Florian Michel

La pensée catholique en Amérique du Nord

Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)

desclée de brouwer

Pages d'histoire – Essai

LA PENSÉE CATHOLIQUE EN AMÉRIQUE DU NORD

Florian Michel

LA PENSÉE CATHOLIQUE EN AMÉRIQUE DU NORD

Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)

Préface de John T. McGreevy

Desclée de Brouwer

Photographie en couverture : 25 avril 1958, cérémonie de remise de doctorat *honoris causa* à Maritain, à Albany, État de New York, lors de la 89e convocation du « Board of Regents of the University of the State of New York ». De gauche à droite : l'ancien Président Harry S. Truman, le chancelier des universités de New York John Brosnan, Jacques Maritain et le gouverneur de l'État de New York Averell Harriman.

© Desclée de Brouwer, 2010
ISBN 978-2-220-06185-6
ISBN pdf 9782220086262

Préface

Que le catholicisme soit l'institution la plus mondiale et la plus multilingue est parfois sous-estimé par les catholiques eux-mêmes, qui, de manière compréhensible, concentrent leur attention sur les circonstances et les enjeux locaux de leur Église. Ce qui est moins pardonnable, c'est que les historiens du catholicisme se soient assez souvent cantonnés dans une approche de l'histoire contemporaine dominée par la naissance et le développement de leurs propres États nations. Heureusement, cette situation est en train d'évoluer. L'histoire du catholicisme aux États-Unis, par exemple, commence désormais à être décrite comme le fruit d'un échange transnational, à travers les mers et les océans, et à l'échelle du continent américain également, sur le plan des idées, des objets de dévotion, des ethnies ou des questions politiques[1].

1. Voir, par exemple, en anglais : Peter R. D'AGOSTINO, *Rome in America : Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*, Chapel Hill, 2004 ; John T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom : A History*, New York, 2003 ; Gerald MCKEVITT, *Brokers of Culture : Italian Jesuits in the American West, 1848-1919*, Stanford, 2007 ; Timothy MATOVINA, *Guadalupe and her Faithful : Latino Catholics in San Antonio from Colonial Origins to the Present*, Baltimore, 2005 ; Thomas A. TWEED, *Our Lady of the Exile : Diasporic Religion at a Cuban Shrine in Miami*, New York, 1998. En français, Tangi VILLERBU, « Faire l'histoire catholique de l'Ouest américain au XIXe siècle : une terre de missions à réévaluer », *Revue d'histoire ecclésiastique,* n° 101, 2006, p. 117-142. En allemand, Michael HOCHGESCHWENDER, *Wahrheit, Einheit, Ordnung : Die Sklavenfrage und der amerikanische Katholizismus 1835-1870*, Paderborn, 2006. En italien, Matteo SANFILIPPO, *L'Affermazione del Cattolicesimo nel Nord-America : Elite Emigranti e Chiesa Cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, 2003.

La magnifique étude de Florian Michel sur le déplacement et la traduction – linguistique, culturelle et politique – du thomisme européen dans le contexte de l'Amérique du Nord est dorénavant un modèle du genre. Les historiens du catholicisme avaient vaguement compris que la philosophie thomiste avait cheminé depuis l'Europe vers les États-Unis et le Canada dans les premières décennies du XXe siècle. Les historiens qui ne portent aucun intérêt particulier pour le catholicisme ignoraient totalement le fait lui-même. Les deux historiographies pourront profiter des travaux de Florian Michel. L'échange culturel que traite l'ouvrage a en effet fortement façonné la vie intellectuelle catholique nord-américaine et, ce faisant, a suscité un plus large débat intellectuel entre les deux rives de l'Atlantique. L'histoire religieuse et culturelle touche ici à l'histoire des relations internationales. La prose élégante et pleine d'esprit de Florian Michel retrace les va-et-vient de Jacques Maritain, alors qu'il sillonne l'Amérique du Nord et y donne des conférences pendant les années 1930 et 1940; elle décrit aussi les allées et venues d'Étienne Gilson au moment de la fondation du Pontifical Institute of Mediaeval Studies à Toronto, ainsi que celles de leurs disciples et amis, lorsqu'ils lancent l'Institut d'études médiévales à l'université de Notre Dame, ou lorsque le dominicain Marie-Dominique Chenu et son entourage mettent sur pied le centre de médiévisme catholique à Montréal et Ottawa. Les recherches archivistiques de Florian Michel – au Canada, aux États-Unis, à Rome et en France – sont tout simplement sans précédent, et lui permettent de définir les modalités de cet échange intellectuel de manière à la fois minutieuse et éclairante.

Un des enjeux de l'étude est de savoir si l'on peut conclure à l'américanisation du thomisme. Gilson n'a jamais entièrement abandonné la France et fut admis à l'Académie française en 1946. Cependant, il avait reçu un accueil très chaleureux à Harvard au milieu des années 1920 et son travail sur la philosophie médiévale a renforcé l'intérêt des Américains pour la période médiévale au début du XXe siècle. Maritain a exercé une très forte influence dans des lieux aussi divers que l'Organisation des Nations unies, où il joue un rôle important lors de la Déclaration des droits de l'homme de 1947, en Amérique du Sud, où les partis chrétiens-démocrates le tiennent pour un père fondateur, et aux États-Unis et au Canada, où il devient une inspiration et un modèle pour toute une génération

d'intellectuels catholiques. La tentation que quelques thomistes européens ont pu éprouver pour le fascisme et les régimes autoritaires durant les années 1930 effraya Maritain et ses amis. Ils ont alors formulé l'espoir de raviver le mouvement en transplantant le thomisme au sein de la plus grande démocratie du monde. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, alors que Sartre et ses disciples dominent le débat philosophique en France, laissant peu de place aux alternatives catholiques, les thomistes français espéraient que les Américains, catholiques ou non, s'avéreraient inhabituellement réceptifs à leurs problématiques philosophiques et politiques. « Et qui sait ? confiait Maritain en 1938 à son ami et coexilé, le philosophe Yves Simon, le thomisme vivant prendra peut-être plus facilement là-bas [aux États-Unis] que sur notre sol desséché[2]. »

À l'exception de la « bataille de Chicago », les thomistes n'ont eu qu'un impact modeste sur la communauté philosophique américaine en général[3]. Ils ont, néanmoins, renforcé l'européanisation de la vie intellectuelle américaine. Que des exilés européens comme Albert Einstein ou Mies Van der Rohe aient fortement façonné la pensée américaine au milieu du XXe siècle, cela était bien connu. Mais la venue des thomistes amena également des débats européens au sein de la sphère américaine. Pendant les premières années du XXe siècle, les débats catholiques autour du modernisme avaient été fortement influencés par la réception européenne de l'œuvre de Henry James[4]. Par ailleurs, dans l'entre-deux-guerres, les migrants et les exilés catholiques européens ont introduit, depuis Paris, Munich, Bruxelles ou Barcelone, des débats très intenses sur les questions politico-religieuses en des lieux aussi inattendus que South Bend, Indiana, où se situe l'université de Notre Dame, ou encore Milwaukee, foyer de Marquette University dans l'État du Wisconsin, ainsi que dans d'autres universités catholiques locales.

La vaste correspondance que Maritain a pu entretenir avec des dizaines de connaissances européennes et sud-américaines pendant son séjour américain, ainsi qu'avec ses amis américains alors qu'il

2. Lettre de Jacques Maritain à Yves Simon, début juin 1938, in Florian MICHEL (éd.), *Correspondance Jacques Maritain – Yves Simon, 1927-1940, Les années françaises*, tome 1, Tours, CLD, 2008, p. 327.

3. Bruce KUKLICK, *A History of Philosophy in America, 1720-2000,* Oxford, 2001.

4. David SCHULTENOVER, *The Reception of Pragmatism in France and the Rise of Roman Catholic Modernism, 1890-1914*, Washington, 2009.

était ambassadeur auprès du Vatican à la fin des années 1940, puis après son retour en France, révèle ce lien étroit entre les deux continents. Au cours de ses visites à l'université de Chicago, sa profonde amitié pour Robert Maynard Hutchins lui a ouvert les portes des universités d'élite. Mais même à Chicago, les philosophes pragmatiques ont voulu écarter Maritain en tant que défenseur d'une « institution autoritaire ». Certains exilés européens du corps enseignant, tel Alexandre Koyré, ont fait écho de la polémique européenne en rendant le catholicisme responsable du fascisme européen. D'autres, Leo Strauss en particulier, ont manifesté en revanche une relative sympathie pour la version catholique de la tradition du droit naturel.

Le réseau thomiste ne s'est perpétué avec la même vigueur ni en Europe, ni aux États-Unis. Plus que tout autre événement, le deuxième concile de Vatican a détrôné le thomisme de son statut de système philosophique catholique par excellence, même si les thomistes jouent un rôle crucial dans la préparation du Concile et même s'ils sont visibles lors des grands moments et dans les textes officiels du Concile. Chenu participe de près à la rédaction du document conciliaire, *Gaudium et Spes* (1965), qui trace une nouvelle voie pour les relations du catholicisme avec les États nations démocratiques. Le pape Paul VI a rendu hommage à Maritain, un ami de longue date, à la fin du Concile, mais, en ces années, la nouvelle génération d'intellectuels catholiques avait commencé à s'éloigner du cadre de pensée proposé par le milieu Maritain. Florian Michel propose une image saisissante du nouveau paysage intellectuel dans l'Église après le Concile : Jacques Maritain et Thomas Merton en train d'écouter des disques de Bob Dylan tout en buvant du bourbon dans les bois de l'abbaye de Gethsemani dans le Kentucky…

Néanmoins, accentuer le caractère incertain des surlendemains de la renaissance thomiste aurait pour conséquence de ne pas comprendre le récit de Florian Michel. Son ouvrage est un exploit précisément parce que Florian Michel parvient à saisir ce moment particulier de la vie intellectuelle catholique dans le deuxième tiers du XXe siècle. Il faut le lire et s'immerger dans ce milieu catholique vivant mais pour ainsi dire oublié, qui, dans la longue durée, a eu une influence décisive sur la lutte des catholiques qui cherchaient à introduire les notions de la démocratie, des droits de l'homme et de

la liberté religieuse dans un vocabulaire institutionnel et théologique méfiant à l'égard de la modernité. Ce combat est encore inachevé, ce qui fait résonner l'œuvre de Florian Michel de manière étonnamment actuelle avec notre propre lutte.

John T. McGreevy,
Doyen du Collège des Arts et des Lettres
de l'University of Notre Dame.

« Pourquoi faut-il que j'aime Chicago et New York, et qu'on me demande là pour y parler anglais, moi qui parle le latin scolastique de la Montagne Sainte-Geneviève ? Ce sont des villes bien émouvantes en tout cas, et les Français qui se moquent de l'Amérique sont bien vains. »
Lettre de J. Maritain à J. Cocteau, 7 novembre 1934,
in *CJM*, n° 21, p. 37.

« Il n'y a pas plus d'historiens que de savants impassibles. Ce qui importe, c'est de savoir si la passion qui meut un historien est de nature telle qu'elle l'incite à l'étude des faits ou qu'elle l'empêche au contraire de les apercevoir. »
É. Gilson, *Une heure avec…*, Paris, NRF, 1925.

« Il n'est pas de lieu au monde où la philosophie chrétienne réponde à un plus grand besoin et où elle trouve de meilleures chances qu'en Amérique. »
J. Maritain, 1958 (*Œuvres complètes*, vol. X, p. 918).

Introduction

Translation et américanisation du renouveau thomiste

« C'est étrange tout ça – écrivait Jacques Maritain au retour d'un voyage en Amérique du Nord à l'un de ses élèves qui était alors à Québec – quand on pense au mystère de saint Thomas qui est là-dessous. Veut-il émigrer en Amérique[1] ? » Ce livre se propose de répondre à cette curieuse question : Thomas d'Aquin voulut-il émigrer en Amérique du Nord ? Et si oui, obtint-il son visa ? Pour répondre à cette question, un peu étonnante sans doute de prime abord, il faudra comprendre la naissance et le fonctionnement d'un réseau d'intellectuels catholiques francophones en Amérique du Nord entre le milieu des années 1920 et le deuxième concile de Vatican, et il faudra essayer d'en mesurer l'influence sur la vie culturelle nord-américaine.

S'agit-il d'un nouveau livre sur un sentier battu ? Le regain d'intérêt pour la philosophie de Thomas d'Aquin, du pape Léon XIII et de son encyclique *Aeterni Patris* (1879) jusqu'aux années 1960, n'est sans doute pas la page la plus originale de l'histoire de la pensée catholique contemporaine[2]. L'intuition nouvelle est que le renouveau thomiste européen rencontra un succès inattendu en Amérique

1. Lettre de J. Maritain à Jacques de Monléon, 22 octobre 1936, Archives privées de Monléon, Neuilly.

2. Sur le renouveau thomiste en Europe, la bibliographie est vaste : on peut lire S.-T. Bonino, o.p. (dir.), *Saint Thomas au XXe siècle,* Paris, Saint-Paul, 1995 ; G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes,* Paris, Cerf, 1996 ; Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté,* Paris, DDB, 1998.

du Nord à partir de l'entre-deux-guerres, que cette improbable rencontre de Thomas d'Aquin et du Nouveau Continent fut riche de conséquences, tant pour le monde intellectuel nord-américain que pour le thomisme européen lui-même. Nous verrons qu'il s'agit dans un premier temps d'un simple transfert culturel, en ce sens que les diverses lignes du thomisme – celles d'Étienne Gilson, de Jacques Maritain, du couvent dominicain du Saulchoir en Belgique, de l'université de Louvain – sont introduites sans mutation en Amérique du Nord, mais que dans un deuxième temps ces lignes « s'américanisent », au sens où l'on voit le surgissement de thomistes et de problématiques propres au contexte américain.

L'enjeu premier serait donc de savoir si l'on peut souscrire au jugement de Jacques Maritain lorsqu'il évoquait la possible *translation* du centre de gravité des études thomistes de l'Europe vers l'Amérique du Nord :

> « Il y a dans le Nouveau Monde quelques centres actifs dans lesquels la doctrine de saint Thomas est scrutée par des étudiants et des chercheurs passionnés, à tel point qu'il est possible que le gros des études thomistes se déplace un jour du vieux au Nouveau Monde. En premier lieu il y a l'Institut d'études médiévales à Toronto. Il y a aussi les grandes universités catholiques de ce pays, Washington, Saint Louis, Notre Dame, Marquette, Georgetown, et Fordham University. […] Mais les universités laïques ont aussi été contaminées[3]. »

Le terme français « translation » n'est pas très heureux. L'historiographie lui préfère la notion de transfert, qui débouche sur celle d'« histoire croisée »[4]. « Translation » semble signifier que ce qui était *ici* est maintenant *là*, et disparaît en conséquence de son lieu d'origine. Appliqué au thomisme, il ne convainc guère : le thomisme fut introduit en Amérique du Nord, mais ne disparaît pas de l'horizon intellectuel européen. Le terme « translation », avec le sens de transmission, renvoie au latin *translatio*, terme maintes fois employé

3. J. Maritain, « À mes amis de New York », 1943, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires, Fribourg, Éditions Saint-Paul, Paris, vol. VIII, p. 799-800.

4. Sur ce thème, voir la mise au point de Michael Werner et Bénédicte Zimmermann, « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », *Annales*, janvier-février 2003, p. 7-36. Pour les relations entre l'Amérique et l'Europe, voir Laurier Turgeon, Denys Delâge, Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe (XVIe-XXe siècles)*, Québec, PUL, 1996.

pour caractériser le mouvement d'échange culturel entre l'Europe et le Nouveau Monde. « Il semble qu'aucune civilisation ne soit plus loin de notre moyen âge occidental que celle toute trépidante et mécanisée des États-Unis. C'est une erreur. [...] Le *De translatione studii* [...] se prolonge vers l'Ouest dans le sens de la marche apparente du soleil », écrivait ainsi Gustave Cohen, l'auteur de *La Grande Clarté du Moyen Âge*, à propos du progrès des études médiévales aux États-Unis[5].

Le terme latin présente aussi un intérêt pour sa proximité avec l'anglais. Thomas d'Aquin fut-il translaté, *translated,* traduit en Amérique du Nord ? Ce n'est pas là un jeu étymologique sur deux mots de la même famille ; le terme latin *translatio* a donné le terme anglais *translation* par un mécanisme que Peter Burke a mis en évidence pour la Renaissance européenne en recourant à l'adage médiéval qui signifie que « tout ce qui se reçoit est reçu à la manière de celui qui reçoit » : en clair, ce qui est transmis change au cours de la transmission ; tout transfert culturel suppose traduction ; toute diffusion suppose un « filtre » – puisque le récepteur reçoit « selon son mode » – et sous-tend une « réception créatrice[6] ».

Tel est le deuxième aspect de notre travail, qui sera de voir ce qui est reçu en Amérique du renouveau thomiste, et ce qui passe de la culture américaine sur les thomistes européens eux-mêmes. Il faudra voir si l'on peut conclure à une « américanisation » du thomisme, comme une conséquence directe de ce qu'Yves Simon, disciple de Jacques Maritain, appelait son « expérience transatlantique » : « Je lis beaucoup, et je ressens vivement les bienfaits intellectuels de mon expérience transatlantique : en changeant de cadre et de langue, j'ai déjà en ces cinq mois énormément appris[7]. » Maritain invitait lui aussi à scruter cette piste de la métamorphose philosophique du thomisme du fait de son inculturation outre-océan :

> « Cette œuvre – celle des philosophes américains – dépend encore largement, sans doute, des divers courants intellectuels qui ont vu le jour à l'étranger et particulièrement en Europe ; elle n'en est pas moins une œuvre authentiquement créatrice. Car elle soumet un

5. Gustave Cohen, « Progrès des études médiévales aux États-Unis », *Revue du Moyen Âge latin*, Lyon, 1945, p. 91.

6. Peter Burke, *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000, p. 14-18.

7. Lettre d'Y. Simon à J. Maritain, 31 janvier 1939, Archives Maritain [AM].

> ensemble de matériaux philosophiques d'une étendue considérable à un travail d'essayage, d'épreuve, de révision et de refonte en fonction de la situation morale et culturelle américaine, de manière à élaborer finalement tout cela en doctrines originales[8]. »

Creusant dans cette double direction, celle de la réception de l'Amérique par le thomisme, et celle de la réception du thomisme par l'Amérique, il est sûr que nous irons à l'encontre d'un certain nombre de préjugés qui veulent que le thomisme « n'a pas vocation de s'ouvrir au dialogue avec la culture moderne[9] » – malentendus que Maritain n'a de cesse pourtant de tenter de lever : « Le thomisme est une philosophie vivante, qui ne cessera jamais de se développer dans le temps[10]. »

À l'arrière-plan, les enjeux de cette recherche sont cependant plus nombreux : il en va de l'histoire de la pensée catholique, renouvelée par cette « seconde chance américaine » ; mais il en va aussi de l'histoire de penseurs catholiques français, dont il faudra retracer le « moment américain ». Il en va encore de l'histoire de l'Église catholique en Amérique du Nord, qui, à en croire la romancière Flannery O'Connor, se souciait alors davantage de « l'installation du chauffage central dans les lieux saints[11] » que de profonde spéculation et qui cependant chercha à construire son identité intellectuelle à partir des années 1920, afin de nourrir la sous-culture du petit peuple de lettrés catholiques et de rivaliser avec la culture protestante, le tout dans un mouvement de montée en puissance, d'affirmation identitaire et de romanisation de la hiérarchie. Il en va aussi de l'histoire de ces institutions fondées ou visitées par nos philosophes, qui, nées dans l'entre-deux-guerres à des fins ecclésiales, se retrouvent prises, secouées et absorbées dans un mouvement de sécularisation quelques décennies plus tard.

Au-delà de l'histoire religieuse, il en va donc de l'histoire de l'Université nord-américaine, intéressée par ce trait de la philosophie européenne et sollicitée par le milieu catholique, dans un mouvement d'européanisation et de réaction contre la philosophie que

8. J. Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, Paris, Fayard, 1958, *O.C.*, vol. X, p. 823.
9. Isabelle Richet, *La Religion aux États-Unis*, Paris, PUF, 2001, p. 47-48.
10. J. Maritain, *O.C.*, vol. X, p. 1175.
11. Flannery O'Connor, *L'Habitude d'être*, Paris, Gallimard, 1984, p. 172-173.

l'on appelle alors américaine, celle des utilitaristes, des pragmatistes et autres empiristes. Il y a là du reste un phénomène caractéristique de l'histoire de la philosophie au XXe siècle, tenant aux lois de cette université qui à l'innovation préfère souvent la renommée : l'introduction du thomisme en Amérique du Nord est un exemple supplémentaire de cette « fuite » outre-océan de l'intelligence continentale, avec pour conséquence, entre autres, le sentiment de « déjà-vu » que déplorait au début des années 1960 le Roumain Mircea Eliade :

> « Pourquoi je ne parle pas plus souvent des Américains dans ces cahiers ? [...] Parce que leur intelligence est banale ; ils imitent Saint-Germain-des-Prés d'il y a dix ou douze ans. Pour bien les connaître et les comprendre il faut se rappeler ce qui se passait et ce qui se pensait à Paris vers 1947-1948[12]. »

Il en va enfin de l'explication d'une double page de l'histoire de la pensée catholique en Europe, à deux moments distincts de son histoire : lors du départ d'Europe, entre les années 1920 et 1930, il faudra voir les raisons de la venue outre-Atlantique des philosophes thomistes ; puis dans les années 1950 et 1960, nous apercevrons un phénomène de retour, de retransfert, vers l'Europe de ce qui a été façonné en Amérique, avec la traduction en français d'ouvrages américains de Jacques Maritain et d'Étienne Gilson par exemple[13], ou lors de la création d'institutions conçues sur le modèle des fondations américaines des années 1920 et 1930, à Paris ou à Louvain. En un sens, tout cela donne à penser que l'Europe risque d'avoir une intelligence tronquée d'elle-même si elle ne prend pas la mesure de son expérience transatlantique[14].

12. Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal 1, 1945-1969*, Paris, Gallimard, p. 381.

13. Une part de l'œuvre de J. Maritain et d'É. Gilson fut ainsi traduite de l'anglais vers le français. *Man and the State* (1951), *Reflections on America* (1958) de J. Maritain, ou *The Unity of Philosophical Experience* d'É. Gilson (1937) illustrent le phénomène.

14. Le risque fut mesuré, et ce constat a donné naissance à un filon historiographique : voir par exemple Catherine Collomp et Mario Menéndez (dir.), *Exilés et réfugiés politiques aux États-Unis, 1789-2000*, Paris, CNRS Éditions, 2003 ; Emmanuelle Loyer, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, Paris, Grasset, 2005.

Philosophie américaine/pensée catholique : Maritain contre Dewey ?

La toile de fond de cette histoire aura donc de nombreuses couleurs – à la fois européenne et américaine, personnelle et institutionnelle, religieuse et culturelle. Sur ce dernier aspect, il importe de souligner la position marginale, contre-culturelle en un sens, de la pensée catholique en Amérique.

En une synchronie non-significative, l'année de la publication de *Lolita* de Nabokov, 1955, qui fut aussi celle de la mort de James Dean, fut celle de la première traduction anglaise de la *Grande Logique* d'un disciple de Thomas d'Aquin – « an epoch-making event » comme le suggérait non sans autodérision Yves Simon[15]. L'année de la sortie des *Réflexions sur l'Amérique* (1958) où Maritain livrait une vision spirituelle de l'Amérique fut aussi celle de *La Société d'abondance* de John Galbraith. Les exemples de décalage ne manquent pas.

À la mi-juillet de 1951, Maritain est ainsi invité par l'université Harvard à participer à un colloque consacré à la crise de la culture actuelle. Ce jour-là, son intervention ne manque pas d'audace : dans un des temples de l'intelligence américaine, où planaient encore les mânes de William James (1842-1910) et de ses amis pragmatistes[16], Maritain médite sur l'impact du pragmatisme, qui conduit immanquablement, explique-t-il, à un rétrécissement de la pensée, à un déni de l'intelligence et à un désarmement de la liberté. Après ce grave diagnostic, Maritain rassure cependant son auditoire harvardien : le pragmatisme n'est pas, écrit-il, « la philosophie nationale américaine », car « il n'y a pas de philosophie nationale » ; et Maritain de suggérer alors un remède « révolutionnaire » : « Puis-je me permettre de dire qu'à mon avis votre Guerre d'Indépendance n'est pas encore finie ? Elle s'achèvera quand vous aurez réussi à vous affranchir de l'héritage de l'empirisme britannique[17]. »

C'est sur ce point que la pensée catholique en Amérique pouvait donner sa mesure : dans une nouvelle bataille entre l'être et l'avoir,

15. Lettre d'Y. Simon au P. Leo Ward, 24 février 1955, UNDA. Il s'agit de *The Material Logic of John of Saint Thomas. Basic Treatises*, UCP, 1955, avec une préface de J. Maritain, reproduite dans J. Maritain, *O.C.*, vol. X, p. 1172-1180.

16. Sur William James et le pragmatisme de l'« école de Harvard », on peut lire Jean Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Alcan, 1920 (rééd : 2005) ; *Vers le concret. Étude d'histoire de la philosophie contemporaine, William James, Alfred Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 1932 (rééd : 2004).

17. J. Maritain, « L'impact de l'empirisme sur la culture », *O.C.*, vol. XI, p. 66.

dans une nouvelle lutte de « Peter », le monde de Pierre, contre « Pan », le monde séculier, il s'agissait pour les thomistes de proposer un chemin de traverse, autre que « la grande route bruyante et large du pragmatisme, qui entre ses talus couverts de fleurs artificielles, conduit au bord du désespoir », pour reprendre l'image du cistercien américain Thomas Merton[18]. « Quant à John Dewey, écrivait-on à Maritain, il est votre Antéchrist, vos antipodes[19]. »

La question de la place du thomisme au sein du panorama philosophique anglo-saxon, et au-delà celle du décalage de l'intelligence catholique par rapport au *mainstream* culturel, se trouve ainsi posée. Le thomisme fut-il un coup de scalpel dans le lard de la philosophie américaine ? un coup de canif ? un coup de *bluff ?* Fut-il digne de « sermons de capucins » comme on le laisse entendre parfois[20] ? Ou était-ce une alternative durable et solide ?

Lors du colloque qui se tient à Harvard en 1951, Maritain a une longue conversation avec un auteur américain du nom de Sidney Hook (1902-1989), « naturaliste confirmé[21] », élève de John Dewey (1859-1952), professeur de philosophie à la New York University :

> « Bonne conversation avec Sidney Hook, note-t-il dans son carnet. Il s'étonne des Parisiens, de l'attitude des philosophes à mon égard. Ils lui ont dit avec irritation quand il est allé en France l'an dernier que j'étais peut-être un grand philosophe pour l'Amérique, mais pas pour la France[22]. »

Maritain était alors l'hôte d'une prestigieuse tribune américaine et jouissait encore de son statut de professeur à Princeton. Curieux contraste entre cette Amérique, où Maritain fut reçu avec grande considération, et la France, où il peina toujours à convaincre les milieux universitaires de sa simple bonne foi philosophique.

Le philosophe français Jean Wahl (1888-1974), grand promoteur de la « philosophie américaine » en France, serait sans doute un bon exemple de ces Français dont s'était étonné Sidney Hook. Dans la

18. Thomas Merton, *La Nuit privée d'étoiles*, Paris, Albin Michel, 1951 (rééd : 1994), p. 186.
19. Lettre de Fr. W. Foerster à J. Maritain, 10 février 1942, AM, tr.
20. Ludwig Marcuse, *La Philosophie américaine*, Paris, Gallimard, 1967, p. 278.
21. Sidney Hook, *Out of Step. An Unquiet Life in the 20th Century*, New York, Harper and Row, 1987, p. 352, tr.
22. J. Maritain, Carnet, 16 juillet 1951, AM.

préface d'un ouvrage sur la philosophie américaine, Jean Wahl n'ironisait-il pas sur l'attrait de la pensée thomiste en Amérique du Nord ? Il n'y avait alors « rien de plus étonnant, rien de plus émouvant » selon lui que le fait de voir exposées les vues thomistes sur le réel, sur l'âme et sur l'éternité devant des milliers de personnes à l'université de Chicago au milieu des années 1950[23]. Gérard Deledalle, l'auteur de l'ouvrage préfacé par Jean Wahl, concluait son parcours de la philosophie américaine dans le même sens :

> « Parvenu au terme de notre travail, il nous semble possible d'affirmer que la philosophie américaine proprement dite, s'inspirant des conceptions évolutionnistes de Darwin, s'est développée à contre-courant de la tradition philosophique européenne. Nous disons : la philosophie *américaine*, car aussi importante que puisse être la place à réserver au thomisme en Amérique, nous ne pouvons pas tenir compte du thomisme qui n'est pas une philosophie américaine, mais la philosophie catholique romaine, parfaite philosophie de la culture théologique du moyen âge dans laquelle sont nés les dogmes que professe l'Église catholique, mais très éloignée de la science moderne en son esprit, quoi qu'en pense Jacques Maritain[24]. »

Au commencement de notre travail, il semble légitime de remettre en cause la justesse de cette position. Si en effet l'on pensait avec l'auteur de ce livre que « la philosophie américaine s'est développée à contre-courant de la tradition philosophique européenne » et qu'aux États-Unis « nous ne pouvons pas tenir compte du thomisme », une étude sur le renouveau thomiste en Amérique du Nord serait tout à fait vaine. Par bonheur cependant, l'intelligence de la notion de « philosophie américaine » n'est plus guère semblable aujourd'hui à celle que Gérard Deledalle proposait il y a plus de cinquante ans. L'historiographie contemporaine invite à reconsidérer la question. À propos du Cercle de Vienne, Sandra Laugier développait ainsi une approche dont la problématique inspire la nôtre. Elle identifiait trois moments dans l'histoire de ce cercle : le voyage d'un étudiant américain dans l'Autriche de la première moitié des années 1930 ; puis la venue aux États-Unis des principales figures du Cercle de Vienne, avec notamment l'arrivée de

23. Gérard Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, PUF, 1954, préfacé par J. Wahl. La citation est p. VIII.

24. *Ibid.*, p. 178.

Rudolf Carnap à l'université de Chicago en 1935-1936 ; puis troisième et dernier moment : « la transformation des idées du Cercle de Vienne », qui est en fait, selon Sandra Laugier, une américanisation, au sens d'une traduction et d'une absorption par le contexte américain, au point qu'on en refoule les origines[25]. Pour Sandra Laugier, dire que la philosophie américaine s'est développée à contre-courant de la philosophie européenne est le contraire de l'évidence.

Malgré la puissance polémique du thomisme à l'égard de la culture américaine, sa trajectoire outre-Atlantique fut-elle comparable à celle du Cercle de Vienne ? Nous ne désirons pas nous aventurer trop avant sur les sentiers de l'histoire de la philosophie. Il faudra bien sûr préciser ce nœud entre thomisme et philosophie américaine ; mais ce livre entend surtout retracer, sur le plan plus largement culturel, l'histoire d'intellectuels : « J'aime l'Amérique, écrivait Maritain, et je pense qu'elle est, avec la France, le seul pays où je puisse vivre. […] Je voudrais servir la culture américaine et la pensée de ce pays[26]. » Entre thomistes et philosophes américains, il y eut des oppositions frontales, mais il y eut aussi des rencontres, comme celles de Jacques Maritain et de Sidney Hook, d'Étienne Gilson et d'Alfred Whitehead et John Dewey, d'Yves Simon et de Friedrich von Hayek et Rudolf Carnap ; il y eut des appels aux armes, comme celui que lançait Jacques Maritain sur le campus de Harvard en 1951, et il y eut des surprises, à Chicago notamment, où – n'en déplaise aux observateurs français pour qui Thomas d'Aquin en Amérique relevait *a priori* d'un impensable – la pensée catholique reçut ses lettres de créance au sein de la culture américaine. Il y eut quelques batailles rangées, mais il y eut aussi des bouts de chemin parcourus ensemble.

Chantiers d'histoire

Étienne Gilson fut le premier à découvrir les États-Unis en 1926 dans le cadre d'un échange entre la Sorbonne et l'université Harvard. Trois ans plus tard, il fonde un Institut d'études médiévales à Toronto. Ce faisant, il ouvre la voie à deux de ses amis, le dominicain Marie-Dominique Chenu, qui organise en 1930, à Ottawa, un

25. Sandra Laugier, « Le Cercle de Vienne en exil et l'invention de la philosophie analytique américaine », in C. Collomp et M. Menéndez (dir.), *op. cit.*, p. 95-111.

26. Lettre de J. Maritain à M. Adler, décembre 1940, AUC.

Institut d'études médiévales pour le Canada francophone, ainsi que Jacques Maritain, qui découvre le Nouveau Monde pour la première fois en 1933. L'année suivante, en 1934, c'est au tour de Jacques de Monléon, jeune suppléant de Jacques Maritain à l'Institut catholique de Paris, et de Charles De Koninck, ancien élève de Mgr Léon Noël de Louvain, de franchir l'Atlantique et de s'installer à l'université Laval, à Québec. Yves Simon, jeune maître de conférences à l'Institut catholique de Lille, est, quant à lui, invité en 1938 à enseigner saint Thomas dans une petite ville du Middle West, à South Bend, Indiana, où se trouve l'université de Notre Dame. Entre 1926 et 1938, ce sont donc au moins six thomistes européens qui prennent la direction de l'Amérique du Nord.

Dans cette sizaine, Charles De Koninck (1906-1965) est à part. Belge, il a grandi entre les plaines flamandes et celles du Michigan. Les cinq autres philosophes présentent une forte unité. Jacques Maritain (1882-1973) et Étienne Gilson (1884-1978) sont le fer de lance du renouveau thomiste en France après la Première Guerre mondiale. Le P. Chenu (1895-1990) est leur cadet : né en région parisienne, il est formé à l'université dominicaine de Rome et au couvent du Saulchoir, alors installé en Belgique, dont il devient le recteur en 1932. Quant à Jacques de Monléon (1901-1981) et Yves Simon (1903-1961), ils appartiennent à la génération suivante, à cette relève thomiste que Jacques Maritain s'efforçait de susciter dans la jeunesse intellectuelle française : ils sont présents à Meudon, à la fois élèves, amis et compagnons des combats de Maritain sur les deux bords de l'Atlantique.

Cette histoire voudrait être l'histoire d'un réseau d'intellectuels catholiques en Amérique du Nord sur un court demi-siècle. Assurément, il faudrait reprendre en amont tout le dossier de la nature de l'intellectuel catholique – cette « espèce en voie de laborieuse constitution » au cours des années 1920 selon la formule de Claude Langlois. Il faudrait repréciser son identité, sa naissance, ses critères et ses faiblesses[27]. Des travaux réalisés sur la question, nous retiendrons au moins les éléments de définition : l'intellectuel catholique se définit par sa capacité à réfléchir et à prendre position sur le rapport actuel

27. Claude Langlois, « La naissance de l'intellectuel catholique », in Pierre Colin (dir.), *Intellectuels chrétiens et Esprit des années 1920*, Paris, Cerf, 1997, p. 214.

de son Église aux problèmes du monde contemporain ; l'intellectuel catholique se définit aussi par sa capacité d'autonomie par rapport à l'institution et par sa légitimation scientifique à l'extérieur de l'Église. « Le sacre de l'intellectuel catholique passe par Rome, par le néothomisme, deux contraintes évidentes » : pour Claude Langlois, après la condamnation de l'Action française, Maritain est ainsi progressivement devenu, par éliminations successives, « la figure exemplaire de l'intellectuel catholique ». Maritain a introduit outre-Atlantique ce qui était apparu en France quelques années plus tôt et dont on déplorait l'absence sur la scène américaine.

Alors que le genre « histoire des intellectuels » donne depuis quelques années de nombreux fruits en France, Philippe Chenaux repérait pourtant « un indiscutable déficit historiographique » dans le domaine de l'intelligence catholique[28]. Si cela est vrai pour le contexte français, cela l'est davantage encore pour l'Amérique du Nord : « Le renouveau thomiste américain attend son historien », écrivait, il y a quelques années, un auteur américain[29]. La formule est trop belle pour ne pas la citer ; et l'on ne repère que peu d'ouvrages historiques sur le sujet. En France, le déficit est particulièrement manifeste pour le cas d'Étienne Gilson. Il existe d'importants travaux sur Gilson en anglais[30]. Mais sa biographie n'a jamais été traduite en français ; et aucun travail ne vient combler cette lacune.

Pour Maritain, en revanche, il est difficile de parler de déficit historiographique : nombreux sont les historiens qui ont renouvelé ces derniers temps son étude et sa compréhension. La thèse d'Olivier Compagnon concernait l'influence de Maritain sur la démocratie chrétienne sud-américaine : notre recherche pourrait être en quelque sorte le pendant septentrional de ce travail, même si notre perspective ne sera pas politique[31]. Philippe Chenaux, quant à lui, annonçait dès les premières pages de son ouvrage qu'il limiterait

28. Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique,* Paris, Cerf, 1999, p. 11.

29. Ralph McInerny, « Foreword », p. IX, in *The American Thomistic Revival in the Philosophical Papers of R. J. Henle, s.j.*, Houston, 1999.

30. Laurence Shook, *Etienne Gilson*, Toronto, PIMS, 1984. Peter Redpath (dir.), *A Thomistic Tapestry. Essays in Memory of Étienne Gilson*, New York, Value Inquiry Book Series, 2003. Francesca Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*, Missouri University Press, 2004.

31. Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le Modèle malgré lui*, Villeneuve-d'Ascq, Presses du Septentrion, 2003.

son enquête au seul continent européen[32] : son objet d'étude est cette génération intellectuelle partagée entre Maurras et Maritain dans les années 1920, alors que le premier voyage de Maritain en Amérique du Nord ne date que de 1933. Il faut enfin tenter de situer notre travail par rapport à celui de Michel Fourcade[33]. La tâche est plus complexe : le titre de la thèse – *Feu la Modernité ? Maritain et les maritainismes* – signale une large échelle de travail ; ni date ni lieu ne viennent délimiter le projet ; le pluriel – « les maritainismes » – contient en germe l'étude des foyers de maritainisme tant en France, en Suisse, en Italie, qu'en Amérique du Nord, ce qui recoupe parfois notre objet d'étude. Mais si Michel Fourcade évoque ici et là la présence de Maritain et l'existence de maritainiens en Amérique du Nord, il reconnaît cependant qu'il n'a ni le temps, ni l'espace de développer ces points.

Ce travail ne prétend nullement à l'exhaustivité. Synthèse impossible, il est lacunaire et, pour notre défense, nous en appelons à la liberté de l'historien, dont nous tâcherons de ne pas abuser. L'Amérique du Nord est un vaste continent. Toutes les tribulations des thomistes en Amérique ne seront pas traitées : nous ne dirons presque rien des années de guerre, où philosophie et politique s'entrecroisent ; nous évoquerons peu les grandes amitiés américaines des Maritain, Gilson, Simon, De Koninck ; nous ne reprendrons pas chacun de leurs ouvrages de philosophie. D'autre part, toute l'histoire de la pensée catholique et toute l'histoire du thomisme outre-Atlantique ne seront pas non plus considérées, puisque de nombreuses universités et quelques congrégations importantes, à commencer par la Catholic University of America de Washington et la Société de Jésus, deux pièces de choix au sein du catholicisme nord-américain, ne seront aperçues que de loin. Cette étude ne sera pas non plus quantitative : nulles cartes colorées, nulles courbes n'en égaieront les pages. Le caractère littéraire de nos sources surprendra sans doute : par choix autant que par nécessité, nous avons pris le risque de nous attacher aux discours, aux paroles et aux mots. C'est une clause de notre histoire :

32. Philippe Chenaux, *op. cit.*, p. 9-10.

33. Michel Fourcade, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, thèse de doctorat soutenue en décembre 2000, à l'université de Montpellier-III, sous la direction de Gérard Cholvy.

> « Une histoire intellectuelle ne peut pas faire l'économie de la *couleur*, écrivait Alain de Libera, celle des choses, des idées, celle de Dieu lui-même – pour reprendre le mot d'Eckhart. On objectera qu'ici comme ailleurs il faut d'abord aller aux faits. Mais justement quels types de faits retenir ? Les faits intellectuels ? Institutionnels ? Politiques ? Conceptuels[34] ? »

Les hauts faits retenus dans notre histoire seront un institut fondé, une conférence prononcée, un ouvrage publié ou traduit, une préface rédigée pour un ami, une lettre reçue, un article, une homélie. Sur ce point nous ne fîmes que suivre une recommandation de Gilson :

> « Il marche devant, écrivait-il à propos de son créateur, comme un guide invisible, ne laissant d'autres traces de son passage que des textes sacrés accrochés aux carrefours, où la raison qui sait lire trouve l'indication de la route à suivre. Certains voient Dieu à l'œuvre dans la matière ; d'autres, dans les âmes. Pourquoi pas dans les intelligences[35] ? »

La géographie a ordonné cette thèse d'histoire : c'est une carte exploratoire que nous livrons. Une première partie sera consacrée au Canada et à trois institutions canadiennes, le Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto, l'Institut d'études médiévales d'Ottawa/Montréal et la faculté de philosophie de l'université Laval de Québec. La seconde concernera les États-Unis et traitera de la question thomiste à travers trois objets distincts : l'université de Chicago, milieu séculier bousculé par Thomas d'Aquin, l'université de Notre Dame, université catholique et caisse de résonance de tous les thomismes, et enfin ce que Maritain appelle les « années de Princeton », qui seront l'occasion de mesurer l'importance centrale de la figure de Maritain dans le panorama de la vie intellectuelle des années 1950 aux États-Unis. Le plan idéal n'existe pas. Nous verrons ici et là des phénomènes semblables et récurrents. Mais le plan adopté n'est pas non plus sans pertinence : l'histoire de la philosophie outre-Atlantique est plus qu'en France une histoire d'institutions ; on verra aussi que l'institut que fonde Gilson en 1929 à Toronto servit de modèle pour de nombreuses autres institutions au Canada et aux États-Unis, et qu'en ce sens l'expérience canadienne

34. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge,* Paris, Seuil, 1991, p. 351.
35. É. Gilson, « Examen de conscience », *Vigile*, 1932, p. 96.

du thomisme fut déterminante pour comprendre ce qui se joue ensuite aux États-Unis. Notre approche géographique recouvre à la fois une logique de la chronologie et une dynamique culturelle de l'espace nord-américain, caractérisée sur ce point par la perméabilité de la frontière entre le Canada et les États-Unis.

Première partie
Fondations canadiennes