à la fin de *Connaissance de l'âme*, m'occuper [désormais] que de morale et de religion. »¹⁰¹ Les raisons de cet adieu relativement précoce à la philosophie spéculative mériteraient d'être approfondies mais déjà dans *Connaissance de Dieu*, il témoignait de certains scrupules annonciateurs de ses engagements ultérieurs, sociaux et pacifistes :

99. Michel LAGRÉE parlait, pour la même époque, à propos du rapport à la technologie, d'un « saint-simonisme catholique » (*La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Paris, Fayard, 1999, p. 45).

100. Charles LENORMANT, « Bibliographie française », *Le Correspondant* 41/1 (1857), p. 182-183.

101. A. GRATRY, *Connaissance de l'âme*, t. 2, *op. cit.*, p. 5.

« Pourquoi ces subtiles recherches, qui n'intéressent pas ceux qui souffrent, ni surtout ceux qui meurent ? »¹⁰²

Plus largement, cette répétition au XIX^e siècle d'un même scénario – à savoir l'espoir de voir advenir enfin le champion intellectuel qui triompherait des objections de l'incrédulité contemporaine tout en donnant du christianisme une présentation conforme aux attentes de l'époque, espoir généralement suivi, à plus ou moins brève échéance, d'une phase de désenchantement et de déception –, donne à l'histoire intellectuelle du catholicisme du temps, jusque dans ses aspects cyclothymiques, une dimension messianique latente qui n'est peut-être pas totalement étrangère à la restauration thomiste promue par l'encyclique *Aeterni patris* (1879) de Léon XIII. En définitive, en effet, c'est faute d'avoir vu émerger ce « saint Thomas d'Aquin du XIX^e siècle », prophétisé par Joseph de Maistre¹⁰³ et encore attendu par Gratry, que l'Église devra se résoudre à ressusciter l'ancien, en tablant sur le fait que, tel quel ou moyennant réinterprétations et développements, il pourrait rendre les mêmes services.

La seconde remarque concerne l'importance de l'œuvre de Gratry. L'historien n'est pas habilité à distribuer les bons et les mauvais points philosophiques, ni, à plus forte raison, à ranger les philosophes par ordre d'importance. Sa bibliographie, par la très grande relativité des jugements de ce type qu'elle comporte, suffirait à elle seule à l'en dissuader. Que l'on compare, par exemple, la très haute idée que s'en faisait Louis Foucher dans *La Philosophie catholique au XIX^e siècle* (1955) avec la thèse, restée inédite, de Jacques Gougou sur *Gratry apologiste* (1968), qui concluait, au contraire, à la pauvreté relative d'une philosophie affective et apologétique, valable tout au plus comme symptôme de l'époque¹⁰⁴.

Sans prétendre trancher le débat sur le fond, même si, en l'occurrence, le jugement de Foucher nous paraît mieux fondé que celui de Gougou, il faudrait certainement commencer par faire des distinctions. La partie la plus manifestement caduque de la pensée de Gratry est celle qui concerne son projet encyclopédique de « science comparée », jamais abandonné mais toujours déçu. Il était censé illustrer la fécondité intellectuelle toujours renaissante du christianisme et mettre un terme à la crise collective de la foi ouverte par le XVIII^e siècle, mais il s'est heurté aux limites de tout concordisme. Déjà en son temps, ces prétentions

102. A. GRATRY, *Connaissance de Dieu*, t. 1, Paris, Douniol/Lecoffre, 1854, p. XVI.

103. Notamment dans le onzième entretien, rédigé en 1820, des *Soirées de Saint-Petersbourg*, paru en 1821, dont Gratry fut un fervent lecteur. Voir Joseph DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*, dans *Œuvres*, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 2007, p. 765.

104. J. GOUGOU, *Gratry apologiste*, *op. cit.*, p. 226-234.

avaient paru excessives à beaucoup et cette perplexité n'avait pas été étrangère au moindre succès du troisième volet de la trilogie (*Connaissance de l'âme*) où le trait était le plus accentué. On peut le rapprocher, de ce point de vue, d'autres entreprises du même genre qui ont marqué le champ de la pensée catholique (notamment les différentes moutures de la « science catholique » mennaisienne¹⁰⁵) ou profane (comme la *Revue encyclopédique* des deux anciens saint-simoniens, Jean Reynaud et Pierre Leroux).

On n'en dira pas nécessairement autant de sa pensée philosophique, en dépit de ses défauts d'érudition et de ses défaillances techniques déjà signalés par certains de ses contemporains. Il « raisonne » peut-être moins que d'autres, disait le baron d'Eckstein, mais il « pense » davantage. Par deux de ses aspects au moins, elle nous paraît conserver pour le lecteur d'aujourd'hui un réel pouvoir de suggestion. Le premier concerne sa réflexion sur la « philosophie chrétienne » et les rapports entre philosophie et théologie, débat qui rebondira dans l'entre-deux-guerres en France mais qui a connu, avant Vatican I et la « renaissance thomiste », toute une préhistoire pleine d'intérêt sur laquelle Louis Foucher et Étienne Gilson¹⁰⁶ avaient, en leur temps, déjà attiré l'attention. Le second porte sur son anthropologie philosophique, ses réflexions sur la « vie », la sensibilité, l'intelligence du désir, etc., toutes choses qui rendent encore aujourd'hui un son souvent très moderne. Elles font penser, *mutatis mutandis*, tantôt à la psychanalyse (notamment par son insistance sur tout ce qu'il appelait le domaine de l'« implicite » dans l'esprit), tantôt, *via* une commune admiration pour Maine de Biran, à certaines formes de phénoménologie chrétienne contemporaines comme celle de Michel Henry.

105. Voir Claude LANGLOIS et François LAPLANCHE (dir.), *La Science catholique. L'Encyclopédie théologique de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

106. É. GILSON, « Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne », dans *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1943, p. 413-440.

RÉSUMÉ. — Penser le christianisme au XIX^e siècle. L'éclectisme mystique d'Alphonse Gratry (1805-1872). Par G. CUCHET.

Alphonse Gratry (1805-1872) est une des figures marquantes du monde intellectuel catholique du XIX^e siècle. Il est aujourd'hui bien oublié mais il est à l'origine d'une œuvre originale et suggestive qu'on a beaucoup lue parmi les catholiques français jusque dans l'entre-deux-guerres. Polytechnicien et philosophe, il est à l'origine, dans le domaine de la pensée catholique, d'une lignée de penseurs indépendants du thomisme, illustrée notamment par Léon Ollé-Laprune, Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière. L'article revient sur son œuvre philosophique, publiée pour l'essentiel sous le Second Empire, en s'attachant à présenter successivement l'homme et l'auteur, les grands axes de sa doctrine et sa réception dans l'Europe de la seconde moitié du XIX^e siècle.

MOTS-CLEFS : Gratry – philosophie – Second Empire – Vatican I – mystique – catholicisme libéral – Hegel.

ABSTRACT. — Examining Christianity in the XIXth century. The mystical eclectism of Alphonse Gratry (1805-1872). By G. CUCHET.

Alphonse Gratry (1805-1872) is one of the most prominent Catholic intellectuals of the XIXth century. He has long been ignored in spite of having produced an original and evocative body of work which was very popular among French Catholics until the interwar period. A philosopher and graduate of the École Polytechnique, he spawned within the Catholic school of thought a line of independent Thomistic thinkers, namely Léon Ollé-Laprune, Maurice Blondel and Lucien Laberthonnière. This article delves into his philosophical œuvre, published for the most part under the Second Empire, and aims to present first the man and author, then the primary tenets of his doctrine and finally its reception in Europe throughout the second half of the XIXth century.

KEYWORDS : Gratry – philosophy – Second Empire – Vatican I – mysticism – liberal – Catholicism – Hegel.

