

Paul Archambault  
(1883-1950)

Initiation  
à la philosophie blondélienne  
en forme de court traité  
de métaphysique  
(1941)

Un document produit en version numérique par Mr Damien Boucard, bénévole.

Courriel : [mailto :damienboucard@yahoo.fr](mailto:damienboucard@yahoo.fr)

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"  
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web : [http ://classiques.uqac.ca/](http://classiques.uqac.ca/)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web : [http ://classiques.uqac.ca](http://classiques.uqac.ca)

---

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Un document produit en version numérique par Damien Boucard, bénévole.  
Courriel : [mailto :damiemboucard@yahoo.fr](mailto:damiemboucard@yahoo.fr)

**Paul Archambault**

**Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique (1941).**

Paris : Librairie Bloud & Gay, 1941, 127 pp. Collection : La Nouvelle Journée, n°8.

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Pour le grec ancien : TITUS Cyberbit Basic

(disponible à : <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/unicode/tituut.asp>)

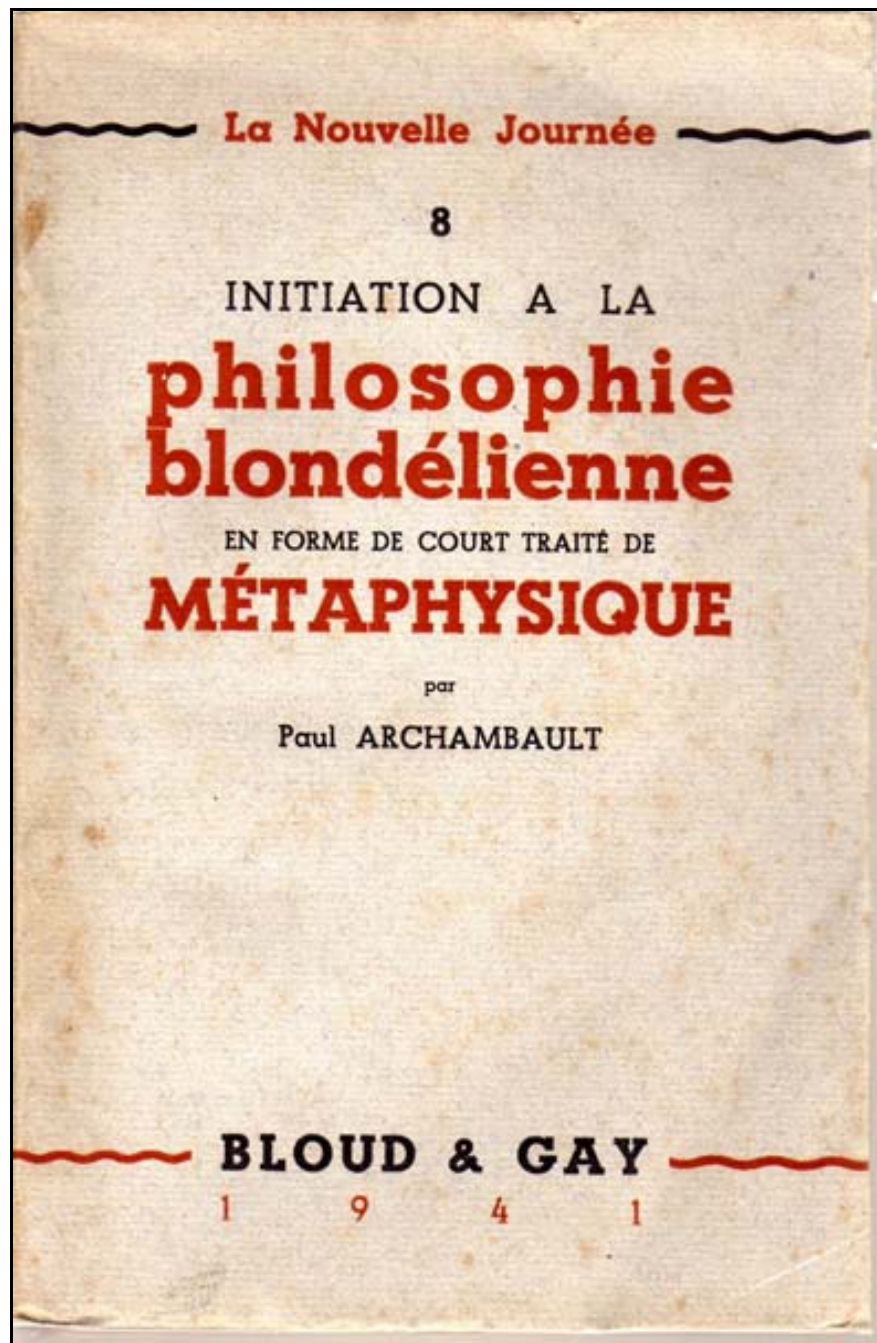
Les entêtes et numéros de pages de l'édition originale sont entre [ ].

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2007 pour Windows.

Mise en page sur papier format

LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, le 10 janvier 2010.



# Table des matières

## AVANT-PROPOS

## NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

## CHAPITRE I - LE PROBLEME METAPHYSIQUE

### I. - L'objet de la métaphysique

- 1 Un essai d'explication totale.
- 2 Une réponse au problème de la destinée.

### II. - Méthodes inadéquates

- 1 L'expérience sensible.
- 2 L'abstraction.
- 3 La « raison pratique ».
- 4 L'intuition.

### III. - Caractères d'une méthode vraiment philosophique

- 1 Méthode d'adéquation interne.
- 2 Méthode d'implication
- 3 Méthode d'immanence
- 4 Méthode d'intégration
- 5 Méthode génétique.
- 6 Méthode d'élimination.
- 7 Méthode d'expérimentation effective et personnelle.

### IV.- Divisions et unité de la métaphysique

- 1 Trois parties.
- 2 Un seul problème final.

---

## CHAPITRE II. — LA PENSÉE.

### I. - Qu'est-ce que penser ?

- 1 Trois conceptions principales.
- 2 Ces trois conceptions s'impliquent.
- 3 Notion organique et unitive de la pensée.

### II. - Les paliers de la pensée

- 1 Pensée cosmique.
- 2 Pensée organique.
- 3 Pensée psychique.
- 4 Pensée pensante.
- 5 La raison et ses principes.

### III. - La double fonction de la pensée

- 1 Pensée noétique et pensée pneumatique.
- 2 Connaissance notionnelle et connaissance réelle.
- 3 Pensée et action.

### IV. - Grandeur et déficience de la pensée. Vers la pensée parfaite.

- 1 La pensée est dans l'être.
- 2 La pensée est de l'être.
- 3 « Salubre humanisme ».
- 4 Rien de tout cela n'est absolument rassasiant.
- 5 Le problème de la pensée parfaite.

## CHAPITRE III. — L'ETRE

### I. - L'être est-il ?

- 1 Pas de scepticisme absolu possible.
- 2 Pas de question préalable légitime.
- 3 Le problème idéalisme-réalisme est un faux problème.
- 4 Mais il s'en faut que tout soit au même sens et au même degré.

### II. - Où et à quelles conditions y a-t-il être ?

- 1 Unité interne.
- 2 Activité efficace.

3 Consistance et subsistance.

III. - La hiérarchie des êtres

1 La matière.

2 Les vivants.

3 Les esprits

IV. - Ontologie et ontogénie

1 Un univers diversifié.

2 Un univers organique.

3 Un univers hiérarchisé.

4 Un univers dynamique.

5 Un univers dramatique.

V. - Vers l'être en soi

1 les êtres ne sont pas encore l'être.

2 le problème de l'être en soi.

**CHAPITRE IV. — L'ACTION**

I. - Qu'est-ce qu'agir ?

1 Il n'y a pas plus de passivité pure que de spontanéité absolue.

2 L'action n'est jamais toute transitive ni toute immanente.

3 Vivante union de la cause efficiente et de la cause finale.

4 L'achèvement d'une virtualité, dans un état de perfection relative.

II. - De l'énergie matérielle à la liberté humaine

1 L'énergie matérielle.

2 La spontanéité vivante.

3 L'action humaine.

4 La liberté.

III. - Les étapes de l'action humaine

1 Jouer et jouir ?

2 Le néant ?

3 Le phénomène.

4 Le sujet.

5 La société.

6 L'ordre idéal.

7 L'idolâtrie.

IV. - Vers le pur agir

1 Apparent avortement de l'action humaine.

2 Indestructibilité du vouloir humain.

3 Le problème du pur agir.

**CHAPITRE V. — DIEU**

I. - L'inévitable transcendance

1 Dans notre pensée il y a plus que notre pensée.

2 Dans notre être il y a plus que notre être.

3 Dans notre action il y a plus que notre action.

4 Dans l'immanence même de notre vie spontanée une inévitable transcendance partout se révèle (Deus superior summo meo, Deus interior intimo meo).

II. - Les preuves

1 En toute rigueur, il n'y a pas d'athées.

2 Rôle des preuves.

3 Leurs différentes formes

4 Leur unité profonde.

5 Leur insuffisance.

III. - Le mystère de la vie divine

1 Les noms divins.

2 Un seul et même Dieu.

3 L'être unique et trine

IV. - La création

1 L'Être et les êtres.

2 Secret de charité.

3 Panthéisme et panenthéisme.

4 Le problème du mal.



## CHAPITRE VI. — NOTRE DESTINEE SPIRITUELLE

### I. - L'option

- 1 Omnia intendunt assimilari Deo.
- 2 Mourir à soi pour naître à Dieu.
- 3 L'option porte au delà du temps.
- 4 Un infini s'y trouve engagé.

### II. - La mort spirituelle

- 1 L'être déchiré.
- 2 Le péché.
- 3 Le dam.

### III. - L'accès à la vie spirituelle

- 1 Reconnaître la présence active du transcendant en nous.
- 2 Avouer notre impuissance à nous unir à lui.
- 3 L'hypothèse du surnaturel.
- 4 Accorder notre pensée.
- 5 Discipliner et purifier notre vie.

## CONCLUSION

Insuffisance et surabondance

## APPENDICES

- I - Bergsonisme et blondélisme
- II - Les méthodes de la connaissance « réelle »
- III. - Le « Vinculum substantiale »
- IV. - La « normative »

Index

## D u m ê m e a u t e u r

**Essai sur l'individualisme**, Bloud et Gay, 1913.

**L'idéalisme démocratique et la guerre**, 1919, en dépôt aux Editions Spès.

**L'intelligence et l'intellectualisme** (dans l'ouvrage collectif : « Le procès de l'intelligence »), Bloud et Gay, 1922.

**Jeunes maîtres. Etats d'âme d'aujourd'hui** (« 7<sup>e</sup> Cahier de la Nouvelle Journée »), Bloud et Gay, 1927.

**Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel** (« 12<sup>e</sup> Cahier de la Nouvelle Journée »), Bloud et Gay, 1930.

**Réalisme démocratique**, Spès, 1930.

**Saint François de Sales** (coll. « Les moralistes chrétiens »), Gabalda et fils, 1930.

**Plaidoyer pour l'inquiétude** (coll. « La Nef »), Spès, 1931.

**Les distractions de nos enfants** (en collaboration avec Pauline Le Cormier, « Petite bibliothèque d'éducation »), Editions Mariage et Famille, 1931.

**Georges Fonsegrive** (coll. « Les Maîtres d'une génération »), Bloud et Gay, 1932.

**Témoins du spirituel** (« 24<sup>e</sup> Cahier de la Nouvelle Journée »), Bloud et Gay, 1933.

**Pierres d'attente pour une cité meilleure** (« 29<sup>e</sup> Cahier de la Nouvelle Journée »), Bloud et Gay, 1935.

**Charles Péguy** (« La Nouvelle Journée » n°3), Bloud et Gay, 1939.

**Péguy, la patrie charnelle et la cité de Dieu**, Bloud et Gay, 1939.

# AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

*[1] C'est pendant les derniers jours de juin 1940 — le croiriez vous ? — que l'idée de ce petit travail est venue à l'auteur.*

*Il se trouvait solitaire et à peu près oisif dans le Paris de la défaite. Coupés jusqu'à nouvel ordre tous les fils des affections. Sans objet, les projets, les discussions, les travaux de la veille. Tout le temporel croulait ou apparaissait dérisoire. Seule subsistait l'indéconcertable réalité, la permanente actualité de l'éternel.*

*Que faire, sinon méditer, et lire pour s'aider à méditer ? Pas n'importe quoi, bien sûr ; mais ce qui ne saurait s'épuiser vite, ni décevoir à la longue. L'auteur relut ainsi d'une traite les cinq gros volumes où la pensée blondélienne a reçu son expression définitive, et dont il avait déjà éprouvé le bienfait. Deux impressions surtout s'imposèrent à lui.*

*D'abord celle d'une extraordinaire richesse et fécondité, dont il fallait s'efforcer de faire profiter le plus grand nombre possible d'âmes. Par delà les catastrophes et les ruines, quelle œuvre nous est offerte, plus propre à nous conserver ou à nous rendre le sens plénier de notre destin, à nous permettre de le vivre dans la lumière et l'amour ? Tout s'y rejoint, la [2] sérénité des traditions éprouvées et l'émoi de nos plus neuves expériences, les rassurantes*

*déductions des grandes métaphysiques classiques et les subtiles recherches de certaines philosophies contemporaines — plus d'une fois pressenties, voire dépassées avant la lettre.*

*Celle aussi d'un buissonnement, d'un entrelacement bien propres à déconcerter le lecteur insuffisamment entraîné. Certes, se disait encore l'auteur, quand on s'est familiarisé avec les détours et retours de cette pensée aussi scrupuleuse qu'inventive, avec cette construction touffue où l'arbre, comme l'objectait déjà Lachelier, cache un peu la forêt, avec cette dialectique en spirale tournant sur elle-même à mesure qu'elle avance ; quand on s'est habitué à traduire en clair, dans le langage de l'expression directe, tant de notations qui gardent volontiers, trop volontiers peut-être, la forme de l'illusion, de la suggestion, de l'interrogation lancée comme un coup de sonde en plein mystère — non seulement on n'a pas de peine à retrouver le commentaire concret sous la formule parfois énigmatique ; mais on s'aperçoit que l'ordre aussi règne, qu'il y a un fil conducteur, extrêmement solide même, et l'on ne craint plus de le perdre. Mais on ne saurait se dissimuler qu'il y faut du temps et de la peine, et l'on souhaite venir en aide à ceux qui, pour une raison ou une autre, doivent les économiser.*

*Mis au pied du mur par un de mes élèves par exemple, sommé par lui de lui présenter l'essentiel de la doctrine dans la terminologie et les procédés de composition auxquels nous l'avons habitué, comment me tirerais-je de l'épreuve ? Au fait, comment est-ce que je me la représente et me la parle, quand je suis à moi-même cet élève déconcerté ? [3]*

*L'auteur essaya. Il lui sembla, pardonnez-lui, qu'il avait à peu près réussi à se satisfaire. C'est le résultat de sa tentative que vous allez avoir sous les yeux.*

*Ce que faisant, il ne se dissimule pas qu'il expose à certains risques la pensée qu'il voudrait tant servir. Il sait qu'à ces risques plusieurs des amis du maître, et peut-être le maître lui-même, se montreront sensibles. Dans une œuvre vraiment vivante, thèses, méthode, ordonnance, dialectique, style, langue sont étroitement liés les uns aux autres. Dégager, si prudemment que ce*

*soit, les thèses blondéliennes de leur forme et de leur ambiance si personnelles, n'est-ce pas les affaiblir, les dénaturer quasi infailliblement ? Surtout, donner l'allure d'un traité à une pensée constamment jaillissante, fixer en énoncés aussi simples et pédagogiques que possible ce qui s'affirme et se veut démarche vivante et enquête jamais close, n'est-ce pas se vouer à la caricature ?*

*Le reproche serait fondé — et grave — s'il s'agissait de détourner de lire les gros livres, et d'en dispenser. Mais il ne s'agit que de préparer et de faciliter cette lecture, comme nous le faisons avec nos élèves de tel dialogue de Platon, de tel chapitre de l'Ethique ou autres textes difficiles, en les avertissant que rien ne saurait suppléer à l'étude directe, à l'intimité prolongée. Mieux encore, en nous efforçant de leur en donner l'exigence et le goût. A se montrer ici trop rigoureux, il n'est pas une histoire de la philosophie qui resterait utilisable, car il n'en est aucune qui puisse restituer pleinement la physionomie, le mouvement, l'atmosphère des œuvres — sans parler ici des hommes.*

*Introduction et initiation, avons-nous annoncé, et rien de plus. Nous avons cru nous y sentir convié par un certain nombre de blondéliens d'attente et d'espoir. [4] A eux de dire si nous leur aurons réellement rendu service !*

*... Et maintenant, Nathanaël, tu ne saurais me faire plus grand plaisir que de jeter le livre, si c'est pour aller à la source. [5]*

# NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Les œuvres citées ont été désignées par les abréviations ci-après :

- |                     |                                                                                                                                                  |
|---------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| A. I <sup>re</sup>  | <b>L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.</b> 1893.                                                           |
| Lettre.             | <b>Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique.</b> Annales de Philosophie chrétienne, janvier à juillet 1896. |
| I. i.               | <b>L'illusion idéaliste.</b> Revue de Métaphysique et de morale. Novembre 1898.                                                                  |
| P. d. d. (I et II). | <b>Le Point de départ de la recherche philosophique.</b> Annales de philosophie chrétienne, janvier et juin 1906.                                |
| Procès.             | <b>Le Procès de l'intelligence.</b> 1922.                                                                                                        |
| Ollé.               | <b>Ollé-Laprune. L'achèvement et l'avenir de son œuvre.</b> 1923.                                                                                |
| Mystique.           | <b>Le Problème de la mystique.</b> Cahier de la Nouvelle Journée, n° 5. 1925.                                                                    |
| It.                 | <b>Itinéraire philosophique de Maurice Blondel.</b> Propos recueillis par Frédéric Lefèvre. 1928.                                                |

Vinculum.	<b>Une énigme historique : le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur.</b> 1930. [6]
Phil. cath.	<b>Le Problème de la philosophie catholique.</b> Cahier de la Nouvelle Journée, n° 20. 1932.
P. (I et II)	<b>La pensée.</b> Tomes I et II. 1934.
E.	<b>L'Être et les êtres.</b> 1935.
A. (I et II)	<b>L'Action.</b> Tome I, 1936 ; tome II, 1937.

On a utilisé de préférence ces trois derniers ouvrages ; mais on ne s'est pas interdit de se référer aussi aux premiers, dans la mesure où ils ne semblaient pas avoir été rectifiés explicitement ou implicitement par la suite.

Lorsque les citations ne portent pas de référence, c'est qu'elles sont extraites de l'un des passages visés en tête du paragraphe. [7]



# CHAPITRE I - LE PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE

## I. - L'objet de la métaphysique

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque, grâce aux perceptions de nos sens, aux mécanismes de l'instinct, aux enseignements de l'expérience, interprétés par une réflexion élémentaire, nous nous sommes fait vaille que vaille notre petite place dans l'univers ; — lorsque les diverses sciences nous ont donné une première connaissance de la nature, de ses lois, des moyens dont nous disposons pour la mettre à notre service ; — lorsque même les réactions de notre sensibilité et les pressentiments de notre conscience nous ont fait entrevoir, derrière les choses, le monde supérieur du vrai, du beau et du bien ; — deux questions restent posées que nous n'avons pas encore trouvée la possibilité de résoudre :

— Tout cela se rejoint-il et où ? Comment cet ensemble de données peut-il recevoir une forme d'organisation et d'unité ?

— Que faisons-nous au sein de cet univers des objets, nous sujets pensant, sentant, agissant ? Quelle destinée nous y attend ? Comment devons-nous et pouvons-nous correspondre à cette destinée ? [8]

La philosophie — et la métaphysique en est comme la partie proprement philosophique — est un essai de réponse à ces deux questions.

Traditionnellement, en effet, son effort présente ce double aspect (P. d. d. II, p. 226-249 ; P. II, p. 188 et sq. ; A. I, p. 283-284) :

## **1° UN ESSAI D'EXPLICATION TOTALE.**

[Retour à la table des matières](#)

D'un côté, une synthèse rationnelle, un essai d'explication totale. La philosophie commence là où, au lieu de s'attacher à des données partielles, à des problèmes particuliers, la pensée a affaire au principe dont tout dépend, au problème central qui commande tous les autres.

## **2° UNE RÉPONSE AU PROBLÈME DE LA DESTINÉE.**

D'autre part, une réponse au problème de la destinée et une contribution à sa réalisation effective, par une lumière et une force nouvelles procurées à l'âme, permettant une conduite plus lucide et plus courageuse de la vie. Selon l'étymologie comme pour la voix populaire, le philosophe c'est le sage, c'est celui qui pratique pour son compte la sagesse et aide les autres à la pratiquer.

Jamais ces deux préoccupations — l'une proprement intellectuelle, l'autre plutôt morale et spirituelle — n'apparaissent complètement séparées. Elles tendent à unir comme matière et forme. Entre tous est ici typique le cas de Spinoza, versant « la science éthique du salut dans un contenu géométriquement rationnel ».

En réalité pourtant, elles ne sont pas faciles à associer d'une manière cohérente, et peu de doctrines y ont parfaitement réussi, — les unes s'attachant

à des définitions et connexions de concepts qui ne **[9]** laissent pas grand jeu à l'expérience personnelle et prétendent régir de haut la pratique par des théories conçues en dehors d'elle, — les autres s'en tenant à des observations, voire à des exhortations auxquelles manque la sanction d'une justification rationnelle rigoureuse.

Première manifestation d'une dualité, d'une fissure que nous retrouverons tout au long du développement de la pensée : rétrospection et prospection ; connaissance rationnelle et connaissance réelle ; vérité impersonnelle et salut humain.

Sans espérer boucher le trou, il faut tendre à en rapprocher les bords. Cela peut nous amener à pratiquer concurremment :

— *une métaphysique ascendante* qui, à partir de nos expériences et de nos inquiétudes d'hommes, telles qu'elles se présentent à l'observation commune du psychologue et du moraliste, nous conduit peu à peu vers l'objet propre à nous éclairer, à nous apaiser ;

— *une métaphysique descendante* qui s'efforce de conquérir directement cet objet, par des procédés techniquement définis, pour nous fournir tout de suite un centre de perspective, un principe d'orientation et d'explication.

Cette distinction apparaît particulièrement nette entre le second et le premier volume de l'Action dans sa rédaction définitive — l'un consacré à « spécifier la nature essentielle de l'action », l'autre à « examiner l'exercice ou recueillir la leçon de l'action effective » (A. I, p. 26-27, 292). **[10]**

## II. - Méthodes inadéquates

Par quelle voie atteindre ce double objectif ?

### 1° L'EXPÉRIENCE SENSIBLE.

[Retour à la table des matières](#)

Se limiter à l'expérience sensible, même scientifiquement élaborée, même systématiquement organisée, comme le propose le positivisme d'un Auguste Comte, ce serait s'interdire d'avance toute solution.

La science se construit grâce à certains postulats, certains systèmes de notations qui lui permettent d'atteindre, dans son domaine propre, un haut degré de précision et de cohérence, mais qui lui ferment par cette rigueur même tout autre domaine.

Ainsi elle doit pour une bonne part ses succès à une conception très exigeante du déterminisme et de l'objectivité.

Mais donner une valeur absolue au postulat déterministe, c'est d'une part renoncer à trouver un principe d'explication premier, d'autre part rendre inintelligible la liberté humaine, en faire un « irrationnel » pur.

Par ailleurs, s'en tenir à la notion scientifique de l'objectivité (ce qui est constamment vérifiable et directement mesurable), c'est se fermer l'accès de la vie intérieure et spirituelle. Comte lui-même a bien fini par s'en apercevoir (avec la « phase subjective » du positivisme ; mais on sait combien fragile est chez lui le lien des deux philosophies).

## 2° L'ABSTRACTION.

### [Retour à la table des matières](#)

En fait c'est surtout sur l'abstraction et les procédés déductifs qu'elle permet qu'a compté la philosophie (P. d. d. I, p. 347-350 ; Mystique, p. 30 et [III] sq. ; It, p. 201 et sq.) : procédé d'analyse intellectuelle qui, d'après l'interprétation classique, permettrait de dégager des données sensibles les essences qui les expliquent, et par conséquent de nous installer comme d'emblée au cœur de la réalité.

Mais, ainsi que nous aurons à le montrer en soulignant d'ailleurs son importance et sa fécondité (Chap. II, III, 2), la connaissance abstraite ou « notionnelle » n'a de fécondité que grâce à une connaissance « réelle » qui incessamment l'alimente, l'oriente, la redresse et la renouvelle.

Isolée, elle ne peut guère nous conduire qu'à des généralités et des idéalités.

Des *généralités*, alors que ce qui nous importe c'est, d'une part, le *singulier* qu'est toujours l'être, mon être, celui des autres êtres ; d'autre, l'*universel* dont cet être dépend, dont il subit en soi le total retentissement, sur lequel il retentit à son tour : le singulier et l'universel, que le concret fait en quelque sorte communier (It, p. 75-80 ; E., p. 433-434 ; A. I, p. 432).

Des *idéalités*, comme s'il s'agissait de nous évader de nous-mêmes et du monde, alors qu'il s'agit de nous conquérir nous-mêmes à travers et par ce monde.

Ne méprisons pas les procédés syllogistiques. Mais cherchons surtout à y « consolider le réalisme authentique des prémisses et des termes » (A. I, p. 467-468).

### 3° LA « RAISON PRATIQUE ».

#### [Retour à la table des matières](#)

Chercher refuge dans une raison pratique élevée sur les ruines de la raison théorique, dans des croyances qui ne demanderaient plus rien à la science, constitue une solution de désespoir. En effet (P. d. d. I, p. 350 et sq.) : **[12]**

— ou bien (comme chez Kant) les principes auxquels on se réfère ainsi prétendent à une élucidation rationnelle de même nature que celle de la philosophie classique : alors le rationalisme change de matière sans changer de forme. « C'est ainsi, estimait Delbos, que par son *moralisme* Kant a fixé et de nouveau porté à l'absolu le rationalisme de la pensée humaine. »

— ou bien (comme dans les différentes formes du fidéisme, du volontarisme) on se contente de postulats formulant les exigences à priori du cœur et de la volonté : alors comment limiter l'arbitraire d'une telle conception ? Le rapport de la théorie à la pratique, de la pensée à l'action ne peut rester ainsi tout extrinsèque sans faire peser sur l'intelligence une contrainte intolérable.

### 4° L'INTUITION.

Il est par contre trop ambitieux de prétendre à une intuition qui, sous une forme ou une autre, nous mettrait face à face avec la réalité essentielle des choses.

M. Blondel trouve cette prétention dans trois doctrines principales : l'ontologisme, le biranisme, le bergsonisme. Dans les trois cas il lui est sévère.

Nous n'avons pas la vision immédiate de l'Être nécessaire et infini, ainsi que le suppose l'ontologisme. Quand l'idée de Dieu surgit dans la conscience, c'est d'abord sous la forme d'un pressentiment, d'une anticipation qu'il faut justifier rationnellement et vivifier spirituellement.

Nous n'avons même pas (et Biran a fini par le reconnaître dans l'*Anthropologie*, en faisant de la substance spirituelle un objet de croyance plutôt que de **[13]** science) la connaissance immédiate de notre moi métaphysique ni de sa stimulation « hyperorganique ». Le prétendu « fait primitif du sens intime » n'est nullement une donnée simple ; il intègre une multiplicité d'actions et de réactions diverses (P. I, p. 147-149, 153-154 ; E., p. 150-151).

Quant à la tentative bergsonienne (Cf. appendice I) pour remonter le courant de la conscience par delà la réflexion, pour reconquérir l'innocence et la spontanéité de l'instinct, pour retrouver l'objet pur, tel qu'il était avant tout morcelage et toute interprétation, et coïncider avec lui par la pensée, elle a le tort grave de méconnaître la dignité et le rôle de la connaissance discursive. Outre que cette connaissance importe à la constitution de la personnalité et au développement de la vie spirituelle, elle ne laisse rien en l'état, de ce qu'elle touche ; l'âge d'or est perdu, pour toujours.

### **III. - Caractères d'une méthode vraiment philosophique**

[Retour à la table des matières](#)

Comment donc procéder dans notre difficile entreprise ?

Etant donné que « la méthode est la doctrine même en croissance et en acte », la plupart des indications que nous allons donner ne prendront tout leur sens qu'ultérieurement par l'exposé de la doctrine même. Toutefois, sous leur forme préliminaire, elles serviront à éclairer notre route. **[14]**

#### **1° MÉTHODE D'ADÉQUATION INTERNE.**

(A. I, p. 451-453 ; I. I., p. 10-11 du tiré à part ; P. d. d., p. 234-235 ; A. II, p. 33-86).

Trompés peut-être par l'étymologie du mot — méta : après, par delà — la plupart des métaphysiciens se sont crus tenus de chercher derrière le donné une réalité profonde qu'il masquerait ; derrière les apparences, les phénomènes, une essence, un noumène qui en serait comme le support.

Cette recherche ne peut être que décevante. Les apparences ne sont pas en dehors de l'être : l'être y est et y vit. Les phénomènes, en un sens, sont le noumène même.



L'adéquation, au moins initialement, n'est pas à réaliser entre l'intelligence et les choses ; surtout point entre un sujet et un objet que l'abstraction aurait isolés et hypostasiés. Elle est à réaliser, dans la pensée même, dans l'action même, entre les données qu'elles intègrent, les forces qu'elles mettent en jeu, les exigences qu'elles expriment et les lois qu'elles subissent.

Comment égaler en moi la pensée réfléchie à tout ce que la pensée spontanée implique ? La volonté voulue à tout ce que la volonté voulante postule ? Au départ tout au moins, c'est en ces termes que se pose le plus utilement le problème philosophique — comme d'ailleurs le problème pratique de la vie.

« Du moi apparent au moi réel » : cet itinéraire peut suffire, car en cherchant à me connaître et à me réaliser, j'aurai à parcourir et à hiérarchiser toute la série des sciences et des êtres.

## 2° MÉTHODE D'IMPLICATION

[Retour à la table des matières](#)

(P. I, p. XXX et sq ; II, p. 441-444 . E., p. 349-350 ; A. I, p. 390). **[15]**

En un sens donc, pour penser philosophiquement, il n'y a qu'à développer le contenu d'une pensée et d'une volonté pleinement conséquentes à leurs propres requêtes, et par là même accordées à la vie universelle où elles baignent.

Mais cela sous plusieurs conditions.

D'abord, il ne suffit pas de les considérer ou de les employer en surface, en ce qu'elles présentent immédiatement à l'observation : il faut pousser en profondeur, vers tout ce qui s'y trouve de proche en proche impliqué.

Le mot peut revêtir des significations assez diverses.

Il y a une implication *logique*, que manifeste le raisonnement, et une implication de fait, que révèle l'expérience.

Il y a une implication *passive*, à laquelle répond l'image d'un rapport de contenant à contenu, et une implication *dynamique*, liée à l'idée d'une genèse, d'une croissance à laquelle le mouvement même de la recherche va collaborer, excluant dès lors toute prédétermination. Expliquer, de ce dernier point de vue, ce n'est pas seulement expliciter, développer ; c'est aider à naître.

M. Blondel n'exclut aucun de ces sens ; son effort est de les féconder en les unissant, en montrant comment « les données de fait et les exigences de droit, loin de s'opposer les unes aux autres, composent un ensemble organique, un dynamisme cohérent ».

D'où l'impression touffue que ne pourra manquer de donner, par exemple, un ouvrage sur la pensée répondant à ce programme : « Nous voulons découvrir et voir rattachées les unes aux autres les conditions intelligibles qui précèdent, préparent, accompagnent, soutiennent et portent vers leur fin toutes les pensées [16] constituant le monde de la nature et de l'esprit constamment solidaires en notre représentation et peut-être aussi en leur réalité profonde. »

### 3° MÉTHODE D'IMMANENCE

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup>, début ; Lettre, p. 33 et sq. du tiré à part ; A. II, p. 139).

L'idée d'implication appelle et éclaire l'idée d'immanence, qui se présente, dans la philosophie blondélienne, sous trois aspects :

— rien, de fait, n'*entre* en nous, êtres spirituels, qui n'y trouve, non seulement place libre, mais disposition permettant assimilation ;

— rien, en tout cas, n'*agit* efficacement sur nous qui n'y réponde à une attente, à un besoin ;

— rien ne vaut absolument pour nous qui ne puisse être ratifié par notre réflexion et consenti par notre volonté libre.

M. Blondel a dit bien des fois que tout son effort philosophique était né en un sens de ce scandale et du souci d'y mettre fin : Comment se fait-il que je doive vivre une vie que je n'ai pas voulue ? Que j'y porte des responsabilités immenses sans m'en être consciemment chargé ? Que signifie cette tyrannie ? Puis-je y échapper ou, à défaut, l'assumer librement ?

Les débats passionnés que le principe d'immanence a soulevés en théologie, à propos de la notion du surnaturel — et qui ne nous intéressent pas directement ici — ne doivent pas nous faire méconnaître sa signification et son usage proprement philosophiques. Il explique la résistance de M. Blondel à tout ce qui prétend régir la pensée ou l'action d'une manière purement extrinsèque : donnée brute, postulat, pari pascalien, impératif catégorique, critère pragmatique, autorité [17] inconditionnée, etc. « Qu'ils apprennent ce qu'ils font sans le savoir, ce qu'ils savent déjà sans le vouloir et le faire. » Il faudra que, dans tout ce qui lui arrive, « et dans l'extrémité même des jugements futurs, l'être spirituel n'ait à découvrir que l'expression complète et équitable de ce qu'il avait su, de ce qu'il avait voulu ».

On verra plus loin cette méthode d'immanence introduire l'affirmation la plus décidée, la plus insistante, de la transcendance qui ait peut-être jamais marqué une doctrine philosophique. Mais, là même, le principe restera intact : ce n'est pas d'un monde extérieur que peut tomber, comme une intrusion, c'est au plus intime de nous-mêmes que doit surgir, comme une stimulation ascendante, ce qui va être notre lumière et notre salut.

## 4° MÉTHODE D'INTÉGRATION

[Retour à la table des matières](#)

(P. I, p. XXXI-XXXII ; E., p. 351-352 ; A. I, p. 465 et sq.).

Autre conséquence de la méthode d'implication : les divers problèmes philosophiques ne sont pas susceptibles de solutions isolées et indépendantes ; les vérités philosophiques n'ont pas leur explication plénière en elles-mêmes, mais seulement dans l'ensemble organique dont elles font partie ; et à la place qui leur y revient.

Retrouver le principe d'unité, la loi de dépendance mutuelle qui relie ces vérités, en faisant bénéficier chacune de ce que révèle l'étude des autres ; les disposer en un ordre tel que la lumière reflue (dans tous les sens, de bas en haut comme de haut en bas) des unes vers les autres : telle est la fonction propre de la philosophie (déjà suggérée par la définition [18] ch. I, 1). C'est pourquoi elle présente toujours la forme d'un système où l'intelligence du tout commande celle des parties.

Dans l'*Itinéraire philosophique* (p. 128-130), M. Blondel s'est servi pour le faire comprendre de l'image d'un écheveau emmêlé, avec lequel on n'arrivera à rien de bon en tirant isolément sur tel ou tel brin, et dont il faut dénouer patiemment les nœuds. Il conclut en formulant l'idéal « d'une doctrine où tout communique et où rien ne se confond ».

## 5° MÉTHODE GÉNÉTIQUE.

Mais n'imaginons pas une architecture aux lignes d'avance fixées, pas davantage un mécanisme qui reviendrait périodiquement aux mêmes phases en répétant le même mouvement. Il s'agit — nous nous en expliquerons ch. III,

IV, 3, 4 et 5 — d'un organisme qui se développe — mieux d'une histoire qui se déroule — mieux encore d'une parturition qui s'accomplit.

Ce qui caractérise l'être contingent, c'est qu'il n'est pas immédiatement en possession de son essence ou de sa forme. « Ne traitons donc pas comme un être achevé l'embryon que nous sommes : *nondum apparuit quid erimus* » (P. d. d. II, p. 233). Il en va de même de toute autre créature — matérielle ou spirituelle, individuelle ou collective, univers même ou humanité. C'est par l'exercice que se détermine peu à peu la vérité essentielle dont il n'est que l'ébauche ou la préparation. Autrement dit la définition *per generationem* est ici seule praticable. Mais tandis qu'en mathématiques elle nous permet de reconstruire intégralement un concept aux contours bien délimités, ici, en métaphysique, elle ne peut prétendre [19] qu'à décrire et à justifier un itinéraire toujours ouvert, l'itinéraire au terme duquel la créature en devenir aurait réussi à rejoindre son principe dans sa fin.

Sous cet aspect, « la philosophie tend au mouvement perpétuel ». C'est dans l'orientation de la marche, dans la continuité du développement, dans l'unité de la norme rectrice qu'elle doit chercher sa fixité.

## 6° MÉTHODE D'ÉLIMINATION.

[Retour à la table des matières](#)

Quelle part revient en tout cela à l'exigence critique ? Comment pouvons-nous lui donner satisfaction ?

Par un parti pris d'investigation aussi totale et d'analyse aussi exhaustive que possible, analogue à ce qu'on a appelé en logique la « méthode des résidus » (A. I<sup>re</sup>, p. IV-V, XVIII-XXVIII ; P. I, p. XL-XLI).

Comment font les sciences en leur domaine ? « Elles excluent toutes les fausses explications d'un fait, toutes les coïncidences fortuites, toutes les circonstances accessoires, pour mettre l'esprit en face des conditions

nécessaires et le contraindre d'affirmer la loi.» Ainsi, « éliminant systématiquement toute chance d'erreur et toute cause d'illusion, elles ferment toutes les issues sauf une ; dès lors la vérité s'impose, elle est démontrée ».

Rien n'empêche de transporter en philosophie l'essentiel de cette méthode. « Tout est mis en question, même de savoir s'il y a une question. » Tout sera essayé, même le moins vraisemblable et le plus difficile. Rien ne sera admis que ce qu'il est impossible de ne pas admettre, *minimo sumptu*. Plus le procédé aura été sévèrement appliqué, plus la conclusion sera certaine. A la limite, il y aura évidence. Avec cet [20] avantage que le ressort de l'investigation ayant été fourni par l'investigation même, sans artifice, sans recours à un critère extrinsèque, la raison, dans sa soumission définitive, n'aura en rien l'impression d'une abdication.

## **7° MÉTHODE D'EXPÉRIMENTATION EFFECTIVE ET PERSONNELLE.**

[Retour à la table des matières](#)

Un dernier point, d'importance capitale.

Pas d'illusion plus fréquente, chez les philosophes, que celle consistant à poser le problème comme si, tout spéculatif, il comportait une solution spéculative adéquate.

L'erreur est double (A. I<sup>re</sup>, p. 427-463 passim ; 475-476 ; P. d. d. II, p. 239-242 ; Ollé, p. 69-74, 173-180).

Erreur quant à la destination de la philosophie (Cf. supra I. 1), qui n'est pas seulement d'expliquer notre vie, mais de la faire ; de contempler le monde, mais de nous aider à nous réaliser ; d'exprimer les êtres, mais de nous permettre de nous les incorporer, de nous y assimiler.

Erreur quant à la nature et à la portée du connaître (Cf. ch. II, III). La science, séparée de la vie, la spéculation, séparée de l'action, n'est encore que représentation extérieure de l'être — non présence intime, encore moins possession. C'est un fait que la pratique, la manipulation directe des choses procure une sûreté de coup d'œil, un sens droit et pénétrant du réel, que l'analyse savante ne suffirait pas à assurer. C'est aussi une vérité familière à toute ascèse authentique qu' « en faisant la vérité, on vient à la lumière » ; qu'à mesure que le cœur et la volonté acceptent plus généreusement les exigences d'une croyance, l'intelligence [21] en discerne mieux le sens profond et l'évidence intrinsèque.

Pas plus d'ailleurs que le pratiquant de penser, rien donc ne saurait dispenser le penseur de pratiquer.

Ne pas chercher seulement à atteindre ou à prouver l'être *ut verum*, mais le vouloir et l'épouser *ut bonum* ; pour mieux remplir sa pensée de vérité, travailler à remplir son être de réalité et de vie ; engrener l'action effective, avec ses responsabilités personnelles et ses imprévisibles enseignements, dans une philosophie pratiquante et militante ; joindre enfin toujours l'effort ascétique à l'effort spéculatif : tel est le « message », à bien des égards philosophiquement inédit, dont M. Blondel s'est toujours montré si reconnaissant à son maître Ollé-Laprune, et qu'il a pour sa part cherché à faire valoir.

## **IV.- Divisions et unité de la métaphysique**

### **1° TROIS PARTIES.**

[Retour à la table des matières](#)

Les principes premiers d'explication sont à chercher, ont été effectivement cherchés, dans l'ordre de la pensée, dans l'ordre de l'être, dans l'ordre de l'action.

Tel sera tout naturellement le plan de notre étude.

### **2° UN SEUL PROBLÈME FINAL.**

Mais ne nous y trompons pas : sous ces trois points de vue, il n'y aura qu'une seule doctrine et finalement qu'un seul problème. Dans la profondeur des choses et des [22] âmes, pas de réalité qui ne soit pénétrée, travaillée de pensée et d'amour ; pas de vérité qui se puisse concevoir sans un être aimant et voulant ; pas d'amour, de volonté qui ne soit appétit d'être et de lumière.

L'histoire de la philosophie nous présente en grand nombre :

— des doctrines qui ont puissamment constitué la théorie de l'être — appelons-les des *réalismes* — marqué ses degrés, défini ses attributs, mais sans réussir à établir un lien vivant entre leurs magnifiques ontologies et une théorie critique du savoir ou une morale de la charité ;



— d'autres — les divers *idéalismes* — où l'analyse du connaître et de ses lois est poussée fort loin, mais où l'être s'évapore et où le sens et l'efficacité propre du vouloir restent méconnus ;

— d'autres enfin — les *pragmatismes*, les *volontarismes*, les *sentimentalismes* — où tout semble promis, voire permis au vouloir, mais où il est trop fait fi, par contre, des résistances du réel et des exigences techniques de la pensée.

La philosophie blondélienne est peut-être le plus vigoureux effort que connaisse l'histoire pour dépasser cette *triplicité*, et pour y substituer une *trinité* aux rapports définis et cohérents. C'est ce que souligneront, dans les chapitres suivants, le parallélisme des développements, l'unité de la méthode, l'identité des thèmes fondamentaux. [23]

# CHAPITRE II. — LA PENSÉE.

## I. - Qu'est-ce que penser ?

### 1° TROIS CONCEPTIONS PRINCIPALES.

[Retour à la table des matières](#)

Trois conceptions principales se sont fait jour sur la nature et le rôle de la pensée (P. I, p. XI, XXII, 215 et sq.), suivant que l'on a considéré surtout :

a) *L'objet pensé*. La pensée apparaît alors — dans les thèses toutes proches du sens commun, comme l'image interne d'un objet externe ; — dans les thèses plus savantes, comme l'appréhension d'une essence ou forme incluse dans cet objet, par un esprit qui s'en trouve lui-même informé.

b) *L'acte de penser*. De ce point de vue, penser c'est, pour un esprit, prendre conscience de sa puissance et l'affirmer au regard des choses. L'exemple qui vient le plus naturellement à la mémoire est celui du *Cogito* cartésien. Pourtant, estime M. Blondel, Descartes s'est encore plus attaché aux *cogitata*, aux idées comme objets intérieurs à la pensée, qu'à la *res cogitans* elle-même. On peut encore se souvenir ici, et [24] peut-être plus à propos, de la « force hyperorganique » de Maine de Biran.

c) *La relation du sujet pensant et de l'objet pensé*, le rapport de l'un à l'autre dans la connaissance. C'est cette manière de poser le problème qui constitue le criticisme. A la limite de son évolution, non seulement il fait abstraction du sujet et de l'objet considérés pour eux-mêmes, mais il annonce l'intention de nous débarrasser de cet X et de cet Y également insaisissables, au profit d'un système de catégories, de conditions à priori de la connaissance ou de l'aperception, de caractère tout formel.

## 2° CES TROIS CONCEPTIONS S'IMPLIQUENT.

### [Retour à la table des matières](#)

En fait, ces trois conceptions s'impliquent. Ni l'une ni l'autre ne se soutient sans quelque emprunt fait aux autres.

a) La première ne peut éliminer l'idée d'une initiative spécifique de la pensée. Ni dans nos perceptions, ni dans nos conceptions nous n'avons affaire à de simples données que l'esprit n'aurait qu'à recueillir ou par lesquelles il n'aurait qu'à se laisser modeler. Partout il y a élaboration, interprétation, construction. C'est aussi bien ce qu'implique le *ad modum recipientis* de la thèse classique.

b) La seconde se heurte partout à une réalité qui, non seulement rencontre la pensée, mais la pénètre. Nulle part la pensée ni l'être n'apparaissent comme antérieurs ou extérieurs l'un à l'autre : elle est en lui, il est en elle (Cf. ch. II, IV, 1 et 2). Et nous aurons à parler tout à l'heure d'une « pensée cosmique ».

c) La troisième, dans la mesure où elle est effective, tend à dissoudre dans un relativisme universel toute affirmation et toute constatation positives. En fait [25] elle n'est jamais tout à fait effective. La pensée ne se pense elle-même qu'en se distinguant et en supposant ; le sentiment de la personne implique conscience d'un impersonnel. La dualité à laquelle le criticisme

idéaliste ne voulait pas se résigner est seulement transférée par lui au sein même de la pensée (Cf. ch. III, I, 3).

### **3° NOTION ORGANIQUE ET UNITIVE DE LA PENSÉE.**

#### [Retour à la table des matières](#)

Le problème est donc de parvenir à une notion organique et unitive de la pensée, qui relie ces trois aspects.

La pensée est à la fois pénétration du sujet par un objet ; initiative productrice du sujet ; participation et synthèse.

De cette pénétration, de cette activité, de cette synthèse, la pensée tire son efficence, à la fois physique et métaphysique, de puissance enracinée dans le sol terrestre et suspendue, nous le verrons, à un ordre transcendant.

C'est ce qui lui permet aussi de dire qu'elle est à la fois elle-même et toutes choses, qu'elle reste *sui generis* en devenant d'une certaine manière tout le reste : *fit quodammodo omnia*.

## II. - Les paliers de la pensée

[Retour à la table des matières](#)

A travers l'univers qu'elle anime et couronne, observons d'abord en son entier le déploiement de la pensée. Nous distinguerons : **[26]**

### 1° PENSÉE COSMIQUE.

Une pensée cosmique (P. I, p. 3 et sq.) qui se manifeste surtout, ainsi que l'a bien vu Leibniz, comme l'unité d'une multiplicité. Qu'on le considère dans son ensemble ou dans les éléments singuliers qui le constituent ; qu'on se place au point de vue empirique, ou scientifique, ou métaphysique, jamais l'univers ne se laisse ramener à la multiplicité pure d'une poussière éparpillée, régie par les seules lois du nombre, dans une impénétrabilité définitive. Partout, dans la constitution propre de chaque être comme dans la connexion cosmique, apparaît l'unité à côté ou plutôt au sein de la diversité et du changement.

C'est dire que la pensée, sous son double aspect (que nous aurons à éclairer) de déterminisme intelligible et de dynamisme propulseur, ne vient pas se superposer à une matière constituée en dehors d'elle, ou l'actionner du dehors (comme dans le *mens agitat molem* d'Anaxagore) ; elle en est élément intégrant.

## **2° PENSÉE ORGANIQUE.**

Une pensée organique (P. I, p. 25 et sq.) qui se manifeste là où apparaît cette finalité interne généralement considérée comme signe distinctif de la vie.

## **3° PENSÉE PSYCHIQUE.**

[Retour à la table des matières](#)

Une pensée psychique (P. II, p. 45 et sq.) qui caractérise les animaux supérieurs. Sans parvenir encore à l'activité raisonnable et libre, on y voit la vie en préparer les voies et en rassembler les instruments, système nerveux et appareils permettant au vivant de réagir d'une manière qui n'est déjà plus tout automatique et d'imprimer sur le milieu une marque originale. [27]

Il y aurait abus à parler ici de conscience : « On ne peut avoir conscience des choses si on n'a pas conscience de soi, et on ne peut avoir conscience de soi si on n'a pas conscience d'un transcendant. » Mais abus aussi à ne parler que de tropismes ou comportements mécaniques. Tout invite à supposer un monde intérieur d'impressions affectives et d'images motrices.

## **4° PENSÉE PENSANTE.**

Une pensée pensante (P. I, p. 64 et sq.), consciente, celle-là, de soi et de ses objets, qui est le privilège de l'homme.

Au premier abord — et d'autant plus que son éveil chez l'enfant se fait en général par des progrès insensibles comme ceux d'une aurore — elle semble

prolonger simplement la pensée psychique et en sortir par évolution interne. En réalité, entre le comportement animal et le comportement spécifiquement humain il y a une différence de nature. C'est ce qu'établissent les expériences célèbres sur la coéducation de bébés et de jeunes singes du même âge. L'animal prend d'abord de l'avance sur l'enfant, parce qu'il a un équipement instinctif plus complet. Mais l'enfant rattrape très vite cette avance, à partir du moment où un éclair de réflexion lui fait substituer à des agitations purement empiriques la curiosité des causes, des effets et des conséquences.

La pensée consciente implique dans le sujet quatre conditions principales (P. I, p. 95 et sq.) :

a) *un état d'inquiétude* qui travaille l'être et qui, tout en s'incarnant pour lui sans cesse dans des données positives et des bien finis, le pousse sans cesse par delà ; [28]

b) *le choc d'une déception*, d'une résistance produisant en lui conflit, lutte, épreuve ;

c) *l'institution d'un signe* qui fournisse à la pensée un objet plus simple et plus maniable, et qui la libère des complexités sensorielles. (Ainsi, dans l'éducation des aveugles-sourds-muets de naissance, le moment décisif est celui où l'infirmes découvre la possibilité de figurer et par là d'obtenir l'objet désiré) ;

d) *le sentiment d'une supériorité sur les choses* et, disons-le nettement, en nous réservant de justifier plus explicitement plus tard cette thèse capitale, l'affirmation d'une transcendance. Qu'est-ce en effet que comprendre, sinon à la fois embrasser, dépasser, refaire, et donc dominer ? Mais comment la pensée oserait-elle s'y risquer, si elle ne trouvait appui en un ordre de réalités plus hautes que les réalités sensibles, capable et digne de les juger ? un ordre à la fois réel en soi et à réaliser par nous ? « Nous ne pensons le monde qu'en pensant autre chose que lui. »

## 5° LA RAISON ET SES PRINCIPES.

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque, en face d'elle-même, elle a posé des objets, limite et moyen à la fois de sa puissance ; lorsque, en face d'eux, et du même mouvement, elle s'est réfléchi en elle-même comme sujet pensant et pensé — c'est dans l'affirmation de l'universel, de l'absolu, du nécessaire, des « transcendants » comme on disait au moyen âge, des catégories et principes de la raison comme on dit plus communément aujourd'hui, que la pensée cherche à satisfaire son exigence de réalité essentielle, d'intelligibilité parfaite, d'unification définitive.

A ce point surtout éclate la transcendance dont nous parlions à l'instant.  
**[29]**

Sans doute les idées et vérités premières ne se dégagent et ne se forment pour nous qu'au sein et à propos de faits objectifs et subjectifs contingents. Mais elles y trouvent si peu leur domaine propre qu'en définitive elles ne s'y appliquent pas. « Nulle part l'expérience ne nous fournit l'unité réelle, l'identité pure, la substance immuable ; nulle part elle ne nous montre le jeu de la causalité productrice, de la finalité interne » (Procès, p. 242). Dans le monde du devenir, les qualités, les modalités ne s'excluent jamais complètement ; le principe de contradiction ne s'applique dans toute sa rigueur et les compromis ne deviennent impossibles qu'en face de l'être substantiel ; celui-là seulement est ou n'est pas (P. I, p. 171-173 . E., p. 63-64, 416-418 ; A. II, p. 456-458). Bref les principes rationnels sont, si l'on peut dire, acosmiques, ou supra-cosmiques. L'intelligence vient au devant du monde comme pour en émerger ; mais elle n'est pas du monde (Procès, p. 294).



### III. - La double fonction de la pensée

#### 1° PENSÉE NOÉTIQUE ET PENSÉE PNEUMATIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

A chacun de ses paliers, quoique plus visiblement aux supérieurs, la pensée agit toujours sous la double forme — d'une part d'un principe d'enchaînement intelligible et de déterminisme — d'autre part d'un principe de propulsion et d'initiative dynamiques. Après divers tâtonnements, M. Blondel propose d'appeler pensée noétique et pensée pneumatique ces deux pensées intérieures à toute pensée, toujours distinctes et toujours associées (P. I, p. 18-20, 200 et [30] sq ; P. II, p. 17-59, 72 et sq, 470 et sq ; A. II, p. 337, 445, 453).

a) La pensée noétique est *analytique* ; elle cherche à dégager des éléments simples et des relations définies ; elle n'est à l'aise que dans l'homogène. — La pensée pneumatique est *synthétique* ; le multiple, le divers ne la déroutent pas, au contraire, du moment qu'ils comportent concert, harmonie.

b) La pensée noétique tend à l'*abstrait*, au général ; la notion, la loi sont ses expressions normales. — La pneumatique est *concrète*, c'est-à-dire qu'elle se tient à l'intersection du singulier et de l'universel (Cf. ch. I. II, 2). Toujours singularisé est l'objet auquel elle s'applique, toujours singularisé l'acte du sujet, qui draine tout un concours de forces cosmiques, organiques, psychiques, où l'univers entier finalement retentit.

c) La pensée noétique est *rétrospective* ; elle a affaire surtout au révolu, au fixé, au réifié ; avec la certitude elle installerait aisément en nous la suffisance. — La pneumatique est *prospective* ; elle regarde vers l'avenir, ce qui est à

naître, à faire ; elle est liée au sentiment d'une croissance, d'un appel, à une inquiétude.

A la fois conjointes et antagonistes, le rythme alternatif et la propulsion réciproque de ces deux pensées expliquent comment il peut y avoir, dans l'univers comme dans la conscience et les œuvres de l'homme, ordre et mouvement, nécessité et contingence, constance et plasticité, unité et différenciation, science et spiritualité.

## **2° CONNAISSANCE NOTIONNELLE ET CONNAISSANCE RÉELLE.**

[Retour à la table des matières](#)

Sous des terminologies diverses, *noësis* [31] et *phronësis* des Grecs, *ratio* et *intellectus* des scolastiques, connaissances du deuxième et du troisième genre de Spinoza, esprit de géométrie et esprit de finesse de Pascal, connaissance notionnelle et connaissance réelle de Newman, discours et intuition des bergsoniens — la dualité a toujours été plus ou moins reconnue par la philosophie.

Dans le domaine du savoir humain, M. Blondel se réfère surtout à la distinction newmanienne, dont il donne d'ailleurs une interprétation toute nouvelle par sa précision et son ampleur (It., p. 169-184 ; Mystique, p. 28 et sq. ; Procès, passim).

a) La CONNAISSANCE NOTIONNELLE (outre les textes précités, P. II, p. 423-436) a pour œuvre propre la fabrication des concepts, tels que les utilise la science positive et la philosophie du type classique : représentations abstraites et générales où le réel se trouve réduit à l'essentiel, ou du moins à ce qu'il réussit à la pensée de considérer comme tel.

On ne saurait prétendre par cette voie à une connaissance adéquate, c'est-à-dire directe et totale. Dans l'interprétation la plus favorable, la connaissance

« abstraite » ne saurait jamais nous donner qu'un « extrait » de l'ensemble d'impressions et de données par lesquelles l'être se révèle à nous et dont l'analyse discursive totale apparaît impossible : « Jamais, par elle-même, par ses méthodes, par ses ressources propres, elle ne recouvre l'intuition première en sa fraîcheur, elle n'atteint l'intuition finale en sa plénitude. » D'autre part, comme l'ont bien montré notamment les théoriciens récents de la science, elle procède moins par transcription que par reconstruction de l'objet, d'un objet délimité, adapté, défini conformément à certaines exigences théoriques et pratiques du sujet. [32]

Mais si le concept ne marque pas le terme et l'idéal de la pensée pensante, il est la condition de la connaissance claire et distincte. A travers ce treillage, ce filtre, notre savoir s'ordonne, s'épure ; — par cette sorte de doublet de l'objet qu'elle apporte avec son signe, et en tant qu'elle affirme notre besoin de ne pas subir passivement les choses, mais de les refaire pour les dépasser, l'idée abstraite constitue l'expression et la sauvegarde de notre originalité spirituelle. Sans elle nous courrions le risque que la connaissance à la limite même de sa perfection nous confondît avec l'objet connu et sombrât dans l'inconscience.

b) LA CONNAISSANCE RÉELLE est celle qui, grâce à une certaine connaturalité initiale, mais bien plus encore grâce à une vivante initiation progressive, nous permet de communiquer, de communier du dedans avec les êtres ou les choses, et par suite d'en juger avec rectitude antérieurement ou par delà tout système élaboré de concepts. A des titres divers en relèvent : le bon sens, le tact, les clairvoyances propres de la pratique et de l'amour, les anticipations et les vues synthétiques du génie, la sagesse et la contemplation.

A elle non plus il ne faut attribuer ni plénitude exhaustive ni compétence infaillible. Aussi M. Blondel (sauf exception : nous venons d'en voir une) répugne-t-il à employer le mot d'intuition : à proprement parler, il n'y a intuition ni des réalités sensibles, ni de l'esprit, ni de l'essence des choses, ni de leur principe divin.

Mais ce serait une erreur capitale de n'y voir qu'un succédané affectif ou empirique de la connaissance notionnelle, réputée seule susceptible d'objectivité, de précision, de rigueur. A sa manière à elle, elle comporte d'une part un développement dialectique, d'autre [33] part divers moyens de contrôle et d'épreuve dont *Le Procès de l'intelligence* s'est efforcé d'analyser quelques-uns, en jouant, comme dit M. Blondel, la difficulté et en utilisant les suggestions d'une philosophie considérée comme le type même de l'intellectualisme : le thomisme (Cf. Appendice II).

c) Entre ces deux formes de connaissance. Entre ces deux formes de connaissance, *il n'y a pas pour nous à opter* : elles sont nécessaires l'une et l'autre, l'une à l'autre.

Grâce à leur union seule, l'intelligence peut être à la fois clairvoyante et possédante et, sans rien concéder au goût dangereux de l'irrationnel, rester fidèle à son étymologie, commune d'ailleurs avec celle du mot intuition : non seulement ce qui sert d'agent de liaison, *inter legit*, mais ce qui voit et lit au cœur, *intus legit*.

Grâce à leur union seule, peuvent se concilier en nous l'universalité d'un horizon coextensif à tout l'être et le point de vue singulier d'une conscience personnelle : la communion et l'individuation.

Si elles parvenaient à se joindre et à s'unir comme elles le souhaitent normalement, le problème du connaître serait susceptible pour nous de solutions définitives et adéquates. Mais, nous le verrons, elles ne se rejoignent pas. Et par le trou, par la fissure qui subsiste entre elles, se laisse entrevoir une réalité supérieure à la pensée consciente de l'homme comme à tout le domaine qu'elle explore.

### 3° PENSÉE ET ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

La distinction de la connaissance notionnelle et de la connaissance réelle ne recouvre pas exactement la distinction de la pensée et de l'action. On a relevé pourtant ici et là leurs nombreux points de [34] coïncidence. Ce semble donc être le lieu de rappeler les vues maintes fois exposées par M. Blondel sur la valeur et la portée gnoséologiques de l'action (A. I<sup>re</sup>, passim ; Ollé, passim ; A. I, p. 273-274, 281-283, 401-402). Les conclusions sont d'ailleurs parallèles.

a) Sans l'idée l'action serait aveugle et incohérente : elle ne saurait où elle va ; les énergies physiques et mentales d'où elle procède et qu'elle rassemble ne recevraient jamais forme précise, n'aboutiraient jamais à une synthèse organisée. Son énergie même s'en trouverait atteinte, car la tendance se renforce par l'image du but. Même au temps où le blondélisme s'est appelé « la philosophie de l'action », il n'y a jamais été question de se vouer à l'instinct, de s'abandonner à l'impulsion irréfléchie.

b) Mais l'action apporte à la pensée plus encore qu'elle n'en reçoit :

— Par l'effort et la discipline qu'elle exige, elle la défend contre le caprice et le vagabondage stérile.

— Elle insinue jusqu'au fond de notre être, jusque dans le jeu de nos puissances obscures et inaperçues, ce que la représentation, le raisonnement laisseraient en quelque sorte à la surface de nous-mêmes.

— Elle assure à la pensée ce sens pénétrant du réel, cette souplesse et cette rectitude unies, qui sont les fruits de la pratique.

— Elle l'enrichit de tout ce qui se révèle ou s'éclaire par ses explorations et sondages.

— Elle l'oriente et la stimule au moyen de ses principes et *habitus* propres. Car ce serait une grande erreur de voir dans la volonté une puissance tout arbitraire et indéterminée. Ainsi que thomistes et pascaliens sont d'accord pour le reconnaître, elle porte en soi, avec ses finalités à elle, ses sources d'inspiration [35] et de jugement à elle (l'amour de soi et de Dieu, le désir d'être heureux, etc.).

c) D'où ces mots d'ordre que ne cesse de répéter M. Blondel (après Ollé-Laprune) : — ne pas séparer la recherche du vrai de celle du bien ; — joindre un effort de purification et de perfectionnement à l'effort spéculatif. On ne peut « emplir sa pensée de vérité sans remplir son être de réalité » (P. d. d. II, p. 239) ; — ne pas confondre l'action avec l'idée de l'action ou la réflexion sur l'action. Autrement dit ne pas se contenter d'une *science de la pratique*, mais joindre en effet une *science pratique*.

d) Mais ici encore nous restons et devons rester sur une impression d'inachèvement. « Pratique et théorie ni ne s'achèvent isolément ni ne réussissent à cadrer absolument l'une avec l'autre » (A. I, p. 288-289).

## **IV. - Grandeur et déficience de la pensée. Vers la pensée parfaite.**

### **1° LA PENSÉE EST DANS L'ÊTRE.**

[Retour à la table des matières](#)

La pensée est dans l'être, et elle y est à double titre :

Réalité cosmique, elle est présente déjà à ce que nous appelons la matière et la vie, où elle assure, nous l'avons vu, une double fonction d'organisation et de propulsion ; dont elle charrie en soi les énergies ; où, grâce à elle, tout est pénétré déjà d'intelligence et de signification.

Réalité transcendante, elle trouve son fondement et sa règle dans un absolu sans lequel elle ne parviendrait [36] pas à la conscience d'elle-même, ni ne pourrait porter des affirmations de caractère universel ou éternel.

En connivence avec la nature entière et en dépendance d'un monde intelligible sur lequel le moment n'est pas encore venu de s'expliquer, agent de liaison de ces deux mondes qu'elle est appelée à réconcilier et à faire coopérer, nulle part elle n'apparaît comme extérieure (réalisme) ni d'ailleurs comme antérieure (idéalisme) à cet engrenage d'êtres.

On comprend que, d'un tel point de vue, M. Blondel puisse rester relativement indifférent aux débats pour une grande part artificiels soulevés par les notions d'objet et de sujet : « Idéalisme pur, réalisme brut, pragmatisme indéfini, rien de tout cela ne tient debout » (P. II, p. 401).

Sa spéculation se situe en deçà et au delà de ces oppositions. Tout en se méfiant des facilités de l'« immédiat » — « Rien de moins immédiat que l'être natif que nous sommes et que l'être final auquel nous aspirons » — il enseigne que : « Toute pensée procède d'une immédiation préalable pour traverser ensuite une phase d'opposition entre le connu et le connaissant, mais pour se terminer sur une réconciliation entre le pensé et le pensant, selon l'adage : *intellectus in actu et intellectum in actu unum et idem sunt* » (P. I, p. 111-112). « Un lecteur de L'Être m'écrivait qu'on ne voit pas comment « je passe du subjectif à l'objectif. » Mais justement il n'y a pas à *passer* : il y a solidarité et compénétration initiale, fonctionnelle et terminale » (A. I, p. 349).

Réalisme foncier, donc, si l'on veut. Mais aussi idéalisme essentiel, si l'on entend par là l'affirmation [37] du primat de l'esprit, et pour peu que l'on écarte l'idée d'une priorité du connaître sur le subsister.

## **2° LA PENSÉE EST DE L'ÊTRE.**

### [Retour à la table des matières](#)

Non seulement la pensée est dans l'être, mais la pensée est de l'être. Non pas au sens d'une donnée de fait que nous aurions seulement à reconnaître et à subir. Mais au sens d'une activité par elle-même efficiente avec laquelle nous avons à collaborer, qui travaille aussi en nous.

Nous avons montré comment s'exerçait cette activité sur chacun des paliers de la pensée, sous sa double forme noétique et pneumatique.

Saisi dans son ensemble, ce dynamisme qui d'en bas propulse la conscience et d'en haut la soulève sans cesse au-dessus d'elle-même, apparaît orienté vers cette fin : préparer, puis faire surgir, puis animer des esprits, *spiritus*, c'est-à-dire des êtres capables d'aspirer en eux la vérité et toutes les richesses du monde visible et invisible, d'en faire leur propre bien, puis de les exhiler en une sorte d'expiration qui les restitue à l'univers sous une forme



nouvelle — et par là d'accéder à la création, à la liberté, à la responsabilité (P. II, p. 318 et sq., 516-522).

### 3° « SALUBRE HUMANISME ».

#### [Retour à la table des matières](#)

Ainsi équipée, ainsi fondée dans l'être, il n'y a pas de raison que, chez l'homme où elle devient consciente tout en restant laborieuse, la pensée s'abandonne au découragement. C'est avec confiance au contraire qu'un « salubre humanisme » doit considérer la série de ses acquisitions et réalisations (P. II, p. 113 et sq.) :

a) la *sensibilité* elle-même, en tant que, pénétrée à la fois d'expérience et d'intelligence, elle donne ce [38] qu'on appelle communément le bon sens. Dans nos moindres perceptions retentit « l'immense rumeur de la nature ». Développée à la fois en surface par l'exploration de notre demeure terrestre et en profondeur par le développement d'*habitus* appropriés, la sensibilité reste notre sauvegarde contre la sécheresse et l'artifice de l'abstraction.

b) la *science*, qui constitue une réussite merveilleuse à la fois dans l'ordre :

— du pouvoir, car elle met à notre service des forces immenses ;

— du savoir, car par elle une première unité intelligible se dessine entre les faits, entre les espèces, entre les diverses disciplines ;

— du valoir, car elle tend par elle-même à une fin spirituelle (supprimer les obstacles que la matière oppose à la pensée) et s'accompagne normalement de vertus précieuses : sincérité, humilité, patience, service de l'humanité, sens religieux d'admiration, etc.

c) *la sagesse collective*, incarnée en institutions et traditions, qui — réserve faite des bouleversements périodiques et des tribulations inévitables — tend à se dégager des échanges humains, des efforts communs pour satisfaire les besoins communs. « La société humaine est à la fois mère et fille de la pensée. »

d) *l'art*, qui n'est pas seulement joie et jeu, mais porte témoignage d'un réel plus réel que le réel banal, d'une liberté qui domine la nature, d'une finalité transcendante qui l'anime.

e) *la philosophie*, avec la fonction que nous lui avons assignée au début de cette étude.

f) *la civilisation*, à laquelle on peut et doit croire en dépit de toutes les déceptions, en ce sens que « la succession des âges de l'humanité n'est pas un chaos [39] sans signification et que, si la destinée de chaque personne importe souverainement... l'aventure du monde et de l'humanité comporte aussi son ordre et sa beauté ».

#### **4° RIEN DE TOUT CELA N'EST ABSOLUMENT RASSASIAN.**

[Retour à la table des matières](#)

Mais, si rien de tout cela n'est vain, rien de tout cela n'est absolument rassasiant pour l'homme.

Nous avons déjà signalé (à propos de la connaissance notionnelle et de la connaissance réelle) le hiatus, la fissure qui se retrouve dans toutes les manifestations de la pensée, par exemple : dans la perception sensible, suivant que nous considérons les qualités éprouvées par la conscience ou les vibrations révélées par la physique ; — dans la conscience du sujet, suivant que nous observons l'unité mystérieuse du moi profond ou le jeu complexe des réactions superficielles ; — l'idée de Dieu, suivant qu'il s'agit du Dieu de la conscience et de la tradition ou du Dieu des « géomètres » et des argumentateurs.

Considérons le cas particulièrement typique de la science positive (P. II, p. 140 et sq. ; E., p. 507 et sq. ; A. II, p. 432 et sq.).

C'est un fait que la science réussit, et cette réussite ne saurait être contestée par personne. C'est un fait aussi que de cette réussite la science n'a pas en soi de quoi rendre compte.

La physique moderne fonde son succès sur l'union intime de la mathématique et de l'expérience. Mais jamais l'analyse mathématique ne rejoint exactement l'expérience concrète. La première demande l'unité pure, l'homogène, le calculable ; dans la seconde la synthèse, la diversité, la qualité restent irréductibles [40] — si irréductibles qu'on a voulu y voir, à tort d'ailleurs, de purs « irrationnels » (Meyerson). Et cette dualité que la science a toujours connue, la physique moderne, loin de l'atténuer, l'aggrave, avec cette théorie des quanta, cette mécanique ondulatoire, cet univers en expansion, etc., qui nous obligent à remanier sans cesse nos catégories et principes rationnels, sans jamais pouvoir nous donner l'impression du définitif, de l'adéquat.

Trop différents, tous ces éléments, pour pouvoir se réduire les uns aux autres ; et pourtant ils jouent les uns avec les autres. Nous travaillons dans la nuit ; et pourtant nous avançons.

Qu'est-ce à dire, sinon que la science relève d'une initiative qui la précède et la dépasse ? Plus généralement, que notre pensée profite d'une force qui échappe à sa connaissance explicite et à son empire, et sans le concours de laquelle rien n'irait plus ?

Tous ces beaux édifices construits, il reste à savoir par quel ciment ils tiennent.

## 5° LE PROBLÈME DE LA PENSÉE PARFAITE.

[Retour à la table des matières](#)

La pensée, qui ne s'achève pas en nous et par nous, s'achève-t-elle ailleurs et peut-elle s'achever pour nous, à la mesure de notre infirmité, grâce à une intervention supérieure ? Peut-on concevoir une pensée parfaite, exempte des limitations et contradictions que nous avons reconnues dans la nôtre, et y a-t-il quelque moyen pour nous d'entrer en union avec elle ? Tel est le problème suprême que nous lègue la métaphysique de la pensée.

« Pensée de la pensée », dit la tradition aristotélicienne. Expression bien insuffisante encore, nous le **[41]** verrons. Il s'agit de réconcilier en nous la pensée vivante et la pensée pensante. Mais il s'agit aussi de ne laisser aucune fissure entre l'intelligible et l'intelligence, non plus qu'entre l'intelligence et l'amour. Il s'agit d'établir entre l'être, le penser et l'agir une unité essentielle et organique qui, pour être partout requise, ne requière plus rien au delà d'elle. Cela nous mènera finalement fort loin. **[42]** **[43]**

## CHAPITRE III. — L'ETRE

### I. - L'être est-il ?

De quelque manière qu'on la pose, la question semble artificielle.

#### 1° PAS DE SCEPTICISME ABSOLU POSSIBLE.

[Retour à la table des matières](#)

Pas de nihilisme intellectuel, autrement dit pas de scepticisme absolu possible (E., p. 8-9, 44-47, 353-356 ; A. II, p. 61-83).

« L'être ne fait pas question pour ce qui est... *In eo sumus* ; nous y sommes et nous en sommes. »

Il n'y a ni en lui ni hors de lui de vide dont nous aurions à sortir ou que nous aurions à traverser pour l'atteindre. Ce que nous appelons les apparences, les phénomènes, est déjà de l'être — de l'être relatif, de l'être en devenir, mais de l'être : nous aurons à le réintégrer dans le plan ontologique total. Quant au néant, c'est une pseudo-idée. Nous ne parvenons pas plus à le penser vraiment, à l'affirmer explicitement sans nous contredire, qu'à le vouloir sincèrement

(Cf. ch. IV, III, 2). [44] « Comme on l'a dit en complétant Spinoza, le rôle de qui doute de l'être serait d'être muet, d'être inerte, de n'être pas. »

## **2° PAS DE QUESTION PRÉALABLE LÉGITIME.**

### [Retour à la table des matières](#)

Pas de question préalable qui puisse être légitimement opposée à l'affirmation de l'être.

Le problème critique n'est pas préliminaire au problème métaphysique, il lui est concomitant — nous verrons en quel sens (E., p. 23, 449).

La distinction du subjectif et de l'objectif, à laquelle on se réfère pour appuyer cette question préalable, ne s'impose pas plus à la réflexion qu'à l'intuition.

Comme l'a bien vu Leibniz, on ne pose aucun objet sans y introduire quelque chose d'analogue à la vie d'un sujet : unité intérieure, (noétisme) et appétit ou tendance (pneumatisme) (P. I, p. 133, 138). Et comment concevoir l'objet souverainement réel sinon comme absolu sujet ? (A. II, p. 454).

Mais il y a aussi quelque chose à retenir de la doctrine médiévale selon laquelle le sujet ne se connaît pas lui-même immédiatement et dans son essence, mais seulement dans ses opérations et ses actes, engagés en toutes sortes de fonctions et réalités organiques et cosmiques — et une certaine facilité à dénoncer dans les doctrines modernes selon lesquelles, pour la conscience, connaissant et connu coïncideraient (P. I, p. 356 et sq.).

Ainsi, sans jamais s'identifier, sujet et objet s'interpénètrent. On peut commencer par n'importe lequel l'investigation philosophique ; on trouvera toujours l'autre.

### **3° LE PROBLÈME IDÉALISME-REALISME EST UN FAUX PROBLÈME.**

[Retour à la table des matières](#)

A ce point de vue et pour les mêmes [45] raisons, le problème réalisme-idéalisme apparaît comme un faux problème (I. I. passim).

Le réalisme le plus grossier insinue en ses affirmations un sens idéaliste. Poser comme coextensifs un pensé en soi et un subsistant en soi, c'est faire la pensée juge des choses en même temps que d'elle-même, la faire pénétrer là où, par hypothèse, elle est censée ne pas être.

L'idéalisme le plus subtil n'élimine pas la distinction du sujet et de l'objet, mais la transporte à l'intérieur du sujet et de la pensée — entre l'actuel et le virtuel, le conscient et l'inconscient, le représentatif et le représenté comme disait Renouvier. Aussi bien, « une pensée qui ne serait que pensée est réellement impensable ». Dans la classique formule : « pensée de la pensée » ; les mots ne sauraient avoir identiquement le même sens (E., p. 523).

En somme réalisme et idéalisme doivent être considérés comme deux aspects d'un même intellectualisme, posant en soi et abstraitement un *fait* de pensée, indépendamment de l'*acte* concret de pensée où il est incorporé.

#### **4° MAIS IL S'EN FAUT QUE TOUT SOIT AU MÊME SENS ET AU MÊME DEGRÉ.**

##### [Retour à la table des matières](#)

Mais, si rien n'est absolument privé d'être, il s'en faut que tout soit au même sens et au même degré ; il s'en faut que la notion d'être soit parfaitement univoque.

Il y a des *objets* que la perception et la science fabriquent pour une grande part par leurs découpages et interprétations ; et il y a des *réalités* qui s'imposent à la perception et à la science (E., p. 51 et sq.).

Il y a des *substantifs* qui ne doivent qu'au langage [46] leur existence d'entités ; et il y a des *substances* qui ont une solidité intrinsèque (E., p. 36).

Il y a des *êtres relatifs* qui ont reçu leur être ; il y a un *Etre absolu* qui ne le tient que de lui-même.

Il y a des *êtres en devenir* qui ont à conquérir et à développer leur être ; et il y a un *Etre en soi et par soi*. « Nous existons afin d'arriver à pouvoir dire que nous sommes. » (E., p. 54.) De Dieu c'est mal parler encore de dire qu'il existe : Il est Celui qui est.

Il importe de ne pas mêler tout cela, de ne pas confier notre pure notion de l'être à ce qui ne mérite encore ce nom que d'une manière partielle, ou provisoire, ou analogique ; de ne pas nous arrêter prématurément dans cette dialectique de l'être qui, par delà les *enuntiabilia* et les *artificiata*, doit nous mener *ad res ipsas*.

A ce débrouillement et développement vont être consacrées les pages suivantes.



## II. - Où et à quelles conditions y a-t-il être ?

On peut, avec l'ontologie classique, ramener ces conditions à trois principales :

### 1° UNITÉ INTERNE.

[Retour à la table des matières](#)

Beaucoup l'ont dit, mais nul mieux que Leibniz : on ne parle correctement d'être que là où il y a unité intérieure et propre. C'est avec raison que, par voie de conséquence, l'auteur de la Monadologie juge nécessaire de : [47]

a) Refuser l'existence métaphysique, contrairement à Descartes : — au mouvement, synthèse d'états successifs qui ne peut être opérée que dans et par la pensée (P. I, 349, 404) ; — à l'étendue qui, objectivement considérée, apparaît multiplicité pure, composé sans composants et sans lien substantiel (E., p. 127) ;

b) concevoir la substance comme monade, centre de perception, représentation du multiple dans le simple (toutes réserves étant faites sur la spontanéité absolue accordée à la monade dans le leibnizianisme, et le problème fictif de la communication des substances qui en naît aussitôt) ;

c) supposer une réalité de quelque manière substantielle partout où il voit le composé « symboliser » le simple et jouer le rôle de point d'appui pour des synthèses ultérieures. Tel est le sens toujours fécond de l'hypothèse du Vinculum substantiale, exposée dans la correspondance avec le P. des Bosses (P. I, p. 319 et sq. et Vinculum passim).

## 2° ACTIVITÉ EFFICACE.

### [Retour à la table des matières](#)

A y bien réfléchir, l'idée d'un être qui ne produirait rien, d'une réalité sans effet, n'est pas moins inconcevable que l'idée d'un être qui surgirait du néant, d'une réalité sans cause.

Ainsi la notion d'une matière nue, toute passive, est un monstre philosophique. Du moins, comme l'a bien expliqué Leibniz, cette matière ne saurait-elle ni subsister ni se comprendre à part : une « antitypie » ne se sépare jamais d'une « entéléchie ».

De même et pour la même raison, la notion empiriste d'un esprit exclusivement réceptif : table rase, appareil enregistreur, main ouverte ou potentialité [48] susceptible de recevoir toute forme. Sans une initiative spécifique, un esprit ne pourrait pas plus penser qu'un corps.

## 3° CONSISTANCE ET SUBSISTANCE.

L'être n'est pas sans doute à chercher en dehors de l'ensemble organisé de ses actes ou états — et d'autant moins que « ce qui, pris isolément et par abstraction, ne saurait avoir une solidité suffisante pour porter l'être, acquiert cependant dans l'interdépendance des données réelles une valeur certaine », avec une cohésion et une stabilité nouvelles (E., p. 228).

Mais cela à une condition : — à condition que ne soit pas méconnu le problème qui est à l'origine de l'hypothèse du *Vinculum* : « Au delà des éléments simples que l'analyse métaphysique suppose en tout être complexe, n'y-a-t-il pas d'abord et surtout une réalité dominant, unifiant ces éléments eux-mêmes, plus réelle qu'ils ne le sont eux-mêmes, capable de subsister même sans eux et échappant par là à la dispersion à laquelle une métaphysique

idéaliste expose tous les êtres complexes dont l'unité apparente semble ne pouvoir être que subjective ? » (*Vinculum*, p. 25) — ni la solution qui en est donnée : « En toute réalité organique, il y a une unité transcendante aux conditions variables et indispensables, mais subalternes » (Id., p. 103).

Ici, ce sont toutes les formes du phénoménisme et de la philosophie du devenir qui demandent à être critiquées (E., p. 118 et sq.) : « Ce qui devient implique, non seulement un antécédent et un conséquent dans le plan du changement, mais une réalité invisible et supérieure à ce qui est mouvant et mû. » [49]

### III. - La hiérarchie des êtres

#### 1° LA MATIÈRE.

[Retour à la table des matières](#)

(P. I, p. 20-21, 277-279 ; E., p. 78 et sq., 263-264, 395 et sq. ; A. II, p. 62-63, 223).

Si on laisse de côté, d'une part l'idéalisme pur, déjà éliminé, d'autre part l'hylémorphisme aristotélicien et surtout leibnizien, que nous utiliserons pour l'essentiel mais qui reste à préciser et à interpréter, trois conceptions principales de la matière se présentent à nous :

a) *Le sens commun* la définit par ses apparences immédiates, autrement dit les données sensibles.

Mais ces données sont spécifiées, plus encore que par les impressions reçues, par l'élaboration spontanée qu'en fait le sujet percevant, *ad modum percipientis* (E., p. 505 ; P. I, 330-332).

b) *Le mécanisme* la définit par celles de ses propriétés multiples que la physico-mathématique peut en retenir, essentiellement l'étendue et le mouvement.

Mais, pour les raisons déjà indiquées (Cf. ch. III, II, 1), ni l'étendue ni le mouvement ne peuvent être considérées comme des réalités en soi. Qu'il s'engage dans la voie atomiste ou dans la voie continuiste (deux conceptions que la mécanique ondulatoire réconcilie et relie aujourd'hui), le mécanisme nous laisse en face d'êtres de raison, de constructions mentales d'ailleurs extrêmement fécondes.

c) *Le dynamisme* la ramène à la force, à l'énergie. Mais la notion de force est fort confuse. Il faut l'éclairer — soit par les notions de mouvement et d'accélération (on en revient alors au mécanisme) — soit par les notions de tendance et d'effort (on aboutit alors à quelque forme de monadisme). [50]

Le problème se trouve faussé, dans ces trois conceptions, par deux erreurs communes : elles font de la matière un être subsistant à part, indépendamment de la pensée, et c'est inintelligible ; — elles confondent se représenter et concevoir, imaginer et comprendre, et c'est d'une psychologie extrêmement rudimentaire.

Si, conformément aux postulats méthodologiques posés dans notre chap. I, on cherche seulement à définir la *fonction* que remplit la matière dans *l'ensemble* hiérarchisé de l'univers, on aboutit aux conclusions suivantes :

a) *La matière sépare*. Elle est ce qui sépare les êtres les uns des autres, les individualisant, leur permettant de participer sans se confondre. Elle est ce qui sépare chaque être de sa propre essence et fin. Par là le limitant, mais par là aussi le stimulant et, s'il s'agit d'un être spirituel, le mettant en état d'épreuve, créant pour lui une possibilité de libre option et de mérite : obstacle, mais aussi mise en demeure de le surmonter.

b) *La matière relie*. C'est par elle que les êtres deviennent phénomènes les uns pour les autres, interfèrent dans le développement les uns des autres. C'est d'elle, par l'intermédiaire de la vie, que les esprits reçoivent l'appui et les préparations cosmiques dont ils ont besoin pour tendre, sans s'y absorber d'avance, vers les illuminations et communions pour lesquelles ils sont faits.

Elle apparaît ainsi, nullement comme une fatalité brute et inintelligible, mais comme un élément essentiel du plan créateur. Elle est la condition du mouvement universel, de la conscience personnelle, de l'ascension méritoire des esprits — des esprits à qui, au [51] lieu d'une *unité* faite d'avance, elle apporte la possibilité d'une *union* voulue et conquise.

Deux conséquences :

a) Stigmate et stimulant à la fois, le domaine de la matière doit être coextensif à celui de la création (E., p. 267). Exactement, elle est l'être créé en tant que non complètement actualisé (E., p. 411). L'ange lui-même n'est pur esprit que par rapport à nous, non absolument (E., p. 412).

b) Etant par nature ce qui sépare un être spirituel de sa fin, ce qui interdit à une forme la parfaite adéquation avec soi-même, la matière ne saurait sans absurdité être conçue à part de toute forme non plus que de toute activité.

On voit ainsi en quel sens et sous quelles réserves nous restons fidèles, comme nous le disions plus haut, à l'hylémorphisme aristotélicien. Chez l'homme notamment, la théorie du composé humain, de l'âme forme du corps, reste la meilleure interprétation que l'on ait donnée de la solidarité des fonctions organiques et de la pensée (P. I, p. 80).

## 2° LES VIVANTS.

[Retour à la table des matières](#)

(P. I, p. 36-40, 307-312 ; E., p. 83-91, 265 et sq.).

Sur les caractères distinctifs des vivants, on est d'accord : minimum d'initiative, de réaction propre ; — unité intérieure faisant du vivant un centre de perception et d'expansion qui intéresse finalement tout le milieu cosmique ; — forme définie et spécifique ; — assimilation qui élabore et restitue ; — faculté de reproduction qui assure à la vie une certaine pérennité, qui marque un premier soulèvement vers l'immortalité.

Mais comment les interpréter métaphysiquement ? [52]

a) *Le mécanisme* apparaît plus artificiel encore ici que lorsqu'il s'agissait de la matière brute.

b) *Le vitalisme* est une position philosophique instable : comment définir le principe vital sans emprunter les éléments de la définition soit à l'expérience physique, soit à la conscience ?

c) La métaphore bergsonienne d'un *élan vital* qui se scinderait en cours de route, principe original d'où tomberait la matière et d'où monterait l'esprit, risque d'inciter à chercher dans une *poussée* d'en bas l'explication finale qui ne peut être trouvée que dans un *appel* d'en haut.

d) Substituons-lui donc la vision d'un *élan spirituel* qui dans la vie préfigure et peu à peu prépare l'assomption des personnes — « prélude d'un monde s'intériorisant pour dominer et unifier la durée et l'étendue ».

Le débat du fixisme et du transformisme, qui aussi bien perd de son acuité pour la biologie, prend de ce point de vue son sens véritable. Il y a dans la vie une possibilité indéfinie de renouvellement et d'ascension. Mais ce ne sont pas

les transformations qui se produisent elles-mêmes : comme le veut la théorie des « raisons séminales » familière aux anciens et chère à saint Augustin, elles supposent, primitivement infuses dans la nature, des semences « déjà prégnantes de la vie, de la pensée, de l'esprit ».

### 3° LES ESPRITS

[Retour à la table des matières](#)

(P. I, p. 150-165, 365-366 ; II, p. 68-69 ; E., p. 96-103, 273 et sq. ; A. I, p. 413, 420 ; II, p. 483-484). — Les esprits, pour la philosophie, ce sont les personnes humaines, c'est-à-dire des êtres capables de : **[53]**

a) *réflexion*, sorte de prise de possession et de maîtrise de soi par la conscience, en face d'une réalité qui lui résiste plus ou moins ;

b) *raison*, référence et participation de la pensée à un ordre idéal de l'absolu et de l'universel (Cf. supra, ch. II) ;

c) *liberté*, pouvoir d'option et de création qui — d'une part nous fait à quelque degré cause de nous-mêmes, nous met en mesure et en demeure de coopérer à notre propre réalisation ; — d'autre part au sein de l'univers même nous élève à la dignité de causes, nous fait collaborer au destin de l'humanité et à l'achèvement du plan divin.

Mais il s'en faut que ces prérogatives soient interprétées toujours de même et toujours heureusement. Ainsi :

a) *Le phénoménisme* ne se borne pas à reconnaître qu'il y a circumincession entre les faits de conscience et la conscience, mais absorbe celle-ci dans ceux-là, lui enlève toute transcendance.

b) *Le substantialisme*, sous prétexte de sauvegarder cette transcendance, réifie un principe spirituel qui perdrait toute raison d'être propre, s'il n'était principe de développement et d'unification pour l'être et entre les êtres.

c) Quant au *personnalisme* — sous sa forme biranienne, il détache trop complètement la causalité « hyperorganique » de ses conditions biologiques ; — sous sa forme criticiste et spécialement renouviériste, il présente la personne comme un être suffisant à soi, achevé en soi, lui accordant ainsi des privilèges qui ne peuvent d'aucune façon se rencontrer dans le monde du devenir. [54]

En réalité :

a) Avec la personne apparaît bien dans le monde *quelque chose d'authentiquement nouveau* et d'une signification décisive. Ce qui était jusque là spontanéité pure et simple devient adhésion consciente et contribution volontaire à l'ordre rationnel. Une Cité des Esprits commence, d'êtres susceptibles de disposer de soi, — de réaliser entre eux une union véritable d'échanges, de services et de dons réciproques, — de coopérer au grand œuvre divin dont leur propre multiplication et exaltation est d'ailleurs la fin essentielle, — de s'élever enfin par grâce à une filiation divine.

b) Mais la personne, dans son autonomie même, subit *une triple dépendance* : — *en bas*, vis-à-vis du monde matériel dont nous ne connaissons que trop les contraintes, et dont il faut connaître aussi les services, car il nous porte autant qu'il nous résiste ; — *à sa propre hauteur*, vis-à-vis des autres personnes. Nous ne nous réalisons qu'en apprenant que les autres sont, en les aidant à se réaliser eux-mêmes, en sortant d'un mortel égoïsme par une vivante mortification. A cet égard, il y a une simplification voisine de l'artifice dans la fameuse phrase de Biran sur la personne moi d'où tout part et la personne Dieu où tout aboutit ; — *en haut*, par la participation d'un monde intelligible et d'une divine transcendance.

Bref, il y a dans l'idée de personne plus et moins que ce qu'on y voit d'ordinaire. « Cette pensée, que nous croyions toute nôtre, est partie de plus bas et va plus loin et plus haut que le sujet pensant. » [55]



## **IV. - Ontologie et ontogénie**

Peu à peu se dégage ainsi une représentation de l'univers dont les grandes lignes commencent à se dessiner. Il s'agit, dans l'ontologie blondélienne, de :

### **1° UN UNIVERS DIVERSIFIÉ.**

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a pas seulement l'Être, il y a les êtres, chacun avec sa nature, son opération, son rôle, non seulement spécifique mais singulier.

« Si l'Un est, les autres peuvent-ils être ? Si les êtres sont, l'Un subsiste-t-il ? » (E., p. 66). Un problème se pose certainement ici que nous retrouverons en son temps. Pour le moment, retenons le fait : les êtres finis ne sont ni de purs simulacres, ni des automates passifs ; ils sont véritablement, ils agissent véritablement.

### **2° UN UNIVERS ORGANIQUE.**

Ces êtres ne sont pas juxtaposés, comme des blocs ou des atomes, les uns à côté des autres. Ils dépendent les uns des autres et servent les uns aux autres ; ils pâttissent et agissent les uns par les autres.

Tantôt conditions et tantôt causes, tantôt moyens et tantôt fins, tantôt sanctionnants et tantôt sanctionnés, ils font partie non seulement d'une suite, non seulement d'un ordre, mais d'une vivante organisation par laquelle seule le

monde a solidité et intelligibilité, et dont la philosophie doit retrouver la vivante dialectique — la « norme », présente, unifiante, promouvante, judicatrice, dans l'ensemble comme dans les détails (Cf. notre appendice IV).  
**[56]**

L'ontologie ne doit négliger de recueillir aucune des données que lui fournissent l'expérience sensible, la science, la réflexion philosophique, l'effort moral. Mais son objet propre est partout de rechercher ce qui les rattache à l'ensemble, au principe (E., p. 525).

### **3° UN UNIVERS HIÉRARCHISÉ.**

[Retour à la table des matières](#)

(P. I, p. 311-314 ; E., p. 116, 322). — Une trame commune relie les êtres, un mouvement commun les entraîne. Mais cet ensemble est hiérarchisé, cet exode orienté : une même fin aimante tout.

Il y a de l'inférieur et du supérieur. L'inférieur soutient et conditionne le supérieur. Mais le supérieur soulève et explique le supérieur.

La matière, c'est ce qui est vitalisable ; la vie, ce qui est spiritualisable ; l'esprit, ce qui est à quelque degré et par grâce déifiable. Mais le processus se réalise par stimulation d'en haut, non par évolution ou impulsion spontanée : l'ordre métaphysique des essences est inverse de l'ordre chronologique des apparences. La matière est *pour* et (au sens profond) *par* la vie ; la vie *pour* et *par* l'esprit ; l'esprit *pour* et *par* Dieu. (De même, dans l'ordre humain, les individus sont pour la société ; la société pour la personne ; la personne pour Dieu.)

## 4° UN UNIVERS DYNAMIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

(P. I, p. 287-297 ; E., p. 218, 233-234, 327-345, 523-526 ; A. I, p. 302-303, 317-320, 438-439).

Nous parlons des êtres, de l'univers, comme s'ils étaient du tout fait, du fait pour toujours. C'est une perspective abstraite et même fausse. Partout le *fieri* s'y mêle à l'*esse*. [57]

a) Même les êtres inférieurs— parce qu'ils sont dans le devenir, ont eux-mêmes à devenir ; — parce qu'ils ont une causalité effective, une action propre, contribuent au devenir général des choses.

b) Les êtres spirituels ont de plus à se faire ; ils ont à transformer librement leur avoir en être. Ils ne sont esprit que par l'aspiration infinie qu'ils portent eux ; ils ne vivent spirituellement qu'à condition d'y répondre, et de se dépasser constamment dans une libre genèse, faite à la fois de soumission et de coopération.

c) La science moderne, en même temps qu'avec une méthode génétique, nous a familiarisés avec la notion d'un univers en évolution et en expansion, où rien ne retourne jamais au même état, où les galaxies nous fuient avec une vitesse prodigieuse.

d) La métaphysique, de son côté, est appelée à y voir une immense parturition spirituelle (Cf. paragraphe suivant) où, pour les plus hautes créatures même, il est moins question d'un retour que d'une accession (A. I, p. 218).

Partout genèse, enfantement, passage. Rien d'une ordonnance fixée, ni d'un cycle fermé, mais une création toujours poursuivie dans une histoire toujours ouverte, *ad ulteriora et superiora*.

L'ontologie est une ontogénie.

## 5° UN UNIVERS DRAMATIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

Cette histoire est en même temps un drame — un drame dont les acteurs principaux sont les esprits, mais où le décor même a une signification profonde, où les figurants et les comparses remplissent aussi une fonction. [58]

Chaque homme y porte une responsabilité personnelle, est convié à une série d'options, finalement à une option suprême d'où dépend une destinée éternelle (Cf. ch. V, I). Chaque groupe humain (A. II, p. 279-280), chaque génération humaine (P. II, p. 471) s'y voit confier aussi une vocation, une mission.

Suivant la manière dont il est répondu à ces appels :

a) Il y a des âmes qui se sauvent ou qui se perdent, qui s'achèvent au sein de l'infinité divine par le « oui » de leur action fidèle et généreuse ou qui se condamnent à l'avortement irrémédiable par le « non » de l'égoïsme et de la révolte (Cf. ch. V, II et III).

b) Il y a dans l'univers même et dans notre destinée commune quelque chose qui s'accomplit ou qui avorte ; — quelque chose dont nous partageons tous le risque ; — quelque chose dont il est permis de dire que l'Être reçoit une sorte d'accrue ou subit une sorte de « passion divine », dans son œuvre sinon dans sa pure existence (A. I, p. 440) ; — quelque chose dont toutes nos analyses antérieures indiquent le sens : la prolifération, l'élévation, l'union des esprits.

Rien donc, encore une fois, d'une machinerie imperturbable dont nous n'aurions qu'à enregistrer ou à suivre le mouvement. Mais une dramatique

aventure, semée d'échecs et de victoires, de chutes et de sursauts, de maladies et de convalescences, de fautes et de rédemptions, « un drame où la régularité d'une cosmogonie prépare la place et les risques d'une participation des esprits à l'œuvre du monde, et peut-être d'une sorte de théogonie par élévation de grâce » (E., p. 203). [59]

## V. - Vers l'être en soi

### 1° LES ÊTRES NE SONT PAS ENCORE L'ÊTRE.

#### [Retour à la table des matières](#)

Les êtres sont, disions-nous (dans la mesure où ils ont activité, unité, subsistance ; et nulle part elles ne font tout à fait défaut) ; mais ils ne sont encore qu'incomplètement et imparfaitement.

Une matérialité absolue et première est, nous l'avons vu, un pur non-sens.

Le vivant, par sa reproduction, ne fait encore que mimer la pérennité et, malgré sa spontanéité relative, n'est ni la source première ni la raison finale de ses réactions (E., p. 91).

Plus consistante assurément, la vie personnelle ne se suffit pas non plus à elle-même (E., p. 97-103). En nous (Cf. ch. III, III, 3) nous ne sommes pas complètement chez nous. D'autre part, ce n'est jamais à une vraie, à une totale unité que la personnalité ramène la multitude des composantes et données qu'elle a à intégrer. Une pensée, un amour incessamment chasse l'autre : où me saisir, quand je cherche à me connaître ? Aussi bien les dédoublements et troubles de la personnalité (P. I, p. 365-366) attestent-ils la dualité irréductible,

en nous, et le décalage toujours plus ou moins accentué de la nature subconsciente et du cadre rationnel.

Nous ne pouvons davantage reconnaître notre pleine idée de l'être — ni sous la forme d'une société surhumanisée et affranchie par hypothèse de toute norme supérieure (E., p. 112-117), — ni dans l'univers du devenir qui, pas plus au point de vue de l'espace qu'au point de vue de la durée, ne forme une unité véritable, et qu'au surplus nous ne connaîtrions pas comme **[60]** réalité objective si nous ne le transcendions pas par la pensée (E., p. 117-123), — ni dans le mythe fuyant de « l'Un et Tout », cher à toute pensée millénariste, des gnostiques d'autrefois aux immanentistes d'aujourd'hui, qui n'offre aucune prise réelle à la pensée (E., p. 124-130, 441-445).

## **2° LE PROBLÈME DE L'ÊTRE EN SOI.**

[Retour à la table des matières](#)

Existe-t-il un Etre en soi, par soi, pour soi, qui réponde, lui, aux exigences de cette idée ?

Par ce qu'ils ont, comme par ce qui leur manque, les êtres semblent appeler un Etre en qui leur intériorité relative, leur efficience relative trouvent leur fondement, et par qui ils puissent espérer s'achever.

C'est le problème de Dieu, de la création, des rapports entre Dieu et les êtres créés.

C'est aussi le problème des rapports de Dieu avec lui-même, si l'on veut donner à cette affirmation de l'Unique nécessaire un contenu positif, si l'on veut encore échapper à ce jeu de mots d'une cause qui serait sa propre cause.

**[61]**

# CHAPITRE IV. — L'ACTION

## I. - Qu'est-ce qu'agir ?

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de l'action a été rarement abordé de front par les philosophes. (En 1893, a souvent rappelé M. Blondel, le mot ne faisait pas encore partie du vocabulaire philosophique technique.) A défaut de systèmes définis à réfuter, signalons d'abord quelques impasses à éviter.

Dans le *monde du devenir*, d'où part notre investigation et que notre étude concernera seul d'abord :

### **1° IL N'Y A PAS PLUS DE PASSIVITÉ PURE QUE DE SPONTANÉITÉ ABSOLUE.**

Même au niveau de la matière, pas d'inertie ni d'indifférence (A. I, p. 55 et sq., 219 et sq.). Partout au contraire, sous l'apparente stagnation, la force vive, l'énergie accumulée, l'activité intestine, le mouvement moléculaire. Partout, à travers la connexion de toutes choses, des centres d'initiative

irréductibles (les monades de Leibniz) et des complicités en quelque sorte préparées à leur [62] action (les « raisons séminales » des Stoïciens et des Augustiniens).

Même au niveau de l'esprit, pas de pur agir. Ici aussi la réciprocité d'influence et la « coaction » sont des lois universelles. Notre volonté utilise et doit convertir à ses fins des impulsions qu'elle ne crée pas, se heurte à des résistances qui, sous une forme ou une autre, entreront en composantes dans l'acte. L'autonomie absolue est aussi inconcevable pour elle que l'hétéronomie radicale.

Ainsi se trouvent d'emblée écartés :

a) d'une part, la notion pseudo-aristotélicienne d'une matière indéterminée, indifférente et prête à toute forme ; — le mécanisme cartésien, tel que l'a vu et critiqué Leibniz ; — l'« extrinsécisme », qui ignore ou veut ignorer la collaboration de la personne à la vérité ou à l'ordre ; — le monisme panthéiste, en tant qu'il implique la négation des causes secondes (A. I, p. 102-108).

b) d'autre part, l'idée d'une monade « sans portes ni fenêtres » qui tirerait d'elle-même et sa loi interne de développement et toute la série de ses déterminations ; — le mobilisme, l'« actualisme » où l'acte n'obéit plus à aucune loi même interne, « amoralisme de l'agir inconditionné » (A. I, p. 108 et sq., 153-154) ; — « la religion moderne de la toute-puissance et de la suffisance humaine » (A. I, p. 77), etc.



## **2° L'ACTION N'EST JAMAIS TOUTE TRANSITIVE NI TOUTE IMMANENTE.**

[Retour à la table des matières](#)

Inévitablement, elle s'accompagne d'une transformation intérieure ; inévitablement, elle appelle exode, expression et expansion. Autrement [63] dit, elle est toujours plus ou moins enrichissement (ou appauvrissement) pour l'agent comme pour l'agi.

Il faut se garder de confondre l'action avec le résultat obtenu. « Agir, c'est rester supérieur à tout ce que nous faisons, c'est puiser à une source que ne tarit aucune de nos productions particulières » (A. I, p. 169.)

Mais il faut se garder aussi de parler de la réalisation, de l'œuvre, comme si elles étaient tout extérieures, indifférentes à l'intention, à l'esprit. Ce que nous avons fait, à son tour contribue à nous faire. Ne rien faire, c'est commencer à se défaire. On le voit bien à la force terrible de l'habitude. Ce n'est pas assez de dire que nos actes nous suivent ; ils s'incorporent à notre substance, à notre structure la plus intime.

## **3° VIVANTE UNION DE LA CAUSE EFFICIENTE ET DE LA CAUSE FINALE.**

L'action n'est jamais toute mécanique et aveugle, ni toute psychique et idéale. Toujours elle recueille quelque impulsion, mais toujours obéit à quelque aspiration. Elle admet rétrospection, mais au service d'une prospection. *Vis a tergo*, mais aussi *intentio*, élan vers un plus lointain, un meilleur.

En résumé, elle est « LA VIVANTE UNION DE LA CAUSE EFFICIENTE ET DE LA CAUSE FINALE » (A. I, p. 272), et la théorie célèbre des quatre causes d'Aristote reçoit ici une application particulièrement topique. Plus précisément encore : « L'action est l'entre-deux et comme le passage par où la cause efficiente qui n'a encore que l'idée de la cause finale, *intellectu et appetitu*, rejoint la cause finale qui s'incorpore peu à peu à la cause efficiente pour lui communiquer la perfection à laquelle elle aspirait, *re.* » (A. I<sup>re</sup>, p. 468.) [64]

#### **4° L'ACHÈVEMENT D'UNE VIRTUALITÉ, DANS UN ÉTAT DE PERFECTION RELATIVE.**

[Retour à la table des matières](#)

Entre tant de conceptions déformantes, on voit où est la vérité. Dans la thèse aristotélicienne authentique, qu'il s'agit seulement de préciser et d'approfondir : l'action est « L'ACHÈVEMENT D'UNE VIRTUALITÉ TENDANT OU ABOUTISSANT A UN ÉTAT DE PERFECTION RELATIVE » (A. I<sup>re</sup>, p. 216 et sq. ; A. I. p. 323-326, 333-334, 449-452).

Toute action est coaction, coopération, allergie et synergie. Elle implique :

— en haut, la stimulation d'une cause en acte, nécessaire à la synthèse et au déclenchement du système ;

— en bas, le concours de potentialités et virtualités qui concourent elles aussi à l'acte commun, *ad modum recipientis*, c'est-à-dire d'après certaines dispositions natives ou acquises. Etre passif, ce n'est pas demeurer inerte ; c'est ne pouvoir pas prendre l'initiative d'une action.

A tous égards — à l'intérieur de chaque être comme entre les êtres — l'action apparaît comme le lien et, suivant une expression de Leibniz familière à M. Blondel, le *vinculum*. Elle fait concourir le réel et l'idéal ; les forces de la nature ; les ressources et les facultés de chacun ; les membres d'un organisme ou d'une société ; la créature et le créateur. De là son caractère « unitif, supra-

discursif et gros d'infinitude, comme aussi de précision et de perfection ». De là « son caractère métaphysique et son efficacité ontogénique ». En toute rigueur elle « appartient à la catégorie de la substance ». [65]

## II. - De l'énergie matérielle à la liberté humaine

### 1° L'ÉNERGIE MATÉRIELLE.

[Retour à la table des matières](#)

La matière, nous l'avons déjà dit (Cf. supra ch. II, II, 1), n'est pas inertie brute, passivité nue. Elle *résiste* aux actions qui s'exercent sur elle ; — elle *réagit* d'une manière propre contre ces actions ; — par l'organisation rudimentaire, l'affinité, etc, elle *coopère* à l'ordre noétique ou pneumatique du monde ; — à quelque degré de l'échelle qu'on la considère, sous-atomique, humaine, astronomique, elle est le siège de mouvements entretenus par une *énergie* inépuisable.

## 2° LA SPONTANÉITÉ VIVANTE.

[Retour à la table des matières](#)

Avec le vivant apparaissent certaines formes de spontanéité (Cf. ch. II, II, 2). Le vivant s'organise lui-même conformément à une idée directrice ; — il *se défend* contre tout ce qui peut menacer la vie de cette organisation ; — il *élabore* d'une manière originale, transforme en sa propre substance les éléments qu'il fixe et assimile ; — il *évolue* et à la longue est capable de donner naissance, par cette évolution, à des formes nouvelles ; — il *se reproduit* conformément à son type.

## 3° L'ACTION HUMAINE.

Mais ce n'était encore là, pour l'être, qu'une possibilité d'affranchissement ; l'animal ne sort pas du cercle des dispositions organiques et des images motrices. Avec l'homme l'affranchissement commence (A. I, p. 77 et sq.).

a) D'une part, il fabrique, il *fait* (*poiei*). *Homo faber* [66]. Les plus humbles manifestations de sa vie préhistorique en portent témoignage. Et l'on sait à quel point l'homme d'aujourd'hui se montre fier de cette activité fabricante — d'outils, de mots, d'institutions, de mythes, etc.

b) D'autre part, il s'actue lui-même par l'exercice et la culture de ses facultés, par la *pratique* (*prattei*) du travail et de l'effort. Par là, après avoir affirmé sa maîtrise sur les choses, il participe à sa propre genèse.

c) Enfin il pense, il médite, il *contemple* (*theorei*). Et il s'en faut de beaucoup que la contemplation puisse être considérée comme le contraire de l'action. Contempler, c'est assimiler, conquérir, posséder par la pensée ; cette

possession ne se réalise jamais sans prospection anticipatrice, sans recherche laborieuse, sans renoncement ascétique, sans soumission et « agnition » volontaires — toutes choses qui sont de l'ordre de l'acte.

#### 4° LA LIBERTÉ.

##### [Retour à la table des matières](#)

Sous aucune de ses formes l'action humaine ne parvient à la suffisance et à la dignité de l'acte pur. Partout elle reste sous la double dépendance — de conditions matérielles, organiques, psychiques, sociales, sans lesquelles elle ne pourrait s'exercer ; — d'une fin transcendante sans le pressentiment au moins de laquelle elle ignorerait l'étendue et la réalité même de son pouvoir.

Mais il est légitime de la dire libre en tant qu'elle est à la fois (A. I, p. 88) :

— *inhibitrice*, capable de mettre au cran d'arrêt les énergies qu'elle emploie ; [67]

— *réfléchie* : elle sait ce qu'elle fait et pourquoi elle le fait ;

— *prospective* : elle anticipe sur l'avenir, prévoit, les conséquences, combine les moyens appropriés ;

— *réalisatrice*, ne fût-ce qu'en reprenant à son compte le motif ou le mobile spontanément surgi, en lui accordant son consentement volontaire.

En même temps qu'elle procure à l'être une maîtrise relative de soi-même, avec elle apparaissent des problèmes nouveaux qu'il nous faut maintenant étudier. Pour cela, après avoir spécifié l'action humaine dans sa nature et ses modalités générales, considérons-la dans son déploiement, dans le développement de ses ambitions et fins successives ; et voyons ce que ce développement appelle et implique.

### **III. - Les étapes de l'action humaine**

Où vont l'action et la vie humaines ? Quel est leur sens ? Quelle est leur loi ? Comment réaliser en elles cette adéquation intérieure, cet épuisement de la cause dans l'effet que nous avons dit (Cf. ch. I, III, 1) être le caractère de la vérité philosophique ?

#### **1° JOUER ET JOUIR ?**

[Retour à la table des matières](#)

Où vont l'action et la vie humaines ? A cette question une première réponse possible, qui supprimerait, semble-t-il, le problème : nulle part (A. II, p. 38-58 et 419-423). JOUER ET JOUIR, jouer pour mieux et plus impunément jouir, en goûtant et en essayant de tout pour tout percer à jour, en déchargeant ainsi l'action humaine de toute obligation ou responsabilité [68] effective, par la double évasion de l'ironie et de la volupté : on sait combien ce raffinement a été poussé loin par le dilettantisme d'un Renan, d'un Barrès première manière, d'un France, sans parler d'autres tentatives plus récentes et plus nocives encore.

A cela, deux difficultés principales, l'une et l'autre insurmontables :

a) Tout connaître, tout expérimenter, dit-on, pour se désabuser de tout, et sans rien exclure. Quelque chose se trouve par là exclu : ce qui n'a de sens qu'exclusif : la foi, l'amour profond, etc. Et si c'était là que se trouve précisément l'essentiel de la vie ?

b) Ne rien vouloir, dit-on encore. Mais la conscience ne comporte pas l'indifférence absolue, l'absence de toute orientation positive. Dans la mesure où cette volonté apparente devient effective, elle ne peut être que — ou bien la volonté de soi (en fait le dilettante est surtout un égotiste), — ou bien la volonté du rien, du néant. Examinons maintenant cette seconde hypothèse.

## 2° LE NÉANT ?

[Retour à la table des matières](#)

Néant de la vie et de tout : tel est en effet, nous dit le pessimisme (A. II, p. 61 et sq.), l'enseignement commune de l'expérience, de la recherche scientifique ou philosophique, de l'effort moral et social. « Tuer en soi, non l'être qui n'est pas, mais la volonté chimérique d'être... Savoir qu'on sera anéanti, et vouloir l'être » : telle serait la seule formule d'affranchissement.

Mais, en fait, quelle est la réalité cachée sous ces formules de désespoir ? L'homme n'affirme jamais, ne cherche jamais ce qu'il appelle le néant que par le besoin [69] d'une réalité, d'une satisfaction meilleure que celle qu'il touche. Et par ailleurs, cette réalité sensible si décevante, on le voit continuer à s'y attacher comme à la seule solide, mettant son tout là où il proclame en même temps qu'il n'y a rien. De sorte que deux mouvements contraires se partagent alors son être, dont aucun ne va au néant : d'une part, une haute idée, un haut amour de l'être ; d'autre part, la curiosité, l'obsession du phénomène. Et c'est seulement par une sorte de jeu de miroirs entre ces affirmations et négations qu'il lui semble concevoir et désirer le néant (E., p. 444). Sous ce pessimisme systématique, il y a plus qu'une équivoque, il y a un mensonge qu'on se fait à soi-même.

### 3° LE PHÉNOMÈNE.

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a rien, disait-on. Non. Il y a quelque chose. Celui qui prétend vouloir le néant veut au moins que LE PHÉNOMÈNE, que le fait sensible soit. Sera-ce alors la science positive, connaissance des phénomènes et de leurs lois, domination du monde sensible, qui viendra fermer le cercle ainsi ouvert ? (A. II, p. 106 et sq.). Par la certitude de ses formules, par l'infinité des horizons qu'elle nous ouvre, n'est-elle pas capable de nous fournir une raison d'être adéquate qui nous libère de toute inquiétude, qui élimine finalement toute transcendance ? Inutile de dire la faveur rencontrée autour de nous par cette solution.

Mais, pour que la science suffît à tout, il faudrait d'abord qu'elle se suffît à elle-même. Or, nous nous en sommes expliqués ailleurs (Cf. ch. II, IV, 4), partagée entre deux tendances antinomiques — homogène et individualité, analyse et expérience, déterminisme [70] et contingence, etc. — la science n'arrive à dominer cette dualité que grâce à une initiative qui la précède et l'enveloppe. Et cette initiative, ce n'est pas de la nature qu'elle procède, mais du sujet pensant et agissant, principe interne d'unité dans lequel seul les éléments disjoints et parfois discordants de notre savoir peuvent se réunir et s'organiser.

La science ne peut ni expliquer ni combler l'homme, car c'est l'homme qui fait la science et incessamment la féconde en la subordonnant à ses propres fins.



#### 4° LE SUJET.

##### [Retour à la table des matières](#)

Sera-ce donc la conquête de ce sujet lui-même qui constituera notre finale raison d'être ? (A. II, p. 179-230).

Se conquérir soi-même à la fois sur l'inertie et les impulsions du corps, sur les résistances du milieu, sur l'anarchie des tendances et les déchirements de la volonté même ; à travers l'organisme et l'individualité accéder à la vie libre, réfléchie, unifiée de la personne : grande tâche en effet, et qui ne sera jamais terminée ici-bas. Et il est très vrai que, de cette tâche, c'est l'action, l'action de soi sur soi, qui est le principal instrument (A. I<sup>er</sup>, p. 151-196).

Mais la vie personnelle ne saurait s'enfermer en soi avec soi et ses conquêtes.

Elle se peut pas ne pas *recevoir* : — du milieu cosmique et organique, où elle a ses conditions premières ; — des autres hommes, dont l'impulsion, l'aide, l'exemple, l'enseignement, etc. lui sont indispensables, avec qui elle a toujours et en tout à collaborer.

Elle ne peut pas ne pas *donner*. — Une fois née, l'œuvre devient une sorte de sujet secondaire, qui n'exprime pas seulement son auteur, qui ne le dédouble [71] pas seulement, mais qui se développe après lui et sans lui comme une créature nouvelle, capable de le contredire et de se retourner contre lui (A. I<sup>er</sup>, p. 231 et sq.).

## 5° LA SOCIÉTÉ.

### [Retour à la table des matières](#)

Où va cet exode, cette expansion nouvelle ? À LA SOCIÉTÉ HUMAINE, répondent en grand nombre moralistes et sociologues (A. II, p. 232 et sq.). A l'homme sans Dieu, l'humanité est le dieu que l'on offre le plus communément.

Rien de plus artificiel et de plus meurtrier en effet que l'individualisme, que le solipsisme. Loin de constituer des constructions arbitraires, elles répondent à un besoin essentiel — besoin de trouver devant moi d'autres moi, semblables à moi-même, avec qui je puisse entrer non seulement en contact physique mais en union d'esprit — : ces sociétés qui se disposent autour de moi : famille, patrie, humanité, sans compter beaucoup d'autres groupements, fussent-ils tout électifs ; synthèses successives qui ne se contredisent pas mais s'impliquent, puisqu'aussi bien « ce n'est que par la diversité et la multiplicité que peuvent être imitées et assimilées la simplicité et l'unité parfaites » (A. II, p. 283).

Mais : a) l'humanité n'a pas plus sa suffisance en soi que la personne individuelle. Comme le disait Comte en son langage, le Grand Etre suppose le Grand Fétiche et le Grand Milieu. Disons plus simplement : l'ordre humain est solidaire de l'ordre entier du Cosmos. « Agir est la fonction du tout. »

b) si l'humanité m'importe tant et si chaque homme importe à l'humanité, si à la plus humble de ces créatures je reconnais une dignité et des droits impérieux, [72] n'est-ce point que je pressens en elle une réalité et une dignité d'ordre métaphysique ?

## 6° L'ORDRE IDÉAL.

### [Retour à la table des matières](#)

L'action morale va-t-elle enfin égaler en moi le voulu au voulant, en me proposant comme but de collaborer à la réalisation d'un ordre idéal qui sans nous ne serait jamais réel, d'un ordre idéal à incarner dans un univers qui ne le contient pas naturellement (A. II, p. 293 et sq.) ?

Mais qu'y-a-t-il exactement derrière ce devoir, cet impératif catégorique dont on me parle alors ? Que fait-il de la soumission, du désintéressement, des sacrifices qu'il exige de moi ? S'agit-il seulement d'un mythe, image motrice ou idée-force, destiné à me stimuler, ou d'un bien subsistant, dans lequel je me retrouve en me perdant ? Tant que je ne le sais pas, je ne m'appartiens pas encore, partagé entre cette volonté d'autonomie qui m'anime et cet état d'hétéronomie où je me vois constamment placé.

Et sans doute ce paradoxe de la vie morale en fait aussi la beauté. Mais la crise de conscience qu'elle détermine en moi appelle une lumière nouvelle : j'ai le droit de chercher à comprendre. Et sans doute encore l'action bonne, la pratique et l'expérience morales portent en elles leur sécurité, leur certitude ; mais il est normal aussi que la métaphysique fasse entendre ici ses besoins propres d'unité, d'intelligibilité, de réalité.

## 7° L'IDOLÂTRIE.

[Retour à la table des matières](#)

Reste une ressource apparente : cette aspiration infinie que je n'arrive pas à satisfaire, la projeter en quelque sorte dans un objet fini que je divinise, auquel j'adresse mon hommage et mon culte, [73] mais avec le secret espoir de conquérir et de dominer en lui ce que je n'ai encore pu étreindre. C'est l'IDOLATRIE, la superstition (A. II, p. 319 et sq.).

Gardons-nous de croire que, pour l'étudier, il faille remonter à des temps abolis et à des états de conscience périmés. L'homme d'aujourd'hui ne croit plus au « double » et ne porte plus de fétiches. Mais il a encore ses idoles : la raison, la science, la liberté, le progrès — ou bien pis. « Tout peut devenir idole, et peut-être ne faut-il pas accepter sans réserve la réserve même de Bossuet : tout était Dieu excepté Dieu lui-même. »

Et comme les anciennes, les idoles modernes sont marquées de cette contradiction qui les ruine : support fini d'un amour infini, il faut que l'objet superstitieux nous reste accessible et semblable, et cependant qu'il diffère de nous immensément. Il faut qu'il soit dans la série des choses, afin que nos sens puissent s'en emparer et s'en repaître, et hors de la série, pour nous donner l'impression du dépassement. Ce n'est pas là une condition que la nature, par elle-même, comporte. Comment cet objet ne nous décevrait-il pas un jour ou l'autre ?

Une fois de plus et dans cette ultime tentative nous devons le constater : la boucle ne ferme pas, nous ne nous sommes pas encore rejoints nous-mêmes.

## IV. - Vers le pur agir

### 1° APPARENT AVORTEMENT DE L'ACTION HUMAINE.

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup>, p. 323 et sq.). [74]

Impossible de ne point poser le problème de l'action. Impossible de trouver refuge dans le néant. Impossible de se contenter de ce qu'offre l'ordre entier des phénomènes, cosmiques ou humains. Impossible de ne pas éprouver le besoin d'un au-delà, d'un surcroît, et impossible de trouver en soi de quoi satisfaire ce besoin.

Supposez que l'homme fasse enfin ce qu'il veut, resterait ceci, que la volonté initiale d'où sa vie procède, il ne l'a point posée lui-même. Et ceci encore, que cette volonté il ne peut plus en rattraper les conséquences ni les suites. Il veut, mais il n'a pas voulu vouloir. Il fait, mais il ne peut défaire ce qu'il a fait.

Au principe, au cours, dans les suites de l'action, partout contrainte, échec, défaillance.

## **2° INDESTRUCTIBILITÉ DU VOULOIR HUMAIN.**

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup>, p. 334-336).

Contredite et vaincue dans les faits, la volonté toutefois demeure et n'avoue même pas sa défaite.

Tous ces biens dont nous croyons un moment pouvoir nous satisfaire, la dialectique de l'action n'établit pas seulement que nous les désirons et les voulons en fait ; nous ne pouvons pas ne pas les désirer et les vouloir, par un engrenage inévitable à notre liberté même.

Toutes ces déceptions dont nous souffrons, elles ne viennent pas de la lassitude, mais de l'insatiabilité. L'aliment manque, mais l'appétit subsiste. Nous sommes faits pour autre chose. Il y a un sentiment de surabondance sous le sentiment de notre indigence. [75]

## **3° LE PROBLÈME DU PUR AGIR.**

Impossibilité d'avancer, au moins par nos propres forces, et impossibilité de reculer. Impossibilité d'aboutir, et impossibilité de renoncer. Que signifient ces contradictions ?

Sommes-nous en effet au fond d'une impasse ? Est-il quelque lieu où l'unité puisse se refaire ? Existe-t-il un pur agir exempt de nos limitations ? Pouvons-nous nous en affranchir nous-mêmes par quelque moyen jusqu'ici insoupçonné ?

Il est temps d'aborder de front cette question, analogue et peut-être identique à celles que nous a posées finalement l'étude de la pensée, puis de l'être. **[76] [77]**

# CHAPITRE V. — DIEU

## I. - L'inévitable transcendance

[Retour à la table des matières](#)

Un philosophe n'a jamais qu'une idée, a-t-on dit. Le moment est venu de mettre en lumière, pour elle-même, l'idée-mère, génératrice de l'œuvre blondélienne, que nous avons vu se définir peu à peu dans les développements précédents.

### **1° DANS NOTRE PENSÉE IL Y A PLUS QUE NOTRE PENSÉE.**

(Procès, p. 282-285 ; P. I, p. 171-176 ; II, p. 265). Non seulement aucune de nos connaissances n'est exhaustive, mais chacune anticipe sur une réalité ultérieure, met en jeu des facultés autres et plus hautes que celles dont elle paraît d'abord relever seulement. La réflexion est déjà incluse dans la perception ; la raison dans la réflexion ; l'affirmation de l'infini dans la raison. « S'il n'était destiné à la contemplation unitive, l'homme ne serait pas capable de vie rationnelle ; et s'il n'était pas apte à la pensée raisonnable, l'homme ne



serait pas susceptible d'une connaissance [78] sensible ou positive, qui soit vraiment une connaissance. »

Sans doute c'est la prétention fréquente de la pensée savante de s'enfermer en elle-même, de se fixer en formules qui puissent être considérées comme définitives. Mais, précisément, cette prétention est illusoire et contre nature. Notre pensée vivante va toujours au delà de notre pensée savante — attestant que, sous cet aspect déjà, l'homme passe l'homme.

## **2° DANS NOTRE ÊTRE IL Y A PLUS QUE NOTRE ÊTRE.**

[Retour à la table des matières](#)

Être. Toute notre expérience humaine nous avertit que nous sommes, d'une part, des êtres contingents, qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur existence, d'autre part (à vrai dire les deux choses se tiennent étroitement), des êtres en devenir.

Mais, dans ce mélange d'être et de non-être, comme disaient les anciens, nous n'aurions pas le sentiment de notre insuffisance et de notre relativité, si nous ne participions pas de quelque réalité absolue et parfaite. Et nous ne nous connaîtrions même pas comme série d'états successifs, si quelque force d'unité, supérieure au devenir, n'opérait la synthèse en nous et pour nous. (E., p. 165-166, 172, etc.).

## **3° DANS NOTRE ACTION IL Y A PLUS QUE NOTRE ACTION.**

(A. 1<sup>re</sup>, passim ; A. II, p. 338, 371, etc.). Impossible de trouver en tout l'ordre immanent, intérieur ou extérieur, de quoi mettre en équation l'objet et l'exigence, la fin et le principe de notre activité. Dans tout ce que nous faisons et voulons, ce qui veut et agit demeure toujours supérieur à ce qui est voulu

[79] et fait. En d'autres termes, notre volonté voulante va toujours au delà de notre volonté voulue, et elle y va en vertu d'un élan naturel, universel, incoercible, que nous ne pouvons détacher de nous, parce qu'il nous constitue. Loin de pouvoir l'expliquer comme une création de notre énergie mentale, c'est par lui que nous prenons conscience de notre pouvoir de créer.

#### **4° DANS L'IMMANENCE MÊME DE NOTRE VIE SPONTANÉE UNE INÉVITABLE TRANSCENDANCE PARTOUT SE RÉVÈLE (DEUS SUPERIOR SUMMO MEO, DEUS INTERIOR INTIMO MEO).**

[Retour à la table des matières](#)

Toutes nos analyses convergent donc vers cette même conclusion (P. I, p. 390-392 ; A. II, p. 514 et sq.) : DANS L'IMMANENCE MÊME DE NOTRE VIE SPONTANÉE UNE INÉVITABLE TRANSCENDANCE PARTOUT SE RÉVÈLE. En nous quelque chose réside qui n'est plus nous, qu'un abîme sépare de nous, sans lequel cependant nous sommes inexplicables à nous-mêmes, intenable en quelque sorte à nous-mêmes. « Le relatif n'a d'intelligibilité et de réalité qu'en avérant la nécessaire et incommunicable affirmation de cet absolu. »

Il ne s'agit pas d'une présence qui chercherait à s'imposer du dehors et que nous pourrions garder l'espoir d'éluder ; il s'agit d'une stimulation qui s'exerce au plus intime de nous-mêmes et sans laquelle nous ne serions pas ce que nous sommes.

Il ne s'agit pas d'un postulat qu'il nous serait commode de poser ; il s'agit d'une vérité intelligible et explicative par laquelle seule s'éclairent notre penser, notre être, notre agir.

Comment ne pas reconnaître ici ce que l'homme a toujours appelé Dieu ? *Deus superior summo meo, Deus interior intimo meo* (S. Augustin). [80]

## II. - Les preuves

### 1° EN TOUTE RIGUEUR, IL N'Y A PAS D'ATHÉES.

[Retour à la table des matières](#)

Sous une forme ou l'autre, l'idée de Dieu n'a jamais complètement fait défaut à l'humanité (P. I, p. 392 et sq. ; A. II, p. 327-329, 343-344, 506). « En tout acte humain, personnel ou collectif, il y a une ébauche de mysticité qui cherche son achèvement et sa justification. » Reconnaissable même dans ses manifestations inconscientes, voire aberrantes. Qu'est-ce que cette logique de « la participation » dont on a parlé à propos des primitifs, sinon une manière de rattacher tantôt l'homme au tout et tantôt le tout à chaque être humain, — parce qu'on ne veut pas être seul, parce qu'on ne se sent maître ni de sa puissance ni des résultats de son effort ?

La réflexion rejoint ici l'impression spontanée. « On ne pense, on n'agit en homme, qu'en ne subissant pas purement et simplement le donné, qu'en concevant que les choses pourraient ou devraient même être autrement qu'elles ne sont ; ... qu'en sous-entendant ou en substituant perpétuellement une réalité autre que le réel. C'est bien le fait humain par excellence, universel, inévitable. »

Aussi peut-on dire qu'EN TOUTE RIGUEUR IL N'Y A PAS D'ATHÉES. Il y a certes des hommes qui ne savent discerner ni dénommer le Dieu inconnu qui réside déjà dans leur cœur ; — d'autres qui, en affirmant Dieu, craignent de canoniser des idoles et des superstitions ; — d'autres que leurs passions empêchent d'avouer ce qu'au fond ils savent déjà assez pour souhaiter qu'il ne soit pas : mais de chacune de ces attitudes il est possible de tirer un hommage plus ou moins involontaire au Maître de la conscience et de la destinée. [81]

## **2° RÔLE DES PREUVES.**

### [Retour à la table des matières](#)

Quel sera donc ici le rôle des preuves (P. I, p. 198-199, 394 et sq. ; A. II, p. 344) ? Le voici :

— inventorier les divers témoignages que nous apportent la nature et la conscience sur l'Unique nécessaire ;

— les purifier — en prévenant toute confusion entre ce qui serait simplement projection subjective d'un besoin et ce qui est certitude substantielle ; — en écartant les déviations et mutilations dont l'histoire du sentiment religieux n'est que trop riche ;

— les organiser en une synthèse qui les renforce les unes les autres par leur mutuelle dépendance ;

— les justifier rationnellement dans la mesure et sous la forme où de telles certitudes le comportent, pour ne donner ni l'impression ni l'occasion d'un mysticisme paresseux.

## **3° LEURS DIFFÉRENTES FORMES**

(A. I<sup>re</sup>, p. 341 et sq. ; P. I, p. 180 et sq.). — Preuve cosmologique, tirée de ce que l'univers présente de déficience irrémédiable dans sa réalité indéniable ; — preuve téléologique, appuyée sur ce que la vie et la pensée révèlent d'une sagesse et d'une beauté supérieures aux choses ; — preuve par les vérités éternelles, se référant à ces principes rationnels « à la fois requis, et non produits, par le mouvement intégral de l'univers et de la connaissance » ; — preuve ontologique même, en tant qu'affirmation d'un être en qui l'être et le

connaître ne font qu'un, et dont l'existence est l'essence même : ces preuves classiques gardent toutes leur place et leur sens dans une philosophie comme [82] celle-ci, à condition qu'on ne méconnaisse pas leur unité profonde et qu'on ne leur accorde pas une suffisance qu'elles n'ont pas.

#### **4° LEUR UNITÉ PROFONDE.**

##### [Retour à la table des matières](#)

Loin de répudier l'argumentation *a contingentia*, comme on a parfois paru le croire, M. Blondel tend à y ramener tout le faisceau des preuves : impossibilité de comprendre une existence et une vérité contingentes sans supposer une existence et une vérité nécessaires.

Mais, il est vrai, cette argumentation revêt ici une forme assez nouvelle. Dans leur tendance à fixer l'essence des êtres composant le devenir, c'est sur ce qu'ils comportent déjà de consistant et de solide que s'appuient surtout les philosophies classiques ; c'est sur leur insuffisance et leur instabilité qu'insiste surtout la philosophie blondélienne (E., p. 402). Autrement dit, des deux affirmations d'ailleurs solidaires — « Rien de ce qui est connu, possédé, fait, ne se suffit ni ne s'annihile. Impossible de s'y tenir, impossible d'y renoncer » (A. I<sup>re</sup>, p. 343) — c'est la première surtout qui lui semble féconde et décisive. Autrement dit encore, si la pensée du Stagyrite a hâte de s'arrêter, elle craint surtout, elle, de s'arrêter trop vite et trop tôt, à ce qui ne serait pas encore le principe ni le terme.

L'argumentation classique nous fait conclure du contingent au nécessaire, comme à un terme plus ou moins extérieur ; M. Blondel vise à montrer le nécessaire présent dans le contingent même ; la dialectique épouse et exprime le mouvement même de la vie (A. I, p. 339-340).

Enfin l'argumentation classique tend à isoler la [83] considération de l'objet, de l'univers ; M. Blondel la met toujours en rapport, en nous, avec

cette aspiration infinie sans laquelle l'insuffisance du monde, non plus que de notre pensée, ne se révélerait pas à nous.

## 5° LEUR INSUFFISANCE.

### [Retour à la table des matières](#)

Dieu, par définition, est l'insondable et, à moins qu'il ne se communique, l'inaccessible. « Nous ne commençons à le connaître qu'en connaissant qu'il est au delà de tout ce qui peut être positivement connu par nous » (P. I, p. 396). Certaine prétention métaphysique n'est pas à redouter ici moins que la prétention magique ou superstitieuse. Contre ceux qu'elle abuse, soulignons fortement cette double coupure :

a) Si nécessaire qu'elle soit — même sous sa forme populaire, la pensée de Dieu veut être raisonnable, et donc au moins rudimentairement raisonnée — une argumentation dialectique ne saurait *nous donner une connaissance pleine et vivante de Dieu*. Ici comme ailleurs et plus encore qu'ailleurs, l'idée, la « notion » appelle le commentaire concret de la connaissance « réelle » et de l'action effective. Autrement dit, l'aspect vital du problème demande à être considéré à côté de son aspect intellectuel — le Dieu des saints veut être entendu à côté du Dieu des doctes.

b) Même incessamment renouvelée et fécondée par le double rythme de l'intellection et de l'aspiration, du noétisme et du pneumatisme — qui convergent, nous l'avons dit, mais ne se rejoignent qu'à l'infini — notre connaissance de Dieu ne saurait nous procurer Dieu, *équivaloir à la possession de Dieu*.

Deux problèmes restent ainsi ouverts, que nous retrouverons au chapitre suivant : rôle de l'ascèse humaine, [84] rôle de la condescendance divine, dans l'achèvement de notre pensée religieuse.

### III. - Le mystère de la vie divine

#### 1° LES NOMS DIVINS.

[Retour à la table des matières](#)

Nous savons que Dieu est.

Nous savons que, pour expliquer et transcender à la fois la dualité qui se manifeste — dans notre pensée entre la fonction pneumatique et la fonction noétique, — dans notre être entre la subsistance et la contingence, — dans notre action entre les aspirations infinies et les réalisations décevantes, — il doit être à la fois Pensée parfaite, Etre en soi et par soi, Pur agir :

Pensée parfaite : en lui l'intelligible et l'intelligence se trouvent en exacte équation (P. II, p. 261) :

Etre en soi et par soi : tandis que les autres êtres sont les uns par les autres, qu'aucun n'a commencé et ne dure par sa propre puissance, il est, lui, initiative absolue (E., p. 179) ;

Pur agir, totalement immanent et totalement effectif. Nous sommes toujours plus ou moins passifs dans notre activité même. La cause première n'est conditionnée par aucun de ses effets. A cet égard l'expression même de cause première semble inadéquate. Elle semble en effet appeler la notion d'effet. Or, « absolument parlant, Dieu ne saurait être son propre effet », pas plus qu'il n'a à se conquérir lui-même (A. I, p. 135-138). [85]

## 2° UN SEUL ET MÊME DIEU.

[Retour à la table des matières](#)

(It., p. 248-251).

— Historiquement, à l'intérieur même du Christianisme, trois conceptions de Dieu ont paru se partager les esprits, le même mot évoquant surtout :

— chez les uns, l'idée d'une Puissance transcendante et mystérieuse ;

— chez d'autres, l'idée d'un parfait Intelligible, principe des essences, foyer d'où surgissent toute intelligence et toute vérité ;

— chez d'autres enfin, d'une Bonté tutélaire, veillant avec amour sur les créatures qu'elle a suscitées par amour.

Ces trois dieux ne sont qu'un seul et même Dieu. On l'offense quand on parle de lui — soit comme d'une Paternité sans connaissance ni amour, — soit comme d'une Pensée indifférente aux êtres qu'elle informerait et animerait sans même le savoir, — soit comme d'un Amour sans rigoureuses exigences ou qui les laisserait impunément braver. *Ens, verum, bonum convertuntur.*

Nous voici en face du grand mystère chrétien du Dieu un et trine. M. Blondel se défend d'avoir été consciemment conduit, dans son œuvre philosophique, par la méditation de ce mystère, dont il aurait seulement découvert après coup l'exceptionnelle fécondité. Il se défend plus énergiquement encore d'en vouloir fournir une démonstration ou même une explication proprement dite.

Mais de même, dit-il (E., p. 453-461), que certaines sciences diffèrent moins par leur matière que par les points de vue et méthodes qui la spécifient, pourquoi philosophie et théologie ne pourraient-elles avoir affaire, sans confusion, aux mêmes réalités différemment considérées ? Puisqu'au surplus



un mystère ne [86] saurait rester dénué de toute signification théorique non plus que pratique, comment nier qu'une fois révélé et incorporé à la pensée et à la vie de l'humanité, il puisse diriger et stimuler le travail de la raison ? Tel un libretto pour le chant au concert, « le texte révélé nous aide à recueillir et à comprendre le chant profond de l'âme ».

### 3° L'ÊTRE UNIQUE ET TRINE

[Retour à la table des matières](#)

(P. II, 275-276, 339-400 ; E., p. 179 et sq. ; A. I, p. 146-148, 175 et sq., 404-406).

Il y a un Etre en soi, de soi, par soi. Allons-nous le faire surgir de quelque mystérieux *Urgrund*, le confondre avec une sorte de fatalité métaphysique, y voir comme le jaillissement d'une énergie physique ? Non, car nous savons qu'il est pensée, et même perfection de la pensée, à la fois et adéquatement intelligible et intelligent. Union sans confusion d'une connaissance et d'une vie consubstantielles, « génération pleinement féconde d'un Verbe absolument expressif et restituant à son principe la plénitude de ce qu'il en a reçu » : telle est la seule notion qui semble répondre aux données du problème ainsi posé, le seul sens tout à fait satisfaisant que comporte la formule grecque de la « Pensée de la pensée », pressentiment encore confus du *Lumen de lumine*.

Mais, entre le suprême Intelligible et le suprême Intelligent, allons-nous imaginer simplement un rapport semblable à celui qui relie l'objet au miroir ou le modèle à la copie ? Pas davantage. Dans la Perfection infinie il ne peut pas plus y avoir réduplication stérile que morne solitude. Que supposer donc ? Quelque chose sans doute comme ceci : du fond de sa [87] substance, l'Etre se donne à un autre Lui-même, bénéficiaire de sa puissance et de sa fécondité. Mais cet autre Lui-même n'exprime la plénitude de Celui dont il a tout reçu qu'en lui offrant, actif et fécond à son tour, la plénitude de sa splendeur. Entre l'Etre et le Verbe, consubstantiel à l'un et à l'autre, procédant de l'un à l'autre,

nous voici amenés à concevoir un amour primitif et incréé, Esprit d'union et de charité réalisant entre eux ce qui est déjà, en son ordre, le rêve de l'amour humain : Qu'ils soient plusieurs et qu'ils soient un ; — justifiant du même coup la métaphysique implicite des cœurs simples et tendres qui prient « le bon Dieu ».

Circumcession éternelle d'être, de vérité et d'amour : dans les dialogues de sa maturité, Platon avait entrevu ce grand mystère. Mais il ne s'agissait encore pour lui que d'Idées : l'Un, le Vrai, le Bien. Or l'Absolu ne peut être une relation entre des abstractions. Sous aucun de ses aspects, nous ne pouvons raisonnablement lui refuser ce que nous trouvons dès ici-bas dans les réalités les plus hautes qu'il nous soit donné d'expérimenter. Bien que le terme reste encore inadéquat, comme tout autre le serait, parlons donc enfin, ainsi que le dogme chrétien nous y invite, de *trois Personnes* parfaites dans l'éternelle unité de la Transcendance absolue.

## **IV. - La création**

### **1° L'ÊTRE ET LES ÊTRES.**

[Retour à la table des matières](#)

(E., p. 199 et sq. ; A. I, p. 189 et sq.).

L'Être est, absolu et nécessaire. Pourquoi existe-t-il d'autres êtres que lui, relatifs et contingents ? **[88]**

Non pas assurément par un vide, par un manque qu'il viendrait à ressentir : il se suffit éternellement à lui-même.

Non pas exactement « pour sa gloire ». Du moins au sens anthropomorphique que l'expression a parfois reçu et si l'on veut, si peu que ce soit, y inclure l'idée inconcevable, absurde, soit d'un besoin de s'admirer et d'être admiré dans son œuvre, soit d'un égotisme insurmontable qui, au lieu de l'élever au-dessus, rabaisserait Dieu au-dessous des meilleures aspirations humaines.

Ce que nous savons, d'une part, du plan d'un univers dont saint Thomas dit qu'il tend à multiplier les esprits pour la vie éternelle, d'autre part, d'un Esprit de Charité consubstantiel à la Puissance et à la Sagesse infinies, nous suggère la seule réponse concevable :

L'Être a créé pour communiquer à d'autres lui-mêmes quelque chose de sa vie, de sa puissance, de sa félicité ;

Les êtres ont été créés pour participer à cette vie, à cette puissance, à cette félicité, — les uns, les êtres spirituels et actifs, directement, grâce à un choix raisonnable et volontaire qui leur permette de reconnaître le don qui leur a été fait, de l'accueillir et d'y répondre, de s'achever eux-mêmes en le faisant fructifier ; — les autres, les êtres matériels et passifs, en réalisant les conditions de cette destinée spirituelle, à commencer par les épreuves liées à la matérialité même.

## **2° SECRET DE CHARITÉ.**

[Retour à la table des matières](#)

(E., p. 205-208). — Ainsi le secret de la création est un secret d'amour. Ni anthropomorphisme, ni théocentrisme. Ou plutôt [89] l'un et l'autre. Les êtres sont à la fois pour eux-mêmes et pour Dieu. Mais la gloire de Dieu, si l'on veut ainsi dire, c'est de glorifier en lui et par lui d'autres êtres capables de « le connaître, l'aimer, le servir » et par là d'arriver à la béatitude.

Ne nous représentons donc — ni un néant préexistant, un trou qu'il s'agirait pour Dieu de combler, — ni une activité fabricante à laquelle il se livrerait pour son plaisir ou profit, comme un artisan humain, — ni une « combinatoire » mathématique dont il s'enchanterait (*Dum Deus calculat, fit mundus*), — ni une sorte de fécondité vitale qui s'épanouirait un jour au delà de lui.

*Semetipsum exanimavit*, a osé dire saint Paul. La métaphore est encore la moins imparfaite que l'on puisse proposer. « L'Être s'est retiré comme de sa propre plénitude ; il a fait un vide pour y mettre non pas un rien, mais ce qui serait capable de l'y restituer à lui-même... en évacuant l'égoïsme et la fausse suffisance par un don libre et une renonciation méritoire. »

### **3° PANTHÉISME ET PANENTHÉISME.**

[Retour à la table des matières](#)

(A. I, p. 98-109, 357-358).

Sans doute l'« être créé ne saurait avoir d'être, de vie, de mouvement, d'efficace qu'en Dieu et avec lui » (A. I, p. 195). Il n'a rien qu'il n'ait reçu et qui ne dépende constamment de son principe.

Pourtant, les êtres sont véritablement, et non pas seulement par simulacre ; il y a de véritables causes secondes, à qui il advient de décider de leur sort et de celui de l'univers.

Réserver à l'unique substance toute activité efficiente [90] ; — à plus forte raison concevoir cette activité comme une simple exploitation d'une vérité fondamentale, analogue à celle opérée par le raisonnement mathématique (encore sait-on, là-dessus, l'opinion bien plus complexe des mathématiciens modernes) ; — à plus forte raison encore, comme y aboutit le monisme contemporain, substituer à la plénitude achevée de l'acte pur l'indéfinie novation d'une mobilité sans forme ni limites : c'est contredire,

sans pouvoir l'expliquer, le sentiment naturel et invincible que nous avons de notre propre agir ; c'est aussi dénaturer radicalement notre idée du Pur Agir.

Panenthéisme, oui ; panthéisme, non. Aussi bien, historiquement, aucune doctrine ne répond-elle exactement au schéma que l'on présente d'ordinaire sous ce dernier nom. Toujours restent distincts les deux termes qu'on prétend unifier : le devenir des apparences multiples et changeantes, l'Un censé supérieur à toute détermination.

La conclusion est particulièrement importante, appliquée à l'ordre humain. « Ne restons pas indifférents à l'œuvre de Dieu en l'homme... Ne restons pas indifférents à l'œuvre de l'homme allant vers Dieu... De part et d'autre ce serait pécher contre notre intime conscience et contre l'idée que nous devons nous faire de la vraie générosité. » (P. II, p. 317.)

#### **4° LE PROBLÈME DU MAL.**

[Retour à la table des matières](#)

(E., p. 209 et Sq., 462-464, 486-488).

Fût-on le Tout-Puissant lui-même, appeler des libertés faillibles à coopérer à son œuvre, c'est inévitablement exposer celle-ci à une faillite partielle. Et tel est le seul apaisement possible à l'angoisse qui **[91]** tourmente beaucoup d'âmes, et explique beaucoup de résistances sincères : le problème du mal.

Sans doute il ne faut pas que la sensibilité écarte trop aisément le scandale de tant de misères humainement inguérissables, de tant de souffrances sans justification immédiate. Dans certaines résignations trop faciles l'égoïsme a plus de part que la foi.

Mais il faut aussi que la raison reste capable de l'endiguer fortement entre ces évidences irrécusables :

— « Etre vaut mieux que ne pas être et, ce qui le prouve, c'est que malgré tout le monde continue. »

— Il ne fallait pas que les créatures conscientes pussent trouver en elles-mêmes et leur condition présente leur but ni leur repos. « Si la nature entière gémit, c'est pour que nul ne puisse s'y acclimater. »

— « S'il est vrai que les esprits ont à contribuer à une solution sublime, la rançon même de cette élévation se trouve dans la possibilité d'un échec. »

— Enfin une grande partie des maux dont les hommes se plaignent leur est directement imputable. « Si, en s'aimant mal eux-mêmes, ils finissent par se haïr et haïr la vie divine à laquelle ils étaient conviés, faudrait-il que, pour prévenir une telle aberration volontaire, la divine charité eût renoncé à tout ce dessein ? »

Elles suffisent, non pas certes à nous éclairer, mais à nous permettre d'attendre dans la confiance l'illumination promise aux hommes de bonne volonté. **[92] [93]**

# CHAPITRE VI. — NOTRE DESTINÉE SPIRITUELLE

## I. - L'option

### 1° OMNIA INTENDUNT ASSIMILARI DEO.

[Retour à la table des matières](#)

Dieu est au principe et à la fin de tout. L'univers est un ensemble d'êtres soulevés par Lui, attirés par Lui. Ils ne sont que par Lui ; ils sont dans la mesure où ils vont vers Lui. De proche en proche, rien n'échappe à l'aimantation.

Du côté des êtres inférieurs, chez qui elle reste inconsciente, cette aimantation ne soulève aucun problème nouveau : il leur suffit de suivre leurs lois et leurs instincts pour répondre à l'intention divine.

Aux êtres spirituels, intelligents et libres, la réflexion apporte, avec la représentation de fins et valeurs multiples, non seulement la possibilité, mais

l'inéluctabilité d'un choix entre des orientations dont la diversité peut aller jusqu'à la contradiction. Du même coup, pour eux, avec l'idée de Dieu surgit une alternative et s'impose une option d'une portée décisive. [94]

« L'option est la forme nécessaire sous laquelle une volonté imposée à elle-même prend possession de soi, afin de vouloir ce qu'elle est en étant ce qu'elle veut... La façon toute simple dont la conscience populaire conçoit le problème de la destinée comme un choix personnel à chacun, entre le bien et le mal, entre l'ordre de Dieu et l'entraînement de l'égoïsme, répond au drame le plus profond de la vie intérieure. » (A. I<sup>re</sup>, p. 357.)

## **2° MOURIR À SOI POUR NAÎTRE À DIEU.**

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup>, p. 354-356 ; P. II, p. 288-295, 302-303 ; A. II, p. 357-358, 396-397).

Qu'est-ce qui peut faire échec au dessein de Dieu sur l'homme et, pour autant qu'il dépende de l'homme, sur l'univers ?

L'égoïsme et l'orgueil qui m'enferment en moi-même et m'empêchent de m'ouvrir au transcendant ; qui détournent vers la réussite immédiate et l'exploitation du fini une puissance allant de soi à l'éternel, à l'infini ; qui désagrègent, qui rompent les liens unissant normalement entre elles les créatures ; qui retournent contre le créateur le don qui m'a été fait pour le servir, lui et son œuvre ; qui emploient, peut-on dire, Dieu contre Dieu.

Qu'est-ce qui peut au contraire m'assurer le salut personnel et la béatitude, au sein d'un univers dont l'essor et le plan seraient par ailleurs respectés ?

La fidélité à l'appel qui m'a été adressé, à la vocation qui m'a été offerte ; la générosité qui subordonne, qui sacrifie au besoin mon intérêt à l'ordre général ; la soumission active, entreprenante, qui transforme ma dépendance en



coopération, qui me [95] mènera peut-être à l'union consentie et aimée, qui restitue en quelque sorte Dieu à Dieu.

L'homme « voudra-t-il vivre, jusqu'à en mourir, si l'on peut ainsi parler, en consentant à être supplanté par Dieu ? Ou bien prétendra-t-il se suffire sans lui, profiter de sa présence nécessaire sans la rendre volontaire, lui emprunter la force de se passer de lui, et vouloir infiniment sans vouloir l'infini ?... S'aimer jusqu'au mépris de Dieu, aimer Dieu jusqu'au mépris de soi... Etre Dieu sans Dieu et contre Dieu, être Dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme ».

Ce qui fait la gravité unique de cette option, c'est qu'elle exclut toute position intermédiaire, tout « tiers parti ». En face de l'Être, le principe de contradiction joue dans toute sa force : ou affirmation ou négation — ou possession ou privation.

C'est aussi, comme nous l'allons voir, qu'elle porte au delà du temps — et qu'un infini s'y trouve engagé.

### **3° L'OPTION PORTE AU DELÀ DU TEMPS.**

[Retour à la table des matières](#)

(P. II, p. 249-250, 263, 266 ; E., p. 123, 489 et sq.).

L'option se fait dans le temps et par le temps. Ni simple forme subjective de pensée, ni réalité physique ou métaphysique, le rôle du temps est de symboliser notre condition et de rendre possible notre genèse d'êtres contingents mais spirituels, enracinés dans le monde du changement et de la corruption, mais participant déjà de réalités éternelles et appelés à l'immortalité.

Mais l'option porte au delà du temps. Il en va de l'immortalité comme de l'absolu. Qui pose le problème « en a déjà en soi la solution par la vertu cachée

d'une sorte d'argument ontologique... d'un argument [96] qui développe simplement l'énergie réelle et actuelle du vouloir humain. Ce n'est pas l'immortalité, c'est la mort même qui est contre nature, et dont la notion a besoin d'être expliquée ; nous ne sommes pas dans le temps et dans l'espace, c'est l'espace et le temps qui sont en nous. » (A. I, p. 334).

Craint-on qu'avec la mort notre personnalité du moins ne disparaisse, et que nous ne nous éternisions que dans l'impersonnel ? Ce serait supposer une intelligibilité sans référence à une intelligence, une pensée sans être pensant. Or nulle part nous ne constatons, d'aucune manière nous ne pouvons concevoir rien de tel. En d'autres termes, et proprement blondéliens, le pneumatisme ne peut s'évanouir dans le noétisme.

Il est vrai, par ailleurs, que la mort ne saurait constituer *ipso facto* cette révélation immédiate ni cette libération totale que l'on imagine parfois (par ex. dans les philosophies d'inspiration platonicienne). L'élément empirique et matériel de notre personnalité n'y est pas totalement détruit, il nous accompagne dans l'au-delà. Mais cette dualité qui nous stigmatise à jamais est aussi ce qui nous empêche de nous perdre dans une indétermination panthéistique ; elle nous permet de rejoindre notre principe et source sans nous y absorber. Elle pèse sur nous, mais nous empêche de nous volatiliser.

#### **4° UN INFINI S'Y TROUVE ENGAGÉ.**

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup>, p. 360-363 ; A. I, p. 240-242 ; II, p. 539-544).

Il n'est pas dans notre condition de pouvoir oublier les choses du monde pour nous unir sans intermédiaire à notre principe. Etres finis au milieu de choses finies, [97] c'est toujours sous des traits particuliers, comme une valeur entre d'autres valeurs, comme un bien entre d'autres biens, que le Bien universel se présentera à nous.

Faut-il conclure à la possibilité pour l'homme de limiter la portée et les conséquences de ses actes ? « Renoncer à l'honneur d'une vocation trop haute pour n'être pas pénible » : l'espérance lui en serait parfois agréable. Il s'étonne, il s'indigne d'entendre dire que, sous les bagatelles dont il joue, ce n'est peut-être de rien moins que de son tout et du Tout qu'il s'agit. De là l'insistance mise par un certain rationalisme à nous mettre en garde contre toute *ubris*, contre toute démesure. « Rien de trop. ... Homme fini, n'aie pas d'aspirations infinies. »

Mais non. S'il est possible en effet d'appliquer à un terme fini l'ambition infinie de la volonté, il est impossible de la dépouiller elle-même de cette infinitude. Ce qui est distinctement voulu par nous reste limité ; ce qui veut en nous ne l'est pas. Qui donc, ayant l'expérience du plaisir, ignore que, lorsqu'on le choisit, on le voudrait sans mesure et sans limites ? Qui donc, ayant l'expérience du devoir, ignore que la seule action vraiment bonne est celle qui est faite en désintéressement total, en soumission d'intention à un impératif qui exige sans conditions, à un absolu, à une autorité au regard duquel le reste apparaît comme ne comptant plus ?

Dans ce bien que je rejette ou que j'épouse, c'est le Bien qui est en cause. C'est à cette mesure que je serai jugé. [98]

## II. - La mort spirituelle

### 1° L'ÊTRE DÉCHIRÉ.

#### [Retour à la table des matières](#)

Ceci admis, quelles seront, dans l'alternative dont nous avons précisé les termes, les conséquences du refus, de la révolte ?

D'abord de nous maintenir indéfiniment dans l'état d'inachèvement, bien plus de déchirement que nous avons dit congénital à l'espèce humaine.

Inassouvie et intimement fissurée, malgré ses plus belles réussites, celles de la science, de la métaphysique ou de la civilisation, en face d'un univers dont les fragments ne se rejoignent pas non plus pour elle, la pensée demeure partagée entre des pensées irréconciliables.

Privé de l'Être et condamné au devenir sans pouvoir s'y reposer, notre être sent son propre être lui échapper, demeure dans l'attente d'une stabilisation, d'une consolidation qui ne viennent jamais.

Incapable de se rejoindre et de s'égaliser elle-même, notre volonté se voit condamnée à une sujétion humiliante et douloureuse : elle subit ce qu'elle n'a pas voulu, à commencer par la nécessité même de vouloir ; elle ne fait pas tout ce qu'elle veut, elle ne fait même jamais tout ce qu'elle veut, puisqu'une part de son énergie reste inemployée ; elle fait ce qu'elle ne veut pas, car elle ne saurait prévoir et elle doit cependant assumer toutes les conséquences de ses actes — à moins qu'elle ne finisse hélas ! par le vouloir, par l'effet de l'accoutumance et de l'endurcissement.

## 2° LE PÉCHÉ.

[Retour à la table des matières](#)

(A. I, p. 371-372 ; A. II, p. 507-508).

Mais il faut dire plus. Il n'y a pas eu seulement [99] absence d'un achèvement, d'une perfection ; il y a eu refus positif d'un achèvement, résignation positive à l'imperfection. Il n'y a pas eu seulement offense à l'ordre du monde, à la dignité de la personne, aux intérêts et aux droits d'autres hommes ; il y a eu offense contre l'auteur de tout bien, en même temps que de toute liberté et de tout droit ; il y a eu abus du don qu'il avait fait, de la puissance qu'il avait prêtée ; il y a eu en quelque sorte usage de Dieu contre Dieu. C'est ce désordre qu'exprime le mot de péché.

La philosophie ne peut guère qu'en pressentir la malice et les suites, qui apparaîtront surtout dans le domaine propre de la grâce et de la charité. Mais découvrant dans l'action volontaire un secret hymen de la volonté humaine et de la volonté divine, discernant déjà en son domaine propre à quel point l'absolue transcendance est engagée dans son œuvre, elle ne peut s'étonner d'entendre dire que « la Souveraine Majesté pâtit de sa condescendance même, au point que dans le cas d'une résistance opposée aux prévenances divines, une passion imposée et généreusement subie devient la conséquence de la révolte et la condition de la réparation, sans que soit atteinte pour cela la suprême impassibilité du pur agir » (A. I, p. 336) — au point que, « si l'on ose dire, il faut que Dieu meure nécessairement si le crime de l'homme doit être compensé ; il faut que Dieu meure volontairement si le crime de l'homme peut être pardonné et détruit. Mais, de lui-même, l'homme n'y peut rien. Son état naturel, c'est de n'être pas changé ».

### 3° LE DAM.

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup> p. 365-373. E., p. 259, 295-297 ; A. II, p. 542-546). **[100]**

Vienne la mort surprendre l'homme qui, par une option mauvaise, s'est définitivement dérobé à sa fin véritable. Ni la fin qu'il n'a pu atteindre n'est détruite par cette carence ; ni le sentiment qu'il aurait dû et pu l'atteindre n'est annihilé ; ni l'ordre dont il s'est exclu ne devient inefficace pour cela. Mais cet ordre qui avait été préparé pour le soutenir se retourne désormais contre lui. Il a voulu pour toujours ce qui ne peut véritablement être, il a voulu infiniment le fini ; son désir périt, son illusion se dissipe ; mais il n'échappe pas pour autant à lui-même ; la révélation finale de cette situation dramatique et définitive suffira à condamner et à sanctionner sa déraison.

« Grandeur redoutable de l'homme. Il veut que Dieu ne soit pas pour lui ; et Dieu n'est plus pour lui. Mais, gardant toujours en son fond la volonté créatrice, il y adhère si fermement qu'elle devient toute sienne. Son être reste sans l'Être. Et quand Dieu ratifie cette volonté solitaire, c'est le dam. »

Sans doute a-t-on le droit de penser qu'une faute d'occasion et d'irréflexion ne peut à elle seule produire ces terribles conséquences. Ce qui importe ici, ce n'est même pas tant le niveau actuel où de fait l'âme se trouve placée que le sens ascendant ou descendant de son effort (A. I, p. 243), « l'action d'ensemble qui oriente le vouloir dominant et persévère jusqu'à son terme total et suprême ».

Mais, sous cette réserve, la philosophie n'a pas à reculer devant une idée qu'appelle la logique profonde de l'action humaine. « C'est une juste nécessité que l'homme dont l'égoïsme a rompu avec la vie universelle et avec son principe soit arraché au tronc commun... Qui a voulu le néant l'aura et le saura ; **[101]** mais qui l'a voulu ne sera pas détruit pour cela. Et pourquoi pas

l'anéantissement total de ceux qui se sont séparés de la vie ? Mais non ; ils ont vu la lumière de la raison ; ils gardent leur volonté indélébile, ils ne sont hommes qu'en tant qu'inexterminals, ils ont circulé dans la vie et agi dans l'être. C'est à jamais. »

### **III. - L'accès à la vie spirituelle**

[Retour à la table des matières](#)

L'homme se perd par sa seule volonté. Se sauvera-t-il par sa seule volonté ? Impossible de l'admettre. Il ne lui faut rien moins que l'Infini, l'Absolu, un Absolu qui soit personne et amour. Or le fini ne saurait combler par ses seules forces l'abîme qui le sépare de l'Infini ; une personne ne se conquiert pas comme une chose, l'amour ne peut que s'offrir à l'amour. De là notamment la différence essentielle et toujours plus ou moins reconnue, entre la magie et la religion. On ne devra donc pas s'attendre à un strict parallélisme entre nos deux développements.

#### **1° RECONNAÎTRE LA PRÉSENCE ACTIVE DU TRANSCENDANT EN NOUS.**

Reconnaître la présence active du transcendant en nous, ratifier cette dépendance comme la loi bienfaisante de notre destin, en acquérir une fierté sans orgueil : c'est pour nous le point de départ de toute vie spirituelle. Depuis Aristote suspendant l'univers à un Acte pur, « Pensée de la pensée », jusqu'à Spinoza montrant, dans une science de l'universel qui réintègre les êtres dans l'Être, la condition de la liberté et du salut, la philosophie même indépendante

[102] du christianisme peut souvent nous y aider très efficacement. En un sens nous n'avons eu qu'à recueillir sa leçon, et à la purifier, pour montrer l'esprit humain capable de Dieu, avide de Dieu, travaillé de Dieu.

## 2° AVOUER NOTRE IMPUISSANCE À NOUS UNIR À LUI.

### [Retour à la table des matières](#)

Avouer notre impuissance à nous unir à lui, à satisfaire le besoin de lui que nous avons reçu de lui, c'est la seconde démarche à accomplir.

Nous sommes appelés par le plan providentiel, disions-nous, à *coopérer* avec Dieu ; et déjà cette pensée donne le vertige.

Pourtant l'élan de notre pensée et de notre volonté va plus loin encore. *Cohabiter* avec Dieu ; *participer* à la vie de Dieu ; nous unir à Dieu ; si téméraire qu'elle puisse paraître, et qu'elle soit en effet tant que nous restons seuls dans le jeu, rien de cette ambition n'est artificiel. Le dynamisme tout entier de la vie de l'esprit en relève, dans ses ondes successives. Les avatars de la superstition y tendent, comme les ferveurs du sens religieux le plus pur, comme les manifestations les plus spontanées de l'inquiétude humaine. Aussi bien, dans toute la tradition philosophique trouvons-nous « sous maintes formes et en diverses écoles l'idée d'un désir congénital, et pourtant humainement inefficace, de connaître, d'approcher, de posséder Dieu et sa béatitude » (P. II, p. 338).

Mais si déjà, dans l'ordre physique et psychique, un *concours* divin a paru nécessaire à la subsistance de l'univers et à la solidité de notre savoir, comment écarter ici l'hypothèse d'un *secours* divin, d'une assistance toute particulière sans laquelle un tel désir ne pourrait que se perdre dans le vide ou retomber sur nous en déraison de toute sorte ?? [103]

Il ne faut pas en effet que nous fassent illusion ces mots de participation, de présence, d'immanence que nous avons été amenés à employer. Autre chose



est cette immanence de Dieu dans l'univers, dans la conscience, dans l'action, que révèlent leur structure naturelle et leur mouvement *spontané*, autre chose cette intimité de vie et d'amour que nous sommes amenés à imaginer, à appeler, pour que soit justifiée et comblée l'exigence *réfléchie* de notre pensée, une fois avertie de tout ce qu'elle porte en soi. Autre chose est le don *primitif*, constitutif, qui fait de nous des êtres raisonnables et libres, avance plutôt que don de puissance et de lumière, autre chose le don second, absolument gratuit, l'effusion de charité qui peut libérer la raison et la liberté de leurs limites naturelles, nous permette d'entrer en société avec Dieu, d'atteindre à quelque chose de sa perfection et de sa béatitude. Ce n'est pas de nous-mêmes que nous pouvons tirer de quoi nous surpasser nous-mêmes.

### 3° L'HYPOTHÈSE DU SURNATUREL.

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup>, p. 588-593 ; P. II, p. 301-303 ; A. II, p. 371 et sq.).

Puisque nous sommes à la fois insatiables et impuissants ; puisque nous ne pouvons ni refouler ni satisfaire à nous seuls l'aspiration infinie qui nous anime ; puisque nous ne pouvons ni nous désintéresser ni nous emparer du terme divin que tout nous désigne, — comment ne pas souhaiter quelque complément, quelque surcroît capable d'achever ce qui en nous est humainement inachevable ?

Telle est l'hypothèse du surnaturel. Au sens précis et philosophique du mot, le surnaturel, en effet, c'est ce qui « dans le transcendant même ... essentiellement **[104]** excède toute capacité naturelle des esprits finis et des êtres contingents », ce qui reste « inaccessible à la saisie de notre pensée et à la conquête de notre action » — sans pour cela devenir superfétatoire et extrinsèque, sans rompre l'unité de notre destin ni s'écarter de son essentielle ligne de visée.

Sans doute, la philosophie ne saurait — ni démontrer la nécessité rationnelle de cette hypothèse, — ni lui donner à priori un contenu positif, — ni même la vérifier expérimentalement par l'analyse directe de nos modes habituels de penser et d'agir.

« Il serait beau déjà pour l'être raisonnable de contempler de loin et à travers le voile du mystère les splendeurs à peine entrevues d'une inaccessible félicité » (P. II, p. 336), comme l'ont fait beaucoup de nobles esprits avant le christianisme ou en dehors de lui, ou encore, ainsi que disait Malebranche, de tendre au parfait sans y prétendre. « Il se pourrait que cette insatisfaction, entretenant et renouvelant la généreuse recherche des esprits qui ne trouvent pas mais qui approchent indéfiniment le mystère divin, valût déjà le prix de la création » (A. II, p. 303).

D'autre part, si une intervention surnaturelle s'est produite, telle que nous sommes amenés à l'envisager, il lui appartient évidemment de déterminer elle-même ses moyens d'expression et de réalisation, ses voies de cheminement, ses critères et ses preuves. Une révélation positive, un message sans ambiguïté, des signes authentiques semblent nécessaires à sa manifestation — et aussi un certain mélange d'ombre et de lumière, une certaine impossibilité d'appréhension directe et sans voiles, afin que la science ne suffise pas au salut et que l'absence de science n'y mette pas obstacle.

Mais ce qui appartient incontestablement à la philosophie, c'est de dire quelle attitude nous demande la réalisation éventuelle de cette intervention hypothétique et, après avoir réservé sa place et son rôle dans l'ensemble cohérent de notre expérience humaine, de nous aider à accorder notre pensée, à préparer notre cœur et notre volonté à celles de ses exigences que nous pouvons prévoir.

Comment ? Il nous reste à l'indiquer rapidement.

#### 4° ACCORDER NOTRE PENSÉE.

[Retour à la table des matières](#)

(Phil. cath., passim).

— Tantôt la philosophie s'est dressée avec violence contre la notion de surnaturel, considérée comme inconciliable avec ce qu'une pensée ou conduite humaine réclame de légitime autonomie ;

— tantôt (et ce fut parfois par déférence, plus souvent par défiance) elle a voulu l'ignorer, elle a mis son point d'honneur à ne rencontrer nulle part l'œuvre de la révélation et de la grâce, supposée se dérouler sur un plan parallèle au sien propre, sans aucun point d'interférence, sinon de contact ;

— tantôt enfin elle a tendu à rationaliser, à naturaliser l'enseignement révélé, jusqu'à effacer la distinction du naturel et du surnaturel, tout au moins à rattacher celui-ci à celui-là par un lien d'exigence logique et d'efférence vitale.

Pour répondre aux données du problème, il était nécessaire de faire front à la fois contre cet extrinsécisme, contre ce séparatisme, contre cet immanentisme, autrement dit de montrer :

— que l'intrusion redoutée est en réalité un don vivifiant, sublimant, libérateur ; qu'il répond à tout **[106]** un ensemble de préparations et virtualités latentes, inquiétude (saint Augustin), désir naturel quoiqu'inefficace (thomisme), ennui incurable (Bossuet), etc. ; que notre soumission peut et doit garder un caractère rationnel, spirituel ;

— que ce don ne va pas cependant sans modifier profondément l'équilibre de notre vie intérieure ni le sens de notre destinée même terrestre ; qu'il nous endette aussi lourdement, plus lourdement même qu'une simple solidarité de fait ou de nature ; que nous ne pouvons ni spéculativement ni pratiquement en faire abstraction ;

— qu'il garde à travers tout cela un caractère souverainement original et gratuit ; qu'autre chose est se reconnaître *servus Dei*, autre chose se savoir *filius Dei* ; qu'on ne saurait passer de l'une des conditions à l'autre sans une seconde naissance, comparable aussi à une sorte de mort ; qu'il n'est pas en notre pouvoir de le faire seuls, ni peut-être de nous y préparer.

Avons-nous réussi à l'établir ?

Il n'est en tout cas de pensée pleinement respectueuse de l'hypothèse du surnaturel, prête à accueillir ce qu'elle apporte comme à s'acquitter de ce qu'elle demande, que celle qui a fait siennes, profondément et toutes ensemble, ces diverses thèses.

Après quoi il serait intéressant de montrer comment, de proche en proche, cette hypothèse, une fois admise, ou simplement pressentie, rétroagit sur les problèmes philosophiques, en précise les données, en éclaire les solutions : — par exemple, en soulignant l'importance de la connaissance « prospective » ou « réelle », nécessaire pour que puissent être assurés le privilège des petits et des purs, les lumières de **[107]** l'ascèse et de la pratique, le sens de la tradition ; — ou encore en nous invitant à ne pas considérer seulement l'univers et les êtres statiquement, dans ce qu'ils présentent de plein et de subsistant, susceptible de résultats positifs et d'affirmations closes, mais aussi et surtout dynamiquement, dans les insuffisances, les déficiences, le vide par où ils apparaissent en quête et en puissance d'une réalité supérieure. Mais ce n'est plus là proprement de notre objet.

## 5° DISCIPLINER ET PURIFIER NOTRE VIE.

[Retour à la table des matières](#)

(A. I<sup>re</sup>, p. XIV-XVI, 357-388, 402-403 ; P. II, p. 354-359).

Mais ce n'est pas tant notre pensée encore qui importe ici que notre action — l'action, réceptacle privilégié du don divin, l'action péage et passage de la foi, l'action hymen possible de la volonté humaine et de la volonté divine, — l'action qui, en un sens, peut suppléer à la pensée, parce qu'elle l'implique et la dépasse.

Nous mettre et nous maintenir en état d'attente et de désir ;

— agir en toutes choses selon ce que nous avons de lumière et de force, dociles, naïvement dociles, si nous n'avons pas mieux, à l'empirisme du devoir ;

— nous conquérir nous-mêmes par une discipline de vie qui assure le ralliement des énergies indifférentes, la prédominance des énergies bonnes, la neutralisation des mauvaises ;

— nous prêter à tout ce qu'exigent de nous l'ordre de l'univers, la vie profonde des âmes, l'harmonie des êtres et des groupes, à tout ce que Leibniz appelait la « volonté préemptive de Dieu » ;

— mieux encore nous donner par l'amour, l'amour **[108]** organe de la vision parfaite en même temps que voie d'accès de la vie universelle en nous ;

— accepter, rechercher le cas échéant la douleur, moyen de formation personnelle, épreuve et preuve de la volonté vaillante, décomposition provisoire nécessaire à toute fructification durable ;

— nous déprendre de notre perspective individuelle pour accéder à celle de l'absolu, nous déposséder de notre volonté propre pour faire place à la volonté de Dieu ;

— enfin, nous le répétons, après avoir tout fait comme n'attendant rien de Dieu, attendre tout de Dieu comme si nous n'avions encore rien fait :

— en un sens ce n'est que remplir notre tâche d'hommes ; mais c'est du même coup, s'il doit y en avoir une, nous préparer à une vie plus qu'humaine. Dans cette *participation* par voie d'analogie et de soumission se prépare, avec l'aide d'une grâce sans laquelle rien de tel n'est concevable, l'*assimilation* intime et vivante qui est la vie éternelle. **[109]**

# CONCLUSION

## **Insuffisance et surabondance**

[Retour à la table des matières](#)

Une méthode, complexe certes, mais qui rassure par la multiplicité et la diversité des prises qu'elle permet sur la réalité ;

une théorie de la connaissance qui pousse plus loin peut-être qu'il n'avait jamais été fait l'intelligence et l'usage de la connaissance concrète, et magnifie en même temps le rôle de la réflexion ;

une ontologie, ou mieux une ontogénie qui répond simultanément à la préoccupation de « présence dans le monde », à l'atmosphère de « souci », au désir de « communion », au sens de l'« existentiel » familiers à certaine philosophie contemporaine, mais garde la discipline d'une dialectique rigoureuse ;

une spéculation sur l'action, sa nature, ses caractères (y compris celui de ne pouvoir être remplacée par aucune spéculation), ses finalités, dont l'équivalent n'existait pas et où la philosophie des valeurs pourrait trouver un fondement solide ;

enfin et surtout sans doute un renouvellement génial **[110]** du problème du transcendant, plus encore du problème du surnaturel, considérés dans la totalité de leurs implications et conséquences, insérés dans la réalité la plus quotidienne et situés en même temps par delà tous nos pauvres « dépassements » terrestres ;

— ainsi, peut-être, diront de la métaphysique blondélienne les futurs manuels d'histoire de la philosophie qui auront à lui faire sa place.

Mais, à peine a-t-on risqué ces énoncés abstraits et quasi scolaires, on prend envie de les retirer — tant ils sont loin encore de ce qui a fait l'emprise vivante de l'œuvre blondélienne, de ce que ses lecteurs familiers lui ont voué d'amitié, de ferveur, de reconnaissance.

Pour comprendre cette emprise, c'est encore à *L'Action*, sous sa première forme, sans oublier l'entraînante *Lettre sur l'apologétique*, qu'il faut se reporter.

De quel accent direct et séduisant, mêlé de vitalité bourguignonne et de musicalité provençale, elle parlait de toutes ces choses qui font le sens de notre vie : l'acte et l'œuvre, la création et la joie, la discipline et le devoir, la souffrance et le sacrifice, l'amitié et l'amour, le foyer et la patrie, l'humanité et la civilisation.

Sans rien en déflorer, certes, mais aussi sans jamais nous permettre de nous en étourdir ou leurrer. Le choc n'en était que plus rude, de l'austère leitmotiv revenant à travers ces pages chargées de substance et de suc : « Attention ! Ce n'est encore là qu'images et figures... La vraie réalité, l'essentielle fin sont par delà... Et lorsqu'à ces biens finis nous appliquons un désir, une volonté infinis, non seulement rien ne reste plus entre nos mains des valeurs **[111]** dont ils étaient chargés, mais nous nous endettons de tout ce qu'ils ne contiennent pas. »

Dès ce moment une des objections les plus fréquemment faites était celle-ci : Ne détruit-on pas toute vérité humaine, ne brise-t-on pas tout élan humain en enseignant ainsi qu'« il n'y a point de connaissance absolue du relatif, si ce



n'est du point de vue du tout » (P. d. d. II, p. 231), pas de possession assurée et valable tant que l'Unique nécessaire n'a pas été atteint et ne s'est pas, en nous, approprié le reste ? Une de ces objections qui touchent d'autant plus aisément l'esprit qu'elles traduisent le trouble secret du cœur.

Aujourd'hui, sous une forme plus systématique et technique encore, c'est la même leçon qui nous est apportée.

Instabilité générale de l'ordre du devenir...

Instabilité de notre pensée, qui n'arrive à satisfaire, ni l'un par l'autre, ni l'un sans l'autre, les deux besoins dont elle est travaillée, de parfaite cohérence rationnelle et d'intégrale assimilation vitale.

Instabilité de l'univers : nulle part il n'apparaît comme une création achevée, mais comme une création en train de se faire, une genèse où reste réservée toujours la part de collaboration, voire de responsabilité des êtres vivants, des êtres pensants surtout, coopérant avec Dieu à la construction de leur habitat terrestre en même temps qu'à la réalisation de leur individuelle ou commune destinée.

Instabilité de notre existence personnelle, tiraillée entre les deux mondes d'en haut et d'en bas où elle s'alimente, ne parvenant jamais à réussir la soudure, la greffe mystérieuse qu'elle a cependant pour mission de préparer.

Instabilité de notre action, entraînée sans cesse au delà [112] de son désir conscient et de sa volonté délibérée, sans cesse débordée par son propre mouvement.

Philosophie de la déficience, philosophie de l'insuffisance, a-t-on dit.

Cette interprétation n'est pas fausse. Et M. Blondel l'encourage, en parlant volontiers de cette « déception systématique » qui serait l'attitude philosophique fondamentale. Mais, de même Pascal ne séparant jamais les deux grands thèmes de la petitesse et de la grandeur de l'homme (Quels contresens n'a-t-on point commis quand on n'a point su le voir !); de même, pour Blondel, indigence et opulence, dans l'ordre spirituel, non seulement ne

s'excluent pas, mais croissent ensemble, et l'une par l'autre. Pourquoi ? Parce que déficience reconnue signifie pressentiment d'une abondance à désirer et à recueillir, conscience d'une plénitude à explorer et à conquérir. Parce que c'est moins ici d'une absence que d'une présence qu'il s'agit, présence qui se révélera d'autant mieux que nous ne nous efforcerons pas de masquer l'absence. Parce que chaque gain nouveau fait l'être plus convaincu de sa misère, tandis que chaque aveu de misère l'ouvre à un gain plus haut (P. II, p. 501 et sq.).

Philosophie de l'insuffisance, oui, car il faut nous prémunir contre l'infatuation et la paresse ; mais philosophie de la surabondance aussi et plus encore, parce que, dans l'humilité et le détachement, finalement nos conquêtes humaines se trouveront consolidées et justifiées, en même temps qu'un surhumain surcroît nous deviendra possible. Ceux qui se complaisent et s'immobilisent en quelque fortune matérielle ou spirituelle une fois acquise (à supposer qu'on y puisse vraiment réussir) « sont comme s'ils avaient cessé de vivre » (A. I, p. 416). A ceux qui ont **[113]** su reconnaître qu'en eux, autour d'eux, il n'y a encore que des ébauches, la haute mer au contraire reste ouverte. *Ut vitam habeant et abundantius habeant.*

« Déception systématique »... S'il est vrai que ce soit là une des conditions de toute vie spirituelle authentique, on ne reprochera pas à notre temps de n'avoir point travaillé pour l'esprit. Relativité de nos idées, précarité de nos œuvres, ambiguïté de leurs résultats, (pour autant que le véritable essentiel, l'unique fondamental ne s'y trouve pas encore rejoint), doctrines et événements nous le notifient assez clairement.

Mais à travers ces ombres et épreuves, nourrie de notre détresse même, une certitude s'affirme et se confirme : nous ne pouvons plus nous fier à ce que paraissent être les choses ; mais nous savons qu'elles ne peuvent être seulement ce qu'elles paraissent être. Elles ne nous bouleverseraient pas à ce point si nous n'y pressentions, avec une force capable de nous perdre, une puissance désireuse de nous sauver. De là leur réalité irréductible, et aussi leur « sérieux incompréhensible ». Jamais à leur égard nous n'avons été moins

tentés par l'ironie, la fantaisie insouciant, le jeu. Et si le désespoir parfois nous guette, c'est de ne pouvoir étreindre, et non de ne rien rencontrer.

Non, le monde n'est pas ce rideau absurde derrière lequel il n'y aurait rien. Nous savons qu'il se lèvera, ne disons pas sur un secret, puisque ce mot déplaît non sans raison, à G. Marcel et à quelques autres, mais sur un mystère. Et il ne dépend pas plus du néant de créer du mystère que de l'éclairer.

Ce mystère, à nul d'entre nous il ne sera donné ici-bas de le percer de part en part. Il nous suffit de pouvoir y trouver chaque jour, dans une avance nouvelle, **[114]** la récompense d'un effort nouveau. Armée en un savant équilibre des enseignements de l'expérience concrète, de la dialectique philosophique et de la foi chrétienne, une pensée comme celle de M. Blondel nous y conduit jusqu'au point où défaille tout secours humain. Terminons comme nous avons commencé : en cette heure d'angoisse et de vertige, nulle assistance ne saurait être plus précieuse. **[115]**

# APPENDICES

## I - Bergsonisme et blondélisme

[Retour à la table des matières](#)

Il semble utile de rappeler les raisons pour lesquelles, non sans animosité parfois, M. Blondel a cru devoir marquer les distances — n'est-ce pas avec ses proches qu'on risque le plus d'être confondu ? — vis-à-vis du bergsonisme :

1° Le bergsonisme substantifie la durée, le changement ; il en fait la trame même de l'être. Pour moi, c'est l'éternité qui assume en elle, qui explique, unifie, avec la durée, toute la réalité concrète qui y passe ou semble y passer. « Le bergsonisme est un futurisme ; pour ma part je professe un éternisme » (It., p. 47 et sq.).

2° Le bergsonisme vise une intuition conçue comme perception totale et adéquate. Or, une telle adéquation est à jamais impossible au terme du savoir, en raison de l'activité même de la pensée créant et s'incorporant sans cesse des moyens d'interprétation nouveaux, sans qu'aucune « torsion » de l'esprit puisse jamais la ramener à un immédiat. Et elle ne peut davantage être supposée à son principe, car en une telle immédiation jamais la conscience n'aurait pu surgir, ou bien elle tendrait sans cesse à s'absorber, à s'engloutir dans son objet.

3° Le bergsonisme méconnaît le rôle de l'action d'une part comme ascèse, d'autre part comme moyen de conquête du vrai. La connaissance s'y oriente vers une contemplation pure, de type esthétique ; l'action y reste conçue [116] comme une activité fabricatrice, prisonnière du « morcelage » et à fin utilitaire ; bien loin de pouvoir collaborer, elles se tournent le dos.

4° Pour des raisons analogues, le bergsonisme méconnaît de même le rôle de la réflexion et du discours. Il tend à n'y voir qu'un artifice pragmatique, dénaturant pour l'objet, stérilisant pour le sujet, là du moins où il ne s'agit plus de la matière et de ses lois propres. J'y vois au contraire une fonction foncièrement naturelle, ordonnée à la fois aux exigences d'une connaissance authentique, d'une conscience personnelle, d'une distinction et communion des esprits.

Il y a lieu de noter que ces critiques sont antérieures aux **Deux sources** et à la préface de **La pensée et le mouvant**, qui semblent en avoir émoussé la pointe.

## II - Les méthodes de la connaissance « réelle »

[Retour à la table des matières](#)

D'un côté, doter la connaissance « réelle » d'une dialectique et d'une logique propres, de moyens adaptés de contrôle et de critique ; d'un autre côté, établir que la réflexion et le discours comptent au nombre des conditions de discernement et de progrès de cette connaissance réelle, et plus largement de la vie spirituelle : ces deux préoccupations s'affirment avec force dans le **Procès de l'Intelligence**.

Sur le second point, notre chapitre II donne des indications suffisantes. Voici sur le premier quelques explications complémentaires.

1° Garder avec le réel ce contact que nous assure le seul fait d'être un être parmi les êtres, un vivant parmi les vivants ; écouter ces résonances profondes, nous prêter à ces affinités originelles qui nous font « d'intelligence avec la nature » ;

2° ne pas nous borner à accueillir cette présence inévitable de l'être en nous, mais nous offrir à elle, afin que [117] l'intimité se fasse connivence, l'affinité inclination, et qu'ainsi se réalisent pour nous les promesses de ce mot de saint Augustin : **Anima est plus ubi amat quam ubi animat** ;

3° compatir afin de comprendre, aimer afin de pénétrer ; nous libérer de l'égoïsme pour échapper à ses illusions ; nous vider de nous-mêmes pour faire place en nous, non seulement à l'idée ou à l'image d'autrui, mais à l'activité même d'autrui, en sa réalité singulière et en son déploiement normal ;

4° introduire en même temps, dans la vie du cœur, l'ordre d'une raison et d'un vouloir supérieurs aux particularités du sentiment ; nous faire aptes à devenir toutes choses, selon la formule de l'École, au delà de toute préférence individuelle, pour une entente universelle ;

5° à cette épreuve de la passion, qui n'est jamais d'ailleurs passivité nue, ajouter l'expérience de l'action ; demander à la pratique « les enseignements, les redressements, les démentis, les suggestions, les enrichissements sans lesquels l'intelligence tournerait à vide ou sans lesquels, faute de résistance et de frottement, elle n'avancerait pas » ;

6° au terme enfin, assurer notre connaturalité définitive avec l'être connu, aimé et servi, en le rapportant et en nous rapportant avec lui à la destinée commune des êtres, en communiant avec lui et par lui au principe de tout être ;

s'il s'agit par exemple d'acquérir une connaissance concrète de l'homme et de la nature humaine (ici nous quittons le texte, risquant sous notre responsabilité une application d'ailleurs particulièrement simple) :

1° Au lieu de la fuir, accepter la contrainte d'une vie laborieuse, mêlée à la vie de nos frères ;

2° au lieu de simplement la subir, y apporter la bonne volonté cordiale d'un homme au cœur ouvert, qui ne veut pas que rien d'humain lui reste étranger ;

3° au delà de la bonne volonté, aller jusqu'à l'amour ; nous prêter à ceux vers qui nous allons ainsi, épouser leurs besoins profonds et leurs aspirations légitimes ; au lieu de nous servir d'eux, les servir ; **[118]**

4° les aimer toutefois, non pas en tant qu'individus opposés ou opposables, mais en tant que personnes égales et liées, selon une loi de justice et de raison ;

5° ne pas nous borner à leur égard à des exhortations ou prédications, mais prendre notre part des responsabilités et des risques de la vie publique, descendre avec eux, le moment venu, dans l'arène — comme les clercs qui trahissent, si l'on veut que ce soit là trahison ;

6° enfin aimer ces êtres et nous livrer à ces œuvres en rapportant tout à l'unité du suprême amour et du plan universel ;

telles sont, selon M. Blondel, les étapes que doit parcourir la connaissance réelle, les exigences auxquelles elle doit satisfaire pour éviter l'illusion sans retomber dans l'abstraction. Comment nier que cette série d'épreuves et de contre-épreuves ne constitue en même temps une série de contrôles et de vérifications ? Et l'âme qui s'est pliée à leur discipline, comment dirions-nous qu'elle reste sans règle ni critique, livrée aux prestiges de l'imagination et aux entraînements de l'instinct ? En cherchant la possession, elle n'a pas renoncé à la lumière. Son ascèse est en même temps une méthode, méthode où se cumulent les garanties d'une compétence et d'une générosité également éprouvées. Elle a conquis une vraie connaissance et une connaissance vraie.

### III. - Le « Vinculum substantiale »

[Retour à la table des matières](#)

Dans sa correspondance avec le P. des Bosses (Gerhardt, t. II), à propos de la transsubstantiation eucharistique, se demandant ce qui fait la réalité des corps composés comme tels, Leibniz admet que cette réalité ne saurait s'expliquer par la seule liaison des monades, telle qu'elle résulte des lois de l'harmonie préétablie, mais qu'elle suppose un principe substantiellement distinct de ces monades, **vinculum reale seu substantiale aliquid, quod sit subjectum [119] communium seu conjungentium praedicatorum et modificationum.**

Dès 1879, suivant à Dijon un cours d'Henri Joly qui s'y référait, le jeune Maurice Blondel avait été vivement frappé par cette idée qui « répondait, comme par une « harmonie préétablie », à son besoin encore très vague, mais déjà très vif, d'un réalisme spirituel, ennemi d'un symbolisme idéaliste et d'un individualisme abstrait », et en 1893 il l'avait prise pour sujet de sa thèse latine : **De Vinculo substantiali apud Leibnizium.**

On ne lui avait accordé généralement qu'un caractère épisodique, moyen plus ou moins improvisé d'échapper aux objections d'un théologien catholique, et Secrétan disait tout net que « cette théorie se détruit elle-même... Il n'y a d'objectif que les monades. L'unité de l'être organique est une unité idéale » (Cité dans **Vinculum**, p. 31, note).

M. Blondel lui trouve au contraire le triple intérêt : 1° de répondre à un problème essentiel ; 2° d'apporter une solution neuve ; 3° de comporter un grand nombre d'applications fécondes.



Problème essentiel : on n'explique pas totalement une réalité composée en se référant aux éléments composants. Une telle réalité est à voir comme par deux faces : du côté des éléments et du côté de l'unité concrète.

Solution neuve : cette réalité ne saurait être ni considérée comme simplement idéale et représentative, ni assimilée à un principe physique. Elle est de l'ordre métaphysique, non seulement aussi réelle que les éléments ou conditions, mais plus réelle qu'eux, antérieure et transcendante, « créature nouvelle » en vérité.

Applications fécondes : là est le secret de toutes les « les vérités incarnées » et de tout le « mystérieux domaine de l'union » : non seulement « machine organique » à la base ou transsubstantiation eucharistique au sommet, mais unité des groupes sociaux et lien vivant des êtres au sein de l'univers. Et secret aussi de toutes les formes du savoir qui s'y rapportent : connaissance sensible, bon sens populaire, connaissance « réelle » et concrète, inspiration artistique, aspiration morale ou religieuse.

De fait, le petit ouvrage **Une énigme historique** se trouve [120] être une synthèse extrêmement suggestive de la métaphysique blondélienne, à recommander à ceux qui hésiteraient à aborder les gros traités.

On consultera d'autre part avec profit les vues que M. Blondel a proposées sur la philosophie de Leibniz, soit dans les premiers chapitres de l'**Enigme**, soit dans **A. I**, p. 329-332. Il ne lui doit pas grand chose quant à l'inspiration de fond ; il lui doit beaucoup quant à la formulation technique.

## IV. - La « normative »

[Retour à la table des matières](#)

**L'Action** de 1893, dans sa conclusion (p. 470-474), proposait l'idée d'une « logique de l'action » qui, sous les formes contingentes et les manifestations variables de l'activité humaine, aurait pour tâche de retrouver les éléments communs et leur enchaînement inéluctable, de « déterminer la chaîne des nécessités qui composent le drame de la vie et le mènent forcément au dénouement ». Elle indiquait dès lors que ce serait là la vraie « logique générale » (en vain cherchée par d'autres du côté de la logique), dont les diverses formes de la logique (à commencer par l'aristotélicienne) ne seraient que des applications particulières. Et elle en énonçait cette loi essentielle : la logique abstraite est une logique de l'inclusion et de l'exclusion ; ce qu'elle condamne (la contradiction) ne saurait aucunement être ; — la logique de l'action est une logique de la possession et de la privation ; ce qu'elle condamne (le mal) subsiste pourtant et, par ses fruits inévitables, devient un élément intégrant de la synthèse finale.

La même idée, plus élaborée, avait fait l'objet d'une importante communication au Congrès international de philosophie de Paris en 1900 (Bibliothèque du Congrès, vol. 2).

Dans **L'Être et les êtres** (p. 237-259, 468-485) elle est reprise à nouveau, sous une perspective plus générale encore, et reçoit une signification proprement ontologique. **[121]** Il ne s'agit plus seulement d'une logique de la pensée ou de l'action, mais d'une « logique effective de l'être ». Il s'agit d'une « normative universelle » dont relèveraient, non seulement les disciplines communément appelées « normatives » mais la science même des êtres, en tant qu'elle cherche à retrouver la vivante dialectique de leur devenir. La dualité du réel et du rationnel est ici surmontée, comme la distinction du vrai et du juste.

Pour épuiser le sens blondélien du mot norme il faut combiner les trois notions : 1° d'essence ou de forme ; 2° de loi, d'enchaînement intelligible ; 3° de règle judicatrice.

Pas d'affirmation plus familière à la philosophie classique que celle d'un principe d'ordre, d'unité, inscrit dans la nature de chaque être et dans le rapport des êtres. Mais cette affirmation s'est exprimée généralement sous forme statique ; il s'agit de la traduire dans le langage de la dynamique. La norme d'un être, ce n'est pas seulement ce qui lui permet de subsister avec des caractères définis (même raisonnement pour un ensemble d'êtres, l'univers, la civilisation) ; c'est ce qui préside à sa genèse, gouverne son développement et en relie les diverses phases ; c'est ce qui lui assigne son rôle et sa fonction ; c'est aussi ce qui juge et sanctionne ses actes, non pas à la manière d'un idéal fixé ou d'une volonté extérieure à quoi il faudrait se conformer, mais à la manière d'une histoire qui porterait en elle-même un germe de gloire ou de ruine. Principe de consistance, mais aussi de propulsion, de salut ou de perte.

Aussi est-ce sous le signe de cette « normative » ou « canonique » universelle que s'inscrivent, dans **L'Être et les êtres**, les développements résumés en notre chapitre III sur le rôle de la matière, de la vie, de la personnalité dans le plan universel.

En dépit des apparences, et si aberrantes que puissent sembler les variations brodées par la liberté humaine sur cette trame, une telle logique ne saurait jamais, en fait, être démentie ou violée. Ici, ce qui est repoussé par l'erreur ou la faute n'est pas supprimé pour autant, et rien n'échappe aux suites et conséquences qu'il va contribuer à déterminer. C'est ainsi par exemple que, si la tentation [122] subie stimule et surmontée enrichit la vie spirituelle, la faute commise l'alourdit à jamais, même en cas de repentir et de réparation. C'est ainsi encore, disions-nous en notre chapitre V, que l'option mauvaise ne détruit ni l'exigence d'infini dont elle use et abuse, ni l'ordre universel qui va se retourner contre le pécheur. La dialectique des idées s'égare ; à la dialectique des faits et des actes rien finalement n'échappe. De ce point de vue « il n'y a pas une **logique** de l'**illogisme** même ; il n'y a rien d'**alogique**. Et

c'est cette logique même du désordre qu'il s'agit d'instituer ». Aussi impérieuse que souple.

On peut deviner dès lors quelle sera la position de M. Blondel en face des spéculations modernes relevant de ce qu'on a appelé la « théorie des valeurs » et, peu élégamment, l'« axiologie ». Lui aussi M. Blondel professe une « philosophie de l'excellence et de la hiérarchie des êtres ». Mais :

1° Il la veut fondée « dans la réalité profonde des êtres et dans la vérité de leurs rapports », dans « la vivante et secrète armature des êtres en quête de leur véritable et complète réalisation » ;

2° Ne s'agissant pas d'un idéal extrinsèque, mais d'une « réalité toujours incarnée », il professe que la norme ou valeur est « inviolable même quand elle semble violée », puisqu'à défaut de l'achèvement et de la consolidation définitive c'est la ruine irréparable qui vient, et de la même source.

Sur le premier point, M. Blondel prolonge un enseignement tout à fait traditionnel : **Bonum naturale, cum est voluntarium, fit bonum morale** (Leibniz, traduisant saint Thomas).

Le second point semble tout à fait original. Le devoir, la valeur, c'est « ce qui **doit être** », au double sens possible des mots, et donc « ce qui tôt ou tard **sera réellement** » (A. II, p. 304).

# Index

[Retour à la table des matières](#)

- |                                      |                                                                                |
|--------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| Anaxagore, 37                        | Lachelier, Jules, 13                                                           |
| Aristote, 74, 111                    | Lefèvre, Frédéric, 15                                                          |
| Augustin, Saint, 63, 90, 115, 126    | Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 16, 37, 54, 57, 58, 72, 74, 117, 128, 129, 132 |
| Barrès, Maurice, 78                  | Maine de Biran, 23, 34, 64                                                     |
| Bossuet, Jacques Bénigne, 84, 115    | Malebranche, Nicolas, 114                                                      |
| Comte, Auguste, 20, 82               | Meyerson, Emile, 51                                                            |
| Delbos, Victor, 22                   | Newman, Cardinal John Henri, 42                                                |
| Des Bosses, R.P. Barthélémy, 57, 128 | Ollé-Laprune, Léon, 15, 31, 46                                                 |
| Descartes, René, 34, 57              | Pascal, Blaise, 42, 121                                                        |
| France, Anatole, 78                  | Platon, 14, 98                                                                 |
| François de Sales, 10                | Renan, Ernest, 78                                                              |
| François de Sales, Saint, 10         | Renouvier, Charles, 55                                                         |
| Gerhardt, 128                        | Secrétan, Charles, 128                                                         |
| Henri Joly, 128                      | Spinoza, Baruch, 18, 42, 54, 111                                               |
| Kant, Emmanuel, 22                   |                                                                                |