

## Laval théologique et philosophique



### DUPRÉ, Louis, *Passage to Modernity, An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*

Louis Valcke

---

Volume 51, numéro 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400949ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400949ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer ce compte rendu

Valcke, L. (1995). Compte rendu de [DUPRÉ, Louis, *Passage to Modernity, An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 671–678. <https://doi.org/10.7202/400949ar>

## recensions

---

Louis DUPRÉ, *Passage to Modernity, An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*.  
New Haven & London, Yale University Press, 1993, x-300 pages.

Un grand nombre d'ouvrages et d'écrits divers, de qualité d'ailleurs fort inégale, témoignent de la fascination qu'exerce sur notre temps le thème de « la modernité » — comme si nous voulions jeter un dernier regard sur ce qu'elle fut vraiment, au moment même où nous entrons de plain-pied, si l'on en croit ceux qui savent, dans l'âge « post-moderne ».

Professeur à Yale, Louis Dupré avait été invité par diverses universités et centres de recherche à aborder le thème-titre dans la riche diversité de ses aspects. Il en résulta une série de contacts, d'échanges et de conférences dont ce « *Passage to Modernity* » nous livre la synthèse décantée.

Ce genre d'ouvrage a souvent l'inconvénient de ne présenter qu'une série d'exposés parallèles, en partie répétitifs ou redondants et assez mal intégrés. Que l'on se rassure : il n'en est rien dans le cas présent. L'ouvrage, fort dense, de Dupré est remarquablement charpenté et chacun de ses neuf chapitres, regroupés trois par trois en autant de sections, aborde de façon souvent originale et toujours éclairante, un aspect particulier de la thématique globale, qu'il s'agisse de « l'émergence de la subjectivité » (c. 3), de « la signification nouvelle de la liberté » (c. 5) ou, encore, du « passage de la nature déifiée à la grâce surnaturelle », auquel est consacrée toute la troisième section. Celle-ci, qui recèle sans doute la clé de tout l'ouvrage car elle est l'aboutissement logique des deux premières, évoque l'apparition d'un monde désacralisé, ayant perdu tout contact avec la surnature : non plus intime présence de Dieu au monde, mais absolue transcendance d'un Dieu étranger, désormais inconnaissable...

Or, selon notre auteur, ce serait, quant à l'essentiel, selon les voies de la théologie que se serait effectué, en ces diverses modalités, ce « passage à la modernité ».

Si, en effet, la modernité est faite d'éléments ou de principes dont les premières manifestations apparaissent dès l'Antiquité et dont les traces se repèrent tout au long de l'histoire de l'Occident — d'où la *continuité* marquant l'évolution des idées et des mentalités — il n'en demeure pas moins qu'une sorte de filtre culturel avait dû s'interposer, qui allait préserver et favoriser certaines lignées, en tempérer ou en éliminer d'autres. Or, soulignant l'impact déterminant exercé en ce domaine par la théologie nominaliste du XIV<sup>e</sup> siècle, l'auteur situe ce passage catalytique de décomposition et de recomposition bien avant l'âge de l'humanisme ou celui de la Renaissance, où on a coutume, au moins depuis Burckhardt et Michelet, de le situer.

\*

\* \*

La pensée grecque, en une harmonieuse « synthèse ontothéologique » (p. 18), avait réussi à unifier l'ordre des valeurs et l'ordre de l'être. Tout être, déterminé par le principe formel de son essence, se voyait par là même assigner sa place, sa fonction et sa finalité propres au sein de la hiérarchie cosmique, elle-même actualisation nécessaire de l'Intellect. Par après, substituant la

*Parole* divine au *Logos* hellénique, la théologie chrétienne avait cru pouvoir préserver l'essentiel de cette harmonie qui, par le tissu de correspondances unifiantes, insérait l'homme au sein de la nature : image de l'homme micro-cosme recevant sa signification authentique du macro-cosme dont il était le reflet et dont il déchiffrait le sens. La nature, dès lors, devenait « intrinsèquement symbolique » (p. 36), elle devenait langage divin, et donc Révélation, comme en attestaient Paul et Augustin. Par ailleurs, liant l'horizontalité du monde à la verticalité du rapport à Dieu, la doctrine chrétienne donnait à l'Incarnation une portée cosmique : à travers le rachat de l'homme, c'est la rédemption de toute la création qui s'opérait.

Parallèlement aussi, tout comme chez les Grecs mais à meilleur titre encore dans le cadre juéo-chrétien (p. 44), le langage naturel devenait voie d'accès immédiat au mystère de l'Être : le pouvoir révélateur et l'efficacité dont était grosse la parole humaine, et dont Platon en son *Cratyle* cherchait la justification ontologique, trouvaient leur fondement ultime et réel dans la Parole créatrice. Comme l'enseignait l'antique tradition de la *prisca theologia*, elle aussi reprise par les penseurs chrétiens, le discours poétique se sublime alors en discours prophétique.

Enfin, il pouvait sembler que le néoplatonisme, en particulier, se portât garant d'une réelle continuité de la pensée grecque à la théologie chrétienne. En effet, cette doctrine, spirituelle entre toutes, dernière efflorescence de la tradition grecque, permettait, mieux que celle d'Aristote semblait-il, de comprendre la présence de Dieu au monde : non pas seulement comme cause efficiente détachée de ses effets, mais comme présence intime et immanente à la totalité de la Création. Comme le remarque notre auteur : « [...], *the idea of God's immanent presence in creation soon drove Christian theologians, especially in the Greek-speaking world, to Neoplatonic philosophy* » (p. 31).

Mais cette conception de la présence divine recelait un grave danger doctrinal. L'omniprésence du *Logos* au *kosmos*, fondement et justification ultime de la conception grecque — ou, transposée en langage chrétien, l'immanence du Créateur en sa création — devait conduire presque inévitablement à la résorption du divin au sein de la nature et à la divinisation de cette dernière. Le danger était grand que le néoplatonisme, même christianisé, ne succombât à la tentation panthéiste, comme le démontre effectivement, en ses meilleurs interprètes, la puissante résurgence de la doctrine de Plotin, tout au long de la Renaissance.

Certes, comme le souligne encore l'auteur, le néoplatonisme reconnaissait la transcendance divine, mais ne fallait-il pas, pour mieux la souligner et en préserver les privilèges, radicaliser la distinction entre le monde et son Créateur ? Si, selon le dogme premier de la doctrine chrétienne, le monde a pour seul principe la volonté libre et toute-puissante du Dieu « Créateur du Ciel et de la Terre », ce monde, en sa totale dépendance, n'est, de soi, que pure contingence. C'est, au XIV<sup>e</sup> siècle, ce que voudra souligner la « théologie nominaliste ». Pour ce faire, cependant, il importait de situer Dieu, comme transcendance pure, au-delà et en dehors du monde, de façon à ce que nulle « nécessité », de quelque ordre que ce soit, ne rejaillisse de la création vers son Créateur, et s'impose à lui. En bonne logique, il devenait alors également impossible, ou illégitime, de tenter de remonter anagogiquement, à partir de ce monde de pure contingence, vers un Dieu qui, nécessaire par soi et en soi, en est le Principe absolu, et qui, par là même, est aussi le totalement *Autre* : la nature ne pouvait plus être ce « signe visible des réalités invisibles » qu'elle avait été pour Augustin et Paul.

Apparaît ainsi une disjonction radicale entre l'*horizontalité* du monde considéré en lui-même, et la *verticalité* de son rapport à Dieu. Et cette disjonction se traduit effectivement, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, par l'apparition simultanée de deux types de discours parallèles : d'une part, le discours de

pure mystique des Eckhart, Ruusbroec, Denys le Chartoux et tant d'autres ; d'autre part, le discours « laïc », préfiguration du discours moderne, qui abandonne toute référence à l'ordre du sacré<sup>1</sup>.

C'est pourquoi aussi lorsqu'Occam, entre autres, soulignera le caractère purement conventionnel des termes et des mots (p. 104), sa critique impliquera l'abandon de la théorie ontologique du langage. Il est vrai que, sous l'influence du néoplatonisme et de la Cabale, cette conception connaîtra auprès des humanistes une ultime renaissance, mais en cela l'humanisme se montrera moins « moderne » que ne l'avaient déjà été les nominalistes.

Autre contrepartie d'une démarche théologique qui pousse le souci de la transcendance jusqu'à isoler Dieu hors de sa création, le monde, comme contingence radicale, perd toute *raison* d'être intrinsèque, celle-ci ne lui advenant que par choix divin. Le monde est seulement ce que Dieu a voulu qu'il fut, et dès lors, avec l'abandon de toute nécessité interne, c'est aussi tout sens, toute finalité, toute intelligibilité propres qui disparaissent... pour faire place, si le lien avec Dieu n'est pas restauré, à un non-sens radical.

Dans l'intention de garantir le volontarisme divin contre toute forme de nécessité (autre que logique<sup>2</sup>), la théologie nominaliste n'aura qu'à faire sienne la distinction, déjà traditionnelle à l'époque, entre la *potentia Dei absoluta* et *ordinata*, tout en radicalisant la portée et, pour cela, il lui suffirait, progressivement, d'en « écarteler » les pôles. C'était là, certes, souligner le caractère absolu de la toute-puissance divine, mais c'était aussi rendre la *puissance ordonnée*, c'est-à-dire l'ordre des causes secondes, *pratiquement* autonome et indépendante de toute nouvelle intervention divine, Dieu lui ayant en quelque sorte délégué ses propres pouvoirs. C'est ainsi qu'Occam avait déjà ébauché la notion d'une nature autosuffisante, notion qui sera reprise et développée explicitement par Gabriël Biel (1410-1495), « *the last nominalist theologian of note* » (p. 176-177).

C'est ainsi que s'est opéré le tournant radical car « [t]he idea of an independent order of secondary causes gradually led to a conception of nature as fully equipped to act without special divine assistance » (*ibid.*). Il s'ensuivra que la présence unifiante et sacralisante du *Logos* ou de la *Parole* s'évanouit pour faire place à une rupture radicale entre les plans de la nature et de la surnature. Un monde de pure contingence, effet qu'aucune nécessité intrinsèque ne relie à sa cause, ne permet plus de remonter du monde à son Principe ; l'Intelligibilité n'est plus inhérente au cosmos, mais devient projection à partir de l'esprit humain, désormais seul donneur de sens ; non plus correspondance du microcosme au macrocosme, mais juxtaposition, sinon opposition, du *sujet* à son *objet* ; la grâce et la surnature ne parachèvent plus la nature, mais viennent, éventuellement et en toute gratuité, se superposer à elle, soulignant encore ainsi la rupture des deux ordres : la modernité propose un monde de la dissociation.

\*  
\* \*

Le XIV<sup>e</sup> siècle s'achève donc par une crise d'autant plus radicale qu'elle remettrait en cause les anciennes certitudes métaphysiques et théologiques. On comprend, dès lors, que, par après,

- 
1. Ajoutons qu'il adviendra parfois qu'une seule et même personne s'exprimât alternativement dans l'un et l'autre langage, tout en maintenant scrupuleusement, de l'un à l'autre, une séparation radicale. À cet égard, la figure de Jean Pic de la Mirandole est emblématique, lui qui, en ses dernières années, menant une vie monacale, écrira ses hymnes les plus religieux et les plus mystiques, alors même que, par ailleurs, il rédigeait sa virulente critique de l'astrologie, ne s'appuyant en cela que sur une argumentation rationnelle et scientifique, au sens où ces termes pouvaient être entendus à l'époque.
  2. Mais on sait que DESCARTES rejettera même cette ultime restriction (cf. ses *Lettres* au P. Mersenne d'avril et mai 1630).

l'histoire des idées ait été marquée par une suite de tentatives de surmonter la rupture résultant de la critique nominaliste, en vue de retrouver ainsi l'harmonieuse unité qu'avaient contemplée les âges antérieurs.

Il y eut d'abord le Cusain, qui tempéra la distinction entre les deux formes de la puissance divine en affirmant que l'ordre créé par Dieu est aussi le seul en lequel sa puissance puisse s'exprimer : la création est l'*explicatio* de ce que le Créateur est en *implicatio*. Mais si l'immanence est ainsi préservée, n'est-ce pas au prix de la transcendance ?

Il y eut ensuite, à Florence en particulier, la redécouverte du néoplatonisme authentique. C'est à bon droit, en effet, que Marsile Ficin, le plus philosophe des humanistes, avait pu espérer que la doctrine de Plotin lui aurait permis de surmonter la faille entre « nature » et « surnature », de réconcilier à nouveau foi et raison (p. 200), comme l'avaient déjà pensé les premiers théologiens.

Hélas, l'espérance de Ficin était illusoire : sur trop de points de doctrine, néoplatonisme et christianisme s'opposaient de façon radicale, comme, d'ailleurs, le montrera le jeune Jean Pic<sup>3</sup>.

C'est également dans cette perspective de renouveau théologique que s'inscrit l'œuvre d'Érasme<sup>4</sup>, nous dit Dupré (p. 194-199) ; cependant, plutôt que de proposer une réforme de la seule théologie, c'est l'ensemble de la culture de l'époque, « dont la théologie formait le cœur », que le Hollandais prétendait réformer. C'est pourquoi il importait d'abord de rejeter les accrétiens verbeuses du langage scolastique, de façon à retrouver en sa pureté première le message de l'Évangile, qui est « narration et drame divins, non pas dispute dialectique ou logique ». Mais, quoique l'auteur tienne à souligner l'« extraordinaire ampleur de la conception théologique » d'Érasme — on y reviendra — la tentative érasmiennne tournera court et ne donnera jamais les fruits escomptés, ni à l'endroit de Rome, ni à l'endroit de Luther : sans doute sa théologie n'était-elle de taille à se mesurer ni à celle des conservateurs, ni à celle des réformateurs.

Ni Érasme, ni Luther ne se réclamaient de la « théologie nominaliste », mais l'un et l'autre avaient été profondément marqués par elle. C'est influencé par Biel, en particulier, mais contre lui, que Luther soulignera l'absolue gratuité de la grâce salvifique — tout en étant conscient, au plus intime de son être, de la puissance laissée à la liberté de l'individu : conflit dialectique jamais résolu mais pleinement assumé par Luther. Et c'est précisément en la reconnaissance et l'acceptation de cette tension dialectique, non par son oblitération ni par son dépassement, qu'apparaît la « modernité » de Luther, comme le souligne Dupré (p. 208-209).

Il y eut plusieurs autres tentatives de « dépasser le dualisme fatidique qui avait dissocié la nature de son origine transcendante » (p. 216). L'auteur signale en particulier celle de Calvin et celle

3. C'est en vue de faire ressortir ces incompatibilités que Pic écrit son *Commento*, en lequel il critique durement la légèreté de son aîné qui, sans doute par souci de concordisme, glissait trop facilement sur ces nombreuses oppositions doctrinales.

4. À ce propos, Dupré affirme que « *his (Erasmus') philosophia Christi aims at nothing less than a "synthèse grandiose où s'unissent la révélation et la raison, les vérités philosophiques et les vérités célestes, tout le passé et le présent de l'histoire"* ». La citation, que je reprends en sa langue d'origine, est d'Imbart de la Tour, comme Dupré l'indique. Il faut cependant signaler une malheureuse, et triple, ambiguïté de traduction. D'une part, le contexte de cette citation ne fait aucune allusion à la *philosophia Christi* ; d'autre part, lorsqu'Érasme emploie cette formule, comme il le fait souvent, c'est pour l'appliquer à la doctrine du Christ, et non pas à la sienne propre, comme le suggérerait l'expression « *his philosophia Christi* ». Enfin, toujours selon le contexte, la « synthèse grandiose » n'est pas celle qu'aurait effectuée Érasme lui-même, dont il n'est d'ailleurs pas directement question ici. Ce qu'Imbart de la Tour affirme, c'est que, au jugement de l'humanisme chrétien de l'époque, la doctrine chrétienne est une « synthèse grandiose » en laquelle convergent la sagesse grecque, la loi mosaïque et la foi évangélique. Cf. P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, Tome II, Melun, Librairie d'Argences, 1944, p. 413.

de Jansénius. Ni l'une ni l'autre cependant ne parvint à résorber ni à transcender la tension des termes désormais opposés, pas plus, d'ailleurs, que cette *theologia naturalis* qui, issue du rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle, prétendait donner un fondement « naturel » à l'ordre surnaturel, alors que son effet aura été de naturaliser le religieux, plutôt que de restaurer la sacralisation de la nature (p. 181).

Plus heureuses, par contre, quoique éphémères, furent les brèves synthèses de l'humanisme dévot, en France, de l'intimisme religieux, en Hollande, et, surtout, de l'Âge Baroque qui, en une dernière et sublime fulgurance, parviendra à réunifier les *dissecta membra* des âges passés, pour en former une nouvelle culture commune. Mais cette ultime synthèse, pour brillante qu'elle ait été, était plus esthétique que doctrinale. N'étant pas soutenue par un renouveau de la *pensée* théologique, elle n'allait pas tarder à se muer en ce pur formalisme que fut le Rococo, avant de se désintégrer à son tour : l'Histoire, à ce point, se fait irréversible...

\*  
\* \*

Louis Dupré se défend bien de vouloir ici présenter une *thèse*, au sens propre, avec ce que ce terme évoque de recherches minutieuses et précises. Il ne s'agit, comme le signale le sous-titre de son ouvrage et comme y insiste l'introduction, que d'un « essai », c'est-à-dire d'une ébauche, d'une orientation, au plus, d'une voie à explorer plus avant. On ne saurait néanmoins assez souligner la qualité de cette œuvre, qui repose sur la plus vaste érudition, comme en témoignent le nombre, la pertinence et la précision des notes et références. Tout ce matériel, parfaitement assimilé et emprunté non seulement à la philosophie ou à la théologie, mais tout aussi bien à l'histoire de l'art et de la littérature, s'intègre de façon harmonieuse dans la structure unifiante de l'ouvrage. Presque à chaque page se dégagent ainsi, par l'évocation de quelque détail oublié ou de liens insoupçonnés, de larges perspectives, nouvelles et inattendues. Par cette érudition savante et toujours pertinente, par la richesse de ces détails, par l'originalité de ces perspectives, l'ouvrage de Louis Dupré fera date, même si quelques affirmations ou prises de position peuvent paraître moins fondées — qui cependant ne portent pas atteinte à la vision globale que l'auteur veut nous faire partager. Dans cet esprit, ce sont quelques-unes de ces affirmations que nous voudrions relever ici.

L'auteur a, certes, parfaitement raison de souligner à quel point la critique nominaliste fut déterminante dans le processus de désintégration de la synthèse médiévale, parfaitement raison encore de signaler la nature essentiellement théologique des problématiques en cause.

Rendons-lui également cette justice qu'il ne prétend pas faire de la « théologie nominaliste » un point de départ absolu. Au contraire, il souligne que le dualisme théologique était inhérent au christianisme latin, et que ses premiers germes « *must be sought in the later Augustine* » (p. 219).

Cela est vrai sans doute. Ne faut-il pas cependant, remonter à une origine plus ancienne encore, et plus fondamentale aussi, que ce seul aspect de la tradition augustinienne ?

Il est de fait que, dès leurs premiers contacts, les conceptions hellénique et judéo-chrétienne allaient sembler inconciliables, comme le montrera, par exemple, la violente réaction doctrinale que suscitera, chez Celse et Plotin en particulier, la montée du christianisme. Comment, en effet, et c'était là le point fondamental entre tous, concilier le volontarisme biblique et l'essentialisme grec ? Comment, par conséquent, concilier le concept de création libre avec celui d'émanation nécessaire<sup>5</sup> ? de monde contingent et temporel avec celui de cosmos éternel et immuable ? En fait, et

5. Louis Dupré fait bien ressortir cette opposition lorsqu'il fait remarquer que, pour les Grecs, « [t]he finite world had not come into existence through a voluntary act of the Creator but either had existed through an intrinsic necessity of its own or had resulted from a necessary divine emanation » (p. 122). Il s'ensuit que,

contrairement à ce qu'un sentiment peu rigoureux aimait croire, l'accord entre ces deux types de pensée ne fut jamais aisé ; en deçà d'une convergence de surface grondait l'opposition de deux métaphysiques.

Ce sera cette incompatibilité radicale que rappellera la célèbre condamnation de 1277, fulminée par Étienne Tempier à l'endroit des thèses dites averroïstes. Dans le contexte qui nous occupe, cette condamnation fatidique a sans doute eu un effet catalyseur, beaucoup plus puissant que ne le laissent croire les deux brèves références que Dupré lui accorde (p. 122 et 174). À partir de la Sorbonne, principal centre de la théologie à l'époque, elle fut l'occasion d'une réflexion critique radicale. On remarque en effet que les théologiens de la *via moderna*, ceux donc qui, comme Scot, Occam ou Biel furent à l'origine de la « théologie nominaliste », ou la développèrent, que tous ceux-là philosophèrent *après* la condamnation de 1277, et selon l'esprit de celle-ci.

En fait, d'un point de vue historique, il importe peu de savoir si cette condamnation reposait sur des fondements théoriques valables et si, par exemple, il était légitime d'assimiler globalement l'ensemble de la philosophie grecque à la seule lecture que « les averroïstes » en avaient donnée. Il suffit qu'elle ait incité certains, et Duns Scot en particulier, à aborder de façon critique toute la question des rapports entre « la philosophie », c'est-à-dire, essentiellement, Aristote et ses commentateurs, et la théologie chrétienne. Scot, esprit subtil s'il en fut, capable des analyses conceptuelles les plus rigoureuses, avait parfaitement mesuré la portée *théologique* des principes de la *métaphysique* grecque, et avait conclu à l'incompatibilité radicale de la foi et de la raison, de la théologie et de la philosophie.

Mais Scot ne s'embarassait pas d'élégance littéraire. Aussi Érasme l'avait-il en horreur, au point d'affirmer qu'il préférerait « voir disparaître les œuvres complètes de Scot et consorts, plutôt que les livres du seul Cicéron ou de Plutarque ». Cette horreur rendra le Hollandais à tout jamais incapable d'évaluer la pertinence métaphysique des analyses scotistes, qui ne l'intéressaient d'ailleurs aucunement, à supposer qu'il ait été capable d'en suivre l'exposé.

C'est pourquoi, même en admettant que l'orientation générale de la pensée érasmiennne ait été essentiellement religieuse, il paraît difficile de suivre l'auteur lorsqu'il évoque l'« ampleur extraordinaire de la conception théologique » d'Érasme (p. 194).

Sur ce point, Dupré semble même frôler la contradiction car s'il affirme que la théologie érasmiennne était spirituellement fort riche, elle était aussi « *theoretically leaner* » (p. 194), car, dit-il, Érasme « se méfiait de toute théologie spéculative » (p. 196) : n'y a-t-il pas là, pour toute théologie, un vice rédhibitoire ? Il est permis de se demander si, malgré le doctorat qui lui fut accordé à Turin, Érasme fut jamais théologien, en aucun sens reconnu de ce terme. C'est bien pourquoi, comme le reconnaît encore l'auteur, incapable de percevoir la profondeur des conceptions théologiques de Luther, l'argumentation d'Érasme « *fails to come to grips with the substance of Luther's objections* » (p. 196). C'est encore à ce manque de profondeur et de cohérence doctrinale que Dupré lui-

---

dans ce contexte nécessariste, la question du *pourquoi* de l'être ne se posait pas, ou plutôt, qu'elle avait été réglée une fois pour toutes par Parménide. Comme le souligne également Dupré « *for the Greeks, the principle of form contains the definitive justification of the real* », pour ajouter, quelques lignes plus loin que « *[h]aving deprived the form of its intrinsic necessity, the Christian doctrine of creation evoked the further question: Why does form exist ?* » (p. 22). S'il est vrai que la pensée moderne tend à substituer les problèmes épistémologiques aux questions métaphysiques, il n'en reste pas moins que la question du *pourquoi* ?, loin d'être « *the ancient metaphysical question* » par excellence, comme l'auteur le suggère (p. 160), ne peut se poser que sur l'arrière-plan d'une contingence radicale. C'est donc une question, non pas « grecque », comme le pense l'auteur, mais essentiellement moderne, et elle a, d'ailleurs, trouvé son expression « canonique » chez nul autre que Heidegger.

même attribue le peu d'impact durable que les tentatives érasmiennes eurent sur l'évolution de la pensée théologique, « même en pays protestants » (p. 198).

Il est un autre point à propos duquel on aura peine à suivre Dupré. Tout comme Luther, prétend-il, Érasme aurait considéré qu'entre la conception ancienne et la conception chrétienne, l'opposition était radicale et irrémédiable (« *unbridgeable* », p. 197), et sur ce point il attribue à Érasme « *a much keener sense of the difference between classical thought and Christian theology* » (p. 202), par lequel il se serait opposé, non seulement au concordisme de Ficin mais même à celui de Jean Pic (voir ci-dessus, note 2). Voilà qui mériterait sans doute une investigation plus serrée. On peut signaler, par exemple, que, selon Imbart de la Tour, que cite pourtant Dupré, Érasme n'hésitait pas à affirmer que même « Plotin a été un disciple de la foi nouvelle et n'a interprété la doctrine de (Platon) qu'à la lumière des enseignements du Christ<sup>6</sup> ». On peut également noter au passage qu'un érasmisant aussi respecté que Léon E. Halkin maintenait, tout au contraire, qu'Érasme « a soutenu cette gageure de toute son âme : démontrer par son œuvre et par son exemple l'harmonie entre la culture antique et le message chrétien<sup>7</sup> ».

On peut encore relever, dans le même ordre d'idées et toujours selon l'auteur, que Luther reprochait à Érasme d'avoir emprunté l'idée de *liberté*, propre à la culture grecque, et de l'avoir appliquée de manière non critique à la doctrine paulinienne de la justification, confrontation radicale, note Dupré, qui allait mettre fin au dialogue entre la Réforme et l'humanisme de la Renaissance (p. 207).

\*  
\* \*

En conclusion de son enquête, l'auteur pose la question de savoir si nous sommes acculés à conclure à l'échec radical des conceptions « onthothéologiques » grecque ou chrétienne ?

Il ne semble pas, nous signifie-t-il. Tout en notant que l'étroitesse du modèle anthropocentrique a pu conduire aux diverses réactions antihumanistes du post-modernisme, l'auteur n'y voit que vains combats d'arrière-garde. En un langage qui, paradoxalement sans doute, rappelle celui de Francis Fukuyama<sup>8</sup>, Dupré souligne que « science et technique sont devenues indispensables à la survie » de notre espèce et que celles-ci, par l'universalité de leur langage, ne pourront manquer, à long terme, de donner une base commune à la diversité des cultures. Pour autant, et tout à l'opposé de Fukuyama, l'auteur ne croit pas que nous soyons en marche vers « la fin de l'histoire ». Au contraire, « les questions herméneutiques conduisant inévitablement aux questions ontologiques » (p. 251), l'auteur prévoit que cette universalisation conduira sans doute à une restauration de la pensée onthothéologique, sous des formes et en un langage que nous sommes encore loin de pouvoir pressentir.

Que l'on nous permette encore une dernière remarque. Dès les premières pages de son *Introduction* et à diverses reprises tout au long de son ouvrage — c'en est donc un *leitmotiv* — Louis

6. P. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, p. 413. On admettra qu'il est difficile d'aller plus loin dans le concordisme ! D'ailleurs, si la citation précédente du même auteur avait été exacte (voir ci-dessus, note 4), elle aurait également confirmé ce concordisme érasmien que prétend nier Dupré.

7. Léon E. HALKIN, *Érasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987, p. 207. Également : « *L'Épicurien* reprend avec force, parfois avec malice, une des idées les plus chères à son auteur : accord profond de l'Antiquité et du christianisme, philosophie du Christ, optimisme théologique » (*ibid.*, p. 301) ; ou encore : « Mieux que personne, [Érasme] a magnifié l'accord profond de l'idéal ancien et de l'idéal chrétien : il n'y a pas de fossé, mais, au contraire, continuité historique entre l'Antiquité et le christianisme » (*ibid.*, p. 406).

8. Francis FUKUYAMA, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.



Dupré fait sienne cette conception selon laquelle l'Histoire ne serait pas seulement le lieu du *dévoilement* de l'être (ce que même Parménide, sans doute, aurait admis), mais, au sens propre et littéral, de son *devenir*. C'est pourquoi il n'hésite pas à affirmer que « *the cultural revolution of the modern age was an event of ontological significance that changed the nature of Being itself* » (le souligné est de moi). Sans cette supposition, poursuit-il, « *much of what is discussed in the following chapters would bear little meaning to the present* » (p. 7). C'est d'ailleurs pourquoi, comme le signale son sous-titre et comme il y insiste en son *Introduction*, Dupré affirme l'intention herméneutique de son projet : il s'agit pour lui, non pas de décrire linéairement une succession d'idées, mais de dégager ce qui, dans ce flux et malgré lui, est création ontologique. Même fasciné par l'ampleur, la cohérence, dirais-je la beauté ? du panorama que dévoile l'ouvrage de Louis Dupré, le lecteur tant soit peu sceptique, ou seulement critique, ne se sentira pas forcé de partager cette vision anthropocentrique extrême, toute heideggerienne d'ailleurs, d'un Être, ou d'un Dieu, inachevé, en perpétuel devenir, et se parachevant grâce et à travers la Parole de l'homme. Car enfin, même les humanistes qui, à l'encontre de la critique nominaliste, reconnaissaient la puissance *révélatrice* du langage humain, ne lui auraient jamais accordé, sinon par métaphore, une quelconque puissance *créatrice*, dont ils réservaient l'apanage à la seule Parole divine.

Louis VALCKE  
*Université de Sherbrooke*

Ernst TROELTSCH, **Protestantisme et modernité**. Traduit par Marc B. de Launay. Collection « Bibliothèque des sciences humaines ». Paris, Éditions Gallimard, 1991, 167 pages.

Le théologien Troeltsch s'est longuement interrogé sur le statut du protestantisme dans ses rapports à la modernité. En 1911, il publiait une étude dont il avait présenté les grandes lignes au Congrès des historiens, tenu à Stuttgart quelques années auparavant. Il avait donné comme titre à sa conférence : « L'importance du protestantisme dans la naissance du monde moderne ». Le texte n'était pas encore accessible au public francophone, malgré la large diffusion qu'a eue la traduction anglaise depuis longtemps. Les Éditions Gallimard viennent de combler cette lacune. L'étude fait maintenant partie d'un recueil, traduit de l'allemand et préfacé par Marc B. de Launay, dans lequel on trouve également trois autres textes de dimension plus restreinte, parus à la même période, soit entre 1909 et 1913. Il s'en dégage une idée assez juste des préoccupations de Troeltsch pour l'histoire du protestantisme et pour la problématique nouvelle que les sciences humaines apportaient à l'étude de la religion. Tout cela forme un ensemble bien intégré de travaux que Troeltsch a produits au moment où il était professeur de théologie systématique à l'Université de Heidelberg et s'affirmait comme l'un des ténors du fameux courant du *Kulturprotestantismus*.

Le recueil contient d'abord un texte (9 pages) sur le calvinisme et le luthéranisme, les deux grandes confessions qui ont marqué les origines de la Réforme et qui n'ont cessé depuis « de s'éloigner l'une de l'autre » (p. 9). On connaît le malaise qu'a toujours éprouvé Troeltsch devant la religion d'État qu'était devenue l'Église luthérienne en Allemagne. Même si et sans doute parce qu'il en faisait partie, elle fut plus d'une fois l'objet de sa critique. Il a essayé de la transformer de l'intérieur, estimant qu'il fallait démocratiser ses structures et changer sa mentalité conservatrice. Mais il avoua que ses efforts sont demeurés vains. Sa préférence est plutôt allée au calvinisme, une religion qu'il trouvait plus adaptée à l'évolution socio-politique moderne et bien différente, de ce point de vue, du luthéranisme. Il était du reste très impressionné par ce qu'il appelait « l'extraordinaire situation mondiale du calvinisme » (p. 10), convaincu que c'est l'idéal qu'il poursuivait