

**PHILOSOPHIE, CONTEMPLATION, ACTION.
SCANNONE AU-DELÀ DE LA CONTRADICTION¹**

Paul Gilbert²

ORCID: 0000-0001-8150-7636

Correo electrónico: gilbert@unigre.it

Le XXe siècle, après la révolution d'Octobre 1917 mais surtout après la seconde guerre mondiale, a été marqué par l'importance du marxisme, c'est-à-dire par une manière nouvelle d'entendre la contradiction antique au cœur de l'histoire humaine. La contradiction ne concerne plus seulement les nécessités de la logique rationnelle des mots univoques, mais elle permet un regard nouveau sur nos expériences sociales, existentielles et spirituelles. En réalité, la compréhension marxiste de la contradiction n'était pas si nouvelle que cela. Le thème de la lutte des classes reprenait une donnée hégélienne. Depuis la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807, mais surtout après ses leçons sur la philosophie de l'histoire (1822 et suivantes), Hegel était devenu le maître de l'*Aufhebung*, du dépassement des contradictions au cœur de l'histoire humaine par un jeu de position, de négation et de synthèse supérieure. L'horizon de la philosophie allait ainsi changer d'aspect, ne plus être déterminé seulement par les problématiques des sciences et devenir le monde de la vie. Ou plus exactement, car les philosophes se sont depuis toujours souciés de la vie de tout le monde, la philosophie accède avec Hegel à une méthode rationnelle qui permet une interprétation de l'histoire humaine et de lui reconnaître une téléologie immanente mais progressive.

¹ *N. del E.*: Reproducimos la exposición del autor, miembro del consejo académico de *Discernimiento*, en el XIV Colóquio Vaziano, en la mesa redonda dedicada a : "Filosofia, contemplação e ação", celebrado en agosto de 2021, organizado por la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). El registro audiovisual del evento puede consultarse en el siguiente link: <https://youtu.be/mp5Ymmb0F2M>

² Professeur émérite (philosophie), Pontifical Gregorian University: Rome, IT; Doctorat (Philosophie et lettres), Université Catholique de Louvain: Louvain, Belgique, BE; Élève diplômé (Cinquième section), École Pratique des Hautes Études: Paris, Île-de-France, FR; lienza in dogmatica (Teologia), Pontificia Università Gregoriana: Roma, Lazio, IT; Membre associé étranger (Philosophie et théologie), Académie Catholique de France: Paris, FR; Prix quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000 (Classe des Lettres), Académie Royal de Belgique: Bruxelles, BE; Prix Cardinal Mercier (Faculté de philosophie), Université Catholique de Louvain: Louvain-La-Neuve, BE; profesor invitado (Facultad de Filosofía) Universidad Alberto Hurtado: Santiago, CL; Professeur invité (Faculté de philosophie) Institut Catholique de Paris: Paris, Île-de-France, FR y miembro del consejo académico de la Revista *Discernimiento*, Universidad de San Isidro, Dr. Plácido Marin, Buenos Aires, AR.

J'ai publié il y a maintenant un peu plus d'une année un petit livre sur les philosophes jésuites qui ont marqué leur époque depuis la naissance de la Compagnie au XVI^e siècle, et je me suis aperçu que, durant le XX^e siècle, deux lignes principales de réflexion se dégagent, l'une relativement fidèle à la longue tradition scolastique qui interprétait les dynamiques de la connaissance de la vérité, encore que renouvelée à partir de 1924 environ par les écrits du père Joseph Maréchal sur Kant et Thomas d'Aquin, l'autre plus attachée à Hegel et aux instruments spéculatifs qu'il offre pour penser l'histoire humaine dans sa complexité. Les deux auteurs qui nous retiennent aujourd'hui appartiennent au courant hégélien : le plus ancien, Enrique Claudio de Lima Vaz dont nous célébrons aujourd'hui le centenaire de la naissance, (1921-2002), et le plus jeune Juan Carlos Scannone (1931-2019). Le premier, célèbre dans l'État de Minas Gerais et d'ailleurs pour sa connaissance de la philosophie hégélienne et son engagement dans la vie commune du travail, le second célèbre pour l'animation qu'il donna à une foule de rencontres entre intellectuels de l'Église et de la Compagnie de Jésus en Amérique latine préoccupés par l'existence qui y est possible. L'un et l'autre ont affronté la question de la contradiction, au cœur des situations humaines du siècle passé.

Ils n'étaient pas les seuls jésuites du XX^e siècle à se préoccuper de cette clé de lecture de la vie humaine. Je n'en citerai que deux, Erich Przywara (1889-1972), polonais de culture allemande, et Gaston Fessard (1897-1978), français. Quelques mots d'abord sur Przywara. La contradiction de Hegel devient chez lui une tension polaire. Le concept « polarité » vient sans doute de Romano Guardini qui a publié en 1925 un ouvrage intitulé précisément *La polarité*. Guardini présente là ce qu'il nomme un « système des opposés ». La contradiction devient ainsi une opposition, ce qui pourrait toutefois affaiblir la puissance dynamique de la contradiction hégélienne en édulcorant la nécessité de son dépassement. Przywara serait d'accord avec cette reprise de Hegel par Guardini, mais il ne lui semble pas suffisant de parler de polarité, de se contenter d'oppositions. De la même façon, la thèse sur la *coincidentia oppositorum* di Nicola de Cues ne le satisfait pas. Pour Przywara, les pôles dialectiques ne peuvent pas être séparés, mais ils ne coïncident pas pour autant. Ils sont plutôt coprésents et coopérants en se provoquant entre eux et en suscitant ce qu'on appelle un

« rythme » de vie, une manière de croissance réciproque. Cette croissance est sentée, encore que son horizon visé, Dieu, demeure lointain, *Deus semper maior*. La grandeur de Dieu fait que cette croissance, aussi petite soit-elle, est déjà sentée, un pas vers Lui qui nous attire à Soi.

Un passage d'un livre de Przywara sur Augustin (*Augustin. Passion et destins de l'Occident*) est illuminant à ce propos. Augustin est un auteur qui n'hésite pas à proposer des thèmes en contraste, la nature et la grâce pour n'en mentionner que le plus connu, et le plus fécond en débats chez les théologiens. Przywara écrit alors que le style augustinien « est la source des contraires qu'il englobe en les anticipant par dépassement ; ce style, alors même qu'il confesse la beauté des oppositions, n'a rien d'une synthèse conciliante des contraires. [...] C'est bien plus un jeu d'antithèses fracassantes : l'abondance des contraires rend témoignage au Dieu incommensurable ». Nous avons ainsi à comprendre que les opposés expriment une énergie qui annonce le *Deus semper maior*. Comment serait-ce possible ? Nous sommes dans un cadre théologique que le concile Latran IV, en 1215, avait déjà considéré en ouvrant la voie à une certaine théologie négative, mystique si l'on veut : « Entre le Créateur et la créature, on ne peut marquer tellement de ressemblance que la dissemblance entre eux ne soit plus grande encore ». La similitude est d'une identité sémantique ; la dissimilitude est d'une non identité ontologique ; l'une et l'autre, le moment positif et le moment négatif, viennent cependant ensemble en s'enrichissant mutuellement. De cette manière Przywara évite la nécessité qui fait de la dialectique hégélienne une logique de nécessité. La polarité suit une autre logique, celle d'une réponse à un attrait accueilli et venu de loin, de Dieu, toujours plus grand.

La pensée de Gaston Fessard va dans la même direction. Dès 1926, Fessard lit la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. La philosophie s'engageait alors en France sur la voie de l'existentialisme et de l'attention à l'existence réelle. À partir de 1933, Fessard participe au séminaire d'Alexandre Kojève à l'École pratique des Hautes Études ; y sont commentées les pages de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel sur la conscience de soi. À ce séminaire, ont assisté des poids lourds de la culture française comme Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty. Les études philosophiques en France ont reçu de ce

séminaire une impulsion nouvelle confirmant l'attention à l'existence des personnes mais avec une méthode plus articulée que dans l'existentialisme littéraire.

L'importance de la dimension sociale de l'existence humaine allait inspirer Fessard mais en corrigeant l'opposition de classe dont s'était emparé le parti communiste français. Pour Fessard, il était important de reprendre la question de la dialectique dans une perspective chrétienne, d'élargir le rapport à la nature au rapport interpersonnel (d'où l'attention à la dialectique de l'homme et la femme) et à Dieu (la dialectique du juif et du païen). La réalité humaine n'est pas que rapport à la nature matérielle ; l'essence de la liberté et de la conscience de soi se révèle dans ses engagements à bien d'autres niveaux, interpersonnel et religieux. Au cœur de ces dialectiques, on reconnaît l'alliance des libertés humaines entre elles et avec Dieu.

Scannone se situe dans la même ligne que Przywara et Fessard, mais en apportant un lexique nouveau, celui de l'analectique. Quand il prononçait le mot « analectique » dans les réunions des jésuites philosophes d'Amérique latine auxquelles j'ai été invité à participer pendant une vingtaine d'années, on ne comprenait pas bien ce que pouvait signifier ce terme. Calchito l'utilisait en effet quand son discours nous apparaissait confus, parce qu'il y faisait entrer des auteurs qui l'avaient séduit mais en les mélangeant un peu, sans doute parce qu'ils allaient tous dans une direction semblable. C'étaient des auteurs surtout de Paris, comme Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, ou encore un professeur de Louvain, Jean Ladrière, moins directement présent mais comme avec la discrétion d'une basse continue sur le thème de l'interculturalité.

Que signifie le mot « analectique » ? Nous ne le rencontrons pas dans l'*Enciclopedia filosofica* du Centre d'études philosophiques de Gallarate (2006), ni dans le *Dictionnaire de la philosophie* (2006) issu de l'*Encyclopaedia universalis* (édition de 1968), ni dans le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Foulquié et Saint-Jean (édition de 1969), ni dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande (édition de 2002, l'original étant de 1926). Ce n'est donc pas un mot du lexique philosophique habituel. Le mot « analectique » est formé de deux termes grecs, « *ana* » (qui signifie : « vers le haut ») et « *lehtos* » (qui signifie dans la langue technique des stoïciens : « qui n'existent qu'en parole », en somme la plupart de nos

mots qui ne désignent rien qui soit matériel ou physique, mais sans lesquels aucune de nos phrases n'aurait de sens, par exemple les mots « sans », « phrase », « sens », etc.). Le mot « analectique » indique donc une expression par laquelle la pensée humaine s'organise pour aller au-dessus du sensible physique pour l'interpréter. En somme, sont « analectiques » la plupart de nos mots comme « philosophie », « théologie », etc.

La signification du mot « analectique » semble ainsi fort proche de celle du mot « analogie ». Pourquoi donc inventer un nouveau mot ? Parce que le mot « analogie » a mauvaise réputation en logique où il signifie ce qui est commun à plusieurs entités qui se ressemblent de quelque façon, comme le disait Aristote : par le mot « sain », on peut signifier « santé », « peau », « médicament », etc., un seul mot qui fonctionnerait dans beaucoup de domaines relativement différents mais en imposant une signification unique. Rappelons-nous des problématiques de Przywara, de Fessard, d'autres encore : il ne s'agit pas de ramener plusieurs domaines sous un seul nom supérieur (« *ανα* ») en écartant de nos considérations tout ce qui les distinguerait réellement, mais de dire ce qui les unit sans les confondre. Cela suppose que les pôles à distance ne soient pas conçus comme se contredisant, ni même s'opposant.

Il y a là un trait classique de la philosophie. L'attention à une ouverture intérieure à tout discours qui ne dépende pas seulement d'une discussion contradictoire a été reconnue depuis toujours. Elle appartient à la discussion politique dont Socrate et Platon (et aujourd'hui Jürgen Habermas) ont mis en évidence les ingrédients. La discussion politique est en effet une discussion dialectique, thèses contre thèses, mais pour ne pas en rester à une confrontation de contradictoires. Le génie de Socrate est d'avoir porté la discussion au cœur des dynamismes de la compréhension humaine en général, jusqu'à reconnaître que toute discussion se termine dans l'aporie, dans l'impossibilité de se terminer en elle-même. Pour qu'une discussion aboutisse, il faut donc y reconnaître en acte un « plus » que l'opposition entre des thèses, mais sans annuler leur pluralité. Platon a tenté un chemin pour sortir du destin aporétique. Il a créé une dialectique ascendante, par exemple celle de l'*erôs* qui vise une « idée » qui illumine les expériences des choses sensibles, ici l'idée de « beauté ». L'ascendance du chemin platonicien est soutenue en effet par une manière de contemplation de l'idée de beauté, mais non pas d'une vue qui se ferait possessive d'une beauté réifiée, mais

d'une intention qui donne mouvement à la conscience, qui est vie plutôt que vue, un regard attentif à la réalité qui garde toujours en soi plus de raison d'être. L'analogie aristotélicienne est aussi une voie vers la sortie de l'aporie, mais en se courbant en logique plus qu'en contemplation, risquant ainsi de finir dans des concepts où disparaissent les réalités singulières. L'analectique va tenter une voie plus respectueuse des multiples réalités. Elle accepte la pluralité des voix en discussion en contestant que soit droite une raison seulement réductrice des choses multiples dans quelque forme unificatrice. Y a-t-il cependant un chemin qui soit à la fois fidèle aux exigences de l'analogie logique tentée par l'un et à la dialectique tentée par l'opposition des contradictoires ? Voilà le chemin que veut suivre l'« analectique ».

Dans la pensée de Enrique Dussel (1977), l'analectique se distingue surtout de la dialectique. Le mot dialectique signifie un « discours qui passe à travers », *lógos* et *dia*. La dialectique hégélienne, par exemple, passe d'une thèse à sa contradictoire, et résout la tension entre ces deux propositions dans la position d'une troisième qui surmonte les deux premières en les laissant derrière elle. Pour Dussel, cette méthode de Hegel, trop mécanique, ne fonctionne pas dans nos sociétés. Ce qui est en jeu dans l'« analectique » pourrait par contre être éclairé par ce que Lonergan appelait l'*Insight*, c'est-à-dire une sorte d'intuition qui voit entre des opposés, ou même des contradictoires, ce qui leur permet d'unir leurs pôles sans les détruire. L'*Insight* serait au cœur des dialogiques polaires, de Guardini corrigé par Przywara, et aussi des dialectiques marxistes corrigées par Fessard. L'*Insight* a une fonction analectique. Précisons cela avec Dussel.

Ana-léctico quiere significar que el lógos “viene de más-allá”; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida. [...] En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. [...] El método ana-léctico surge desde el Otro y avanza dia-lécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro (1977: 127-128).

La dialectique marxiste suppose pouvoir écraser la différence pourtant essentielle entre les discutants. L'*Aufhebung* hégélienne est ainsi une attrape pour les contendants, dont les différences sont destinées à être supprimées. L'analectique évite cela parce qu'elle ne réduit pas les différents dans une synthèse supérieure mais qu'elle demeure attentive à l'« autre », sans en faire un concurrent, un ennemi dangereux. D'ailleurs, pour Dussel, l'« autre » est celui qui éveille le « même » à soi, en sa différence, mais une différence d'alliance en laquelle l'appel d'autrui constitue l'origine bénie d'une histoire commune.

Scannone avait des liens d'amitié avec Dussel. Il a sans doute apporté en dote de cette amitié ce qu'il savait de la méthode d'investigation de Lonergan. On peut voir en effet l'influence du jésuite canadien dans un article consacré à l'histoire de la philosophie de la libération ; Scannone expose en quelques lignes très denses comment l'analectique se distingue du processus hégélien :

« La reflexión filosófica analéctica [...] ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia y exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia » (2009: 71).

D'où vient ce savoir d'une unité donnée malgré les différences et capable de soutenir les progrès du savoir, de synthèse en synthèse, sinon d'une certaine vue, d'un *Insight* actif ou stimulant qui oriente effectivement en direction de la synthèse des multiples ?

Des affirmations de Dussel sont limpides à ce propos. En voici une, venue de l'expérience intersubjective :

el método analéctico tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica; de todos esos pasos esperando el día lejano

en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método analéctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación (1977: 128).

La pensée de Lévinas sur le dialogue intersubjectif est clairement présent chez Dussel qui note cependant, chez le philosophe juif, l'absence de fidélité à son propre principe. L'« autre » de Lévinas est en effet abstrait, un fils sans mère, avec son seul père, et donc une répétition paternelle inévitable. Dussel écrit que Lévinas « «nunca imaginó que el Otro pueda ser un indio, un africano o un asiático » (1977: 129). Nous devrions donc être plus radicaux que le philosophe de *Totalité et infini*, en portant plus loin que lui la méthode phénoménologique de l'*epoché* husserlienne.

La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. [...] Solo después retorna sobre la totalidad en que se encontraba, y retorna como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación a los oprimidos (Dussel, 1977: 130-131).

L'« analectique » inclut, on l'aura aperçu, beaucoup d'éléments venus de la tradition phénoménologique française, de Lévinas (l'intersubjectivité), de Ricœur (la sollicitude), de Marion (la donation et l'« adonné »). Mais aussi l'*epochè* husserlienne, la mise entre parenthèses de nos préjugés pour voir les choses comme elles sont. Elle requiert de notre part, selon les indications que donne Descartes dans la première de ses règles de la méthode, d'éviter toute précipitation et toute prévention lors de nos observations des réalités du monde. Ce qui cependant intéresse Scannone, c'est que l'analectique ouvre une voie royale à la philosophie pour aller vers une théologie aussi bien savante que populaire, puisqu'elle intègre dans son mouvement spéculatif l'histoire, la culture, et l'attente de la réconciliation en Dieu. Scannone n'est pas censuré par la peur de tomber sous les critiques adressées au « tournant théologique » de la phénoménologie française.

Une question peut être posée maintenant, ou une hypothèse de recherche. Nous avons dit que le moment analectique de la méthode serait celui d'un *Insight* qu'exprime un

lógos spécifique qui maintient en lui les différents en les articulant sans les confondre. Cette articulation ne serait-elle pas celle à la fois de l'analogie classique de l'« un » et de la dialectique moderne des opposés, une articulation qui s'appelle en fait « symbole » ? Il me semble que la raison philosophique de Scannone se situe proprement là. Nous pouvons noter en effet qu'il n'a jamais délaissé les questions de la philosophie « classique » qu'il avait évidemment connue durant ses années de formation dans la Compagnie, mais reprises maintenant à la lumière des spécificités qu'il reconnaissait à la culture latino-américaine, argentine en particulier.

Je conclus mon intervention. En 2013, à l'occasion d'une recherche interuniversitaires, Scannone présenta un texte intitulé « La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje » (Scannone, 2015), un titre qui évoque de nombreuses recherches contemporaines dans le monde philosophique francophone, mais qui touche aussi le langage populaire en Amérique latine, et aussi me semble-t-il dans tous les continents, un langage imagé, symbolique à sa manière. Les thèmes principaux de cet article sont la donation, l'appel, le symbole, l'analogie, la métaphore, la transgression sémantique ; les auteurs mentionnés sont surtout Lévinas, Marion, Ricœur, Thomas d'Aquin, Welte. Nous sommes ainsi conduits dans des zones philosophiques qui ne sont peut-être pas neuve, mais dont le caractère central est maintenant évident, aussi pour rendre au « peuple » sa manière de rationalité. Et d'ouverture droite à Dieu, *semper maior*. Je pense à Jorge Seibold, un ami proche de Calchito, membre de la même communauté jésuite à San Miguel, à Buenos Aires, pendant des années son compagnon dans ses nombreuses initiatives ; Seibold a écrit un livre *La mística popular* (2016). J'en relève seulement un des titres de chapitre : « La experiencia simbólica como mediación cultural y religiosa ». Il y aurait encore beaucoup à approfondir dans cette ligne.

Referencias bibliográficas

Dussel, Enrique. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Mexico, Nueva Visión.

Scannone, Juan Carlos. (2009), “La filosofía de la liberación. Historia, característica, vigencia actual”, *Teología y vida*, Vol. 50, pp. 59-73.

Scannone, Juan Carlos. (2015). “La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje”, en: Juan Carlos Scannone, Roberto Walton y Juan Pablo Esperon (eds), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 25-43.

Seibold, Jorge. (2016). *La mística popular*. Nueva edición, Buenos Aires, Ágape.