HAL
open science

Les relectures de l'argument ontologique dans L'Action de Maurice Blondel (1861-1949) : enjeux et originalité

Christophe Westar Maboungou

▶ **To cite this version:**

Christophe Westar Maboungou. Les relectures de l'argument ontologique dans L'Action de Maurice Blondel (1861-1949) : enjeux et originalité. Philosophie. Université Grenoble Alpes, 2015. Français. NNT : 2015GREAP001 . tel-03085786

HAL Id: tel-03085786

https://theses.hal.science/tel-03085786

Submitted on 22 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Communauté UNIVERSITÉ Grenoble Alpes

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

Spécialité : **PHILOSOPHIE**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

Christophe MABOUNGOU

Thèse dirigée par **Michel FATTAL**

Préparée au sein du **Laboratoire Philosophie, Pratiques et Langages** dans **l'École Doctorale 487 « Philosophie : Histoire, Représentations, Création »**

LES RELECTURES DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE DANS *L'ACTION* DE MAURICE BLONDEL (1861-1949). ENJEUX ET ORIGINALITÉ

Thèse soutenue publiquement le **21 décembre 2015** devant le jury composé de :

M. Michel FATTAL
Maître de Conférences Habilité à Diriger des Recherches, UPMF Grenoble 2, Directeur de thèse

M. Jean LECLERCQ
Professeur, Université Catholique de Louvain, Président du jury

M. Nicolas MONSEU-VAN CLEEMPUT
Professeur, Université de Namur, Rapporteur

Mme Marie-Jeanne COUTAGNE
Docteur en Philosophie, Université Catholique de Lyon, Examinateur

LES RELECTURES DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE
Dans *L'Action* de Maurice Blondel (1861-1949)

Enjeux et originalité.

Par

Christophe MABOUNGOU

Sous la direction de Michel FATTAL

LES RELECTURES DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE
Dans *L'Action* de Maurice Blondel (1861-1949)

Enjeux et originalité.

Par

Christophe MABOUNGOU

Sous la direction de Michel FATTAL

DÉDICACE

À Bernadette BANANI, ma très chère maman,
À mon défunt père, Etienne BOUNGOU,
À mes frères et sœurs : Faustin, Caroline, Lambert et Paul,

Je dédie ce travail.

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à monsieur Michel FATTAL qui a dirigé cette thèse. Sa disponibilité, ses conseils et sa clairvoyance, depuis mes travaux en Master, ont rendu possible l'aboutissement heureux de cette recherche. Que le Professeur Denis VERNANT, les amis doctorants et tous les membres du laboratoire Philosophie, Pratiques & Langages (PPL) dans lequel j'ai évolué pendant ces quatre (4) années de thèse trouvent ici l'expression d'une fructueuse collaboration.

Ma reconnaissance s'adresse également aux professeurs Jean LECLERCQ, Nicolas MONSEU et à Mme Marie-Jeanne COUTAGNE d'avoir accepté de faire partie du jury et surtout d'avoir effectué le déplacement jusqu'ici.

Je voudrais traduire une filiale reconnaissance à Mgr Anatole MILANDOU, archevêque de Brazzaville, pour m'avoir donné l'opportunité de continuer mes études à Grenoble afin d'approfondir ma passion philosophico-théologique pour Maurice Blondel. À Mgr Louis PORTELLA MBUYU qui a soutenu et encouragé ce projet, je dis merci. Par cette occasion, je voudrais dire toute ma gratitude à Mgr Guy de KERIMEL qui, par l'accueil dans son diocèse de Grenoble-Vienne, m'a offert les conditions d'insertion pastorale qui ont favorisé et soutenu mes études sur le site universitaire de Grenoble.

Un grand merci à Mme Marie-Jeanne COUTAGNE, au professeur Benoît GAIN et à Mme Odile CRESSENS qui ont consacrée de leur temps à la relecture de ma thèse. Merci également à Mme Agnès SOUCHON qui s'est consacrée à la structuration informatique de cette recherche. Merci enfin au Père Mariusz SLIWA et à toute la communauté chrétienne de la Paroisse de la Sainte famille pour le soutien et les échanges multiformes. Que mes confrères prêtres soient assurés de ma reconnaissance pour les beaux moments passés ensemble.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Pour peu que l'on s'intéresse à l'histoire de la métaphysique en Occident[1], il n'est pas surprenant de constater que la problématique relative à la question philosophico-théologique de l'existence de Dieu s'est historiquement constituée d'abord dans le cadre de la pensée antique, précisément de la pensée hellénique ; ensuite dans sa relation avec le judéo-christianisme et enfin dans la perspective de la théologie chrétienne. Dès l'antiquité, l'histoire de la philosophie donne des exemples de l'affirmation de Dieu faite au nom de la raison. De fait, la tradition philosophique grecque nous renseigne clairement sur la place que cette exigence rationnelle a occupée dans l'élaboration de la pensée. La plupart des discours philosophiques qui se démarquaient des multiples théogonies a été d'abord de différencier et ensuite de penser l'être de Dieu en le purifiant des multiples systèmes ou fables dans lesquels le divin était comme enfermé. Ainsi, l'existence des dieux sera formulée en termes de preuves ou d'arguments. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ici que la philosophie nait justement de la démarcation de son discours rationnel du discours mythique ou religieux. Ce qui justifie à la fois l'intérêt, mais aussi le rôle déterminant que le problème de l'existence de Dieu devrait jouer dans le développement de la pensée occidentale. Voilà pourquoi, afin de mieux cerner et préciser la rationalité de son discours, la philosophie grecque a développé son discours propre en opposition radicale au discours religieux en tant que celui-ci évoluait sous le mode des mythes. Fait symptomatique, avec la philosophie, le divin est transformé. Au lieu d'être le domaine d'une révélation mystérieuse et secrète, le divin devient l'objet d'une enquête au grand jour. Il ne se prête plus seulement à une vision, toujours plus ou moins ineffable, mais il doit être traduit et exprimé à partir d'un discours. Il fait l'objet d'une démonstration argumentée, soumise à discussion et au débat critique.

Or très tôt, des mises en perspective sur la difficulté à élaborer des preuves de l'existence de Dieu sont évoquées. Les grands systèmes de philosophie de l'antiquité,

[1]Le récent ouvrage de Jean GRONDIN est à ce point très riche et très évocateur des évolutions de la métaphysique en occident. Voir J. GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2004.

en particulier le platonisme et l'aristotélisme, posent leur affirmation de Dieu comme un acte de la raison capable de s'organiser au nom des principes signifiés pour eux-mêmes, quasi abstraitement[2]. Concernant les dieux et la connaissance du monde, Platon, par exemple estime qu'il est impossible d'apporter des raisonnements entièrement cohérents. Il faut se contenter d'un mythe de vraisemblance (cf. *Timée*, 29c[3]). Dans cette perspective, l'on voit Platon affirmer solidairement de toute sa philosophie la divinité qu'il nous propose sous les espèces conjointes de l'Idée du Bien et du Démiurge. Aristote, pour sa part, lie intimement sa propre affirmation de Dieu à sa façon de penser l'univers et la subordination du devenir à l'énergie de l'esprit. Dans un texte éclairant de *La Métaphysique*[4] (1074a), il rejette la tradition mythique des fables que les hommes ont forgées pour persuader les « masses », afin de donner aux dieux une forme et des sentiments humains, ajoute : « Si l'on sépare du récit (mythique) son fondement initial et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux, alors on pensera que c'est là une assertion vraiment divine[5] ». Or cela entraînait nécessairement une sorte

---

[2]D. DUBARLE, « Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu », in Collectif, *La connaissance de Dieu*, Paris, Desclée De Brouwer, « Recherches de Philosophie III-IV », 1958, p. 37.

[3]Outre une introduction dialoguée, le *Timée* comprend trois sections. La première est le mythe des Atlantides (19a-27c) ; les deux autres ont pour objet la formation du savoir (27c-69a) et celle de l'âme et du corps de l'homme (69a-fin). Cf., PLATON, *Le Timée*, traduction, notices et notes par Emile CHAMBRY, Paris, 1992.Substantiellement le texte stipule : «...Si donc, Socrate, il se rencontre maints détails en maintes questions touchant les dieux et la genèse du monde, où nous soyons incapables de fournir des explications absolument et parfaitement cohérentes et exactes, n'en sois pas étonné ; mais si nous en fournissons qui ne le cèdent à aucune autre en vraisemblance, il faudra nous en contenter, en nous rappelant que moi qui parle et vous qui jugez nous ne sommes que des hommes et que sur un tel sujet il convient d'accepter le mythe vraisemblable, sans rien chercher au-delà ».

[4]ARISTOTE, *Métaphysique,Δ,9,[1074a] : «* Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux, et que la divinité embrasse toute la nature ; tout le reste n'est qu'un récit fabuleux imaginé pour persuader le vulgaire, et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine, on les représente sous la figure de certains animaux ; et mille inventions du même genre qui se rattachent à ces fables. Si l'on sépare du récit le principe lui-même, et qu'on ne considère que cette idée, que toutes les essences premières sont des dieux, alors on verra que c'est là une tradition vraiment divine. Une explication qui n'est pas sans vraisemblance, c'est que les arts divers et la philosophie furent découverts plusieurs fois et plusieurs fois perdus, comme cela est très possible, et que ces croyances sont, pour ainsi dire, des débris de la sagesse antique conservés jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons les opinions de nos pères et la tradition des premiers âges ». trad. A. PIERRON et C. ZEVORT, 1840.

[5]Cité par Nguimbi NSEKA, « Sens et non-sens du langage religieux », in *Langage et Philosophie, Actes de la IVe Semaine Philosophique de Kinshasa* du 23 au 27 avril 1979, (Coll. Recherches Philosophiques Africaines), Kinshasa, Facultés de Théologie Catholique, 1981, p. 56.

d'enchevêtrement au point où la marge ou les réelles limites entre la pensée rationnelle et religieuse seront difficiles à établir[6].

Lorsque par exemple, dans son *Poème*[7], Parménide pose le principe, on ne peut trivial, de la non contradiction, principe qui pose que l'existence d'un être (*l'être est, le non-être n'est pas*) ne peut présupposer sa non-existence. Par-là, il révèle une voie de la vérité rationnelle qui présidera foncièrement à la vérité scientifique par la suite. Mais en même temps, il posait les bases des fondements non seulement de la logique, mais de toutes ces philosophies positivistes couramment explorées en nos deux derniers siècles comme l'empirisme logique ou la philosophie analytique. Car poser la question de l'existence ou de la non existence de Dieu engage non seulement sur la voie de la réflexion critique, mais encore et surtout impose des délimitations liées au langage ou au discours permettant de traduire ce qui est effectivement dit ou pensé lorsqu'il s'agit d'articuler l'existence ou la non existence de Dieu. On ne doit pas conclure en effet, nous rappelle Kant, à l'existence d'aucune chose à l'aide des seuls concepts, pour la simple raison que leur contenu ne peut être élaboré par l'entendement qu'à partir de l'expérience sensible.

De plus, toute conclusion tirée de ces concepts qui ne seraient pas vérifiés dans l'observation des phénomènes est sans valeur. Aussi, la démonstration de l'existence de Dieu s'avère-t-elle rigoureusement impossible. Non seulement il nous est interdit d'affirmer son existence par l'élucidation du concept de l'être parfait (critique de l'argument ontologique), mais on ne peut la démontrer non plus en éprouvant l'existence gratuite (critique kantienne de la preuve cosmologique), sans sortir des limites de l'expérience. Or ces limites sont telles que, selon Kant, s'il est vrai que les choses nous donnent à penser, c'est uniquement par l'entremise des phénomènes qu'enregistre la sensibilité. Resserrée ainsi dans le cadre de ses représentations, la raison humaine ne peut en faire jaillir aucune proposition sur Dieu. Est-ce à dire que l'idée de Dieu, d'un Être absolu, n'ait pas de valeur objective ? Non. Elle en a bien une, mais seulement au niveau pratique. L'existence

[6]Sur une synthèse du rapport entre philosophie et religion, voir D. BABUT, *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974.

[7] Cf. P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887.

de Dieu est un postulat de la raison morale. Il ne s'agit plus d'une connaissance spéculative ; il s'agit d'une foi proprement rationnelle, non d'une expérience proprement dite. Tout se passe ici pour le vertueux comme si Dieu existait; mais il n'est question que d'une confiance de la raison pratique en elle-même qui la contraint, dans et par son action, à postuler l'existence d'un Dieu législateur[8].

Néanmoins, très tôt, on a observé que de nombreux philosophes ont élaboré des arguments en faveur de l'existence de Dieu. C'est dans ce cadre que sont développés les arguments moraux tels qu'on les découvre chez Platon dans le *Livre X des Lois*[9]; des arguments cosmologiques comme chez Aristote ou bien des arguments providentialistes chez les stoïciens comme le rapporte, du reste, Cicéron dans son *De natura deorum.*[10]Mais ce ne fut jamais sans réserves, plus ou moins grandes selon les contextes. Ils n'entendaient pas s'asservir à elle, mais l'utiliser. Ils empruntaient les concepts et ses processus rationnels pour expliquer l'idée du Dieu chrétien, et non pas une idée grecque sur un "dieu" quelconque[11]. Et ils se sont toujours élevés avec vigueur contre toute prétention de se borner à une connaissance purement philosophique de Dieu. Saint Augustin, par exemple, se rappelant les années où il

---

[8]Cf. F.M. GENUYT, « Peut-on parler de Dieu ? » in *Lumière et Vie*, 1968, (17), n°88, p. 45-46. Voir aussi M. KLEIBER, « Le problème de l'objectivité de Dieu chez Kant. La modification de l'antithèse : sujet-objet », dans J. COLETTE, D. DUBARLE (eds.), *Procès de l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, Paris, Cerf, « Cogitatio Fidei », 41, 1960, p. 7-35.

[9]Le livre *X des Lois* expose, sous forme de dialogue entre l'Athénien et Clinias, la prééminence et l'existence des dieux sans lesquels tout discours sur les autres existences serait une aberration.

[10]CICERON, *De Natura Deorum,Liber I,ParsII,[III] : « Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio ? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab iis, et si est aliquid a deis inmortalibus hominum generi tributum. Sin autem dei neque possunt nos iuvare nec volunt nec omnino curant nec, quid agamus animadvertunt, nec est, quod ab iis ad hominum vitam permanare possit, quid est quod ullos deis inmortalibus cultus, honor es, preces adhibeamus ? » :* [Aujourd'hui, il y a des philosophes, comme il y en eut autrefois, pour penser que les dieux ne se soucient nullement des activités humaines. Mais leur opinion, si elle est vraie, à quoi bon la piété, la pureté, les scrupules religieux ? Car toutes ces vertus, il faut les offrir avec honnêteté et décence à la puissance des dieux, si elles sont recherchées par eux et si quelque chose a été donné au genre humain par les dieux ; parce que si les dieux n'ont ni le pouvoir ni la volonté de nous aider, s'ils ne se soucient de nous en rien, s'ils ne s'intéressent pas à ce que nous faisons, s'il n'est rien qui puisse émaner d'eux envers notre condition humaine, pourquoi leur présenterions-nous ces rites, ces honneurs et ces prières ?]. Partant de la démonstration arostotélicienne de l'unicité de Dieu et sa nature transcendante, Cicéron estime que les vertus, comme la piété, la pureté, le scrupule nécessaire pour consolider une cité, prouvent bien l'existence de Dieu.

[11]Le processus est très courant comme le montre d'ailleurs M. FATTAL sur l'interprétation du discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes (Ac17, 16-34). Cf. Michel FATTAL, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2010.

était manichéen, juge ainsi l'idée qu'il se faisait de Dieu : « mihi non eras, sed aliquid solidum et firmum, cum de te cogitatam. Non enim tu eras, sed vanum phantasma, et error meus erat Deus meus[12] ». De fait, son *inquietum cor nostrum* (*Confessions* IV, 1), cette inquiétude du cœur humain traduit et trahit à la fois la permanente angoisse existentielle qui domine l'homme à la recherche de son Créateur. Cette pensée resurgit ou revit chez Maurice Blondel, qui y appuie sa critique du déisme[13] :

> Quand le métaphysicien, dit-il, prétendant loger dans sa pensée l'objet fini qu'il poursuit, s'imagine que par ses conceptions et par ses préceptes, par ses systèmes et par sa religion naturelle, il va mettre la main sur l'Être transcendant, le conquérir et le maitriser en quelque sorte, n'est-il point idolâtre à sa façon[14] ?

Il va sans dire que ce n'est pas le principe de la connaissance naturelle de Dieu qui est remis en cause ici, mais plutôt, cette forme de théologie naturelle ou de philosophie qui se ferme à la révélation chrétienne. Voilà pourquoi, « si ces raisonnements paraissent obsolètes et désuets à l'esprit moderne habitué au doute et imbu d'esprit critique, il n'en reste pas moins vrai qu'ils ont constitué un point de départ non négligeable pour discuter et constituer un statut épistémologique sur la question de Dieu. Il est aussi clair que ces raisonnements sont le plus souvent présentés comme des arguments (discutables donc, et dotés d'une force plus ou moins grande), et non comme des démonstrations exigeant une adhésion intellectuelle totale et inconditionnelle, à la manière des démonstrations mathématiques[15] » relève si clairement Bernard Sève.

C'est donc dans ce cadre de la recherche d'une détermination certaine de l'existence de Dieu que sont nés des raisonnements remarquables dont celui qui a le plus retenu l'attention est l'argument ontologique, ainsi nommé par Kant.[16]

---

[12] Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, IV, I.
[13] M. BLONDEL, *La Pensée*, t.I, Paris, 1934, p. 399.
[14] *Ibidem*., p. 314.
[15] B. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, p. 15.
[16] KANT, *Critique de la raison pure*, trad. TREMESAYGUES et PACAUD, Paris, PUF, 1971, p. 425.

À ce propos, en effet, beaucoup se sont évertués à en chercher l'origine avant saint Anselme chez Parménide, Plotin, Platon ou chez saint Augustin, mais sans aboutir à des résultats convaincants. Et pourtant, l'on sait bien que l'invention de cet argument revient à Anselme de Cantorbéry[17] (1033-1109). Quels en sont substantiellement le contenu et l'articulation ?

Dans son *Monologion*, saint Anselme[18] avait proposé diverses preuves de l'existence de Dieu. Dans le *Proslogion* (qui est en quelque sorte le prolongement et l'actualisation du premier monologue), il cherche « un argument unique qui garantisse à lui seul que Dieu est vraiment». Cet argument unique se présente de la manière suivante : Dieu est défini par cette affirmation comme *credimus te esse* aliquid *quo nihil majus cogitari possit*, (nous croyons que Tu es tel qu'aucun être plus grand que lui ne peut être pensé). Cette définition, même l'athée peut et doit l'accepter, car c'est à un tel être que l'on pense quand on dit « Dieu » (et cela même si on croit qu'il n'existe pas). Mais ce qui est tel que rien de plus grand ne puisse ne pas exister seulement dans l'intelligence ; car s'il n'existait que dans l'intelligence, s'il n'était qu'un concept, on pourrait concevoir un autre être qui existerait aussi hors de l'intelligence, et qui serait donc plus grand que lui, contre l'hypothèse. Pour être vraiment tel qu'on ne puisse penser quelque chose de plus grand que lui, il doit donc exister non seulement dans l'intelligence, à titre de concept, mais aussi dans le réel (*Proslogion*, chap. II). Il est alors impossible de penser sérieusement que « Dieu

---

[17]Alexandre KOYRE, *Fides quaerens inttectum,* Paris, vrin, 1967 ; *Le Monologion et le Proslogion,* trad. Michel CORBIN, Paris, cerf, 1986; Jules VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison,* Paris, Aubier, 1971; Joseph MOREAU, *Pour ou contre l' incensé ? Essai sur la preuve anselmienne,* Paris, Vrin, 1967.

[18]Toutes les œuvres d'Anselme ont été publiées, avec un travail critique considérable, par Dom F.S. SCHMITT, *Sancti Anselmi cantuareiensis Archiepiscopi opera omnia,* Vol I-IV, Seckau-Rom-Edimburgh, 1938-1961. Les traductions les plus courantes, établies à partir de l'oeuvre de Schmitt, sont :

-*Monologion.* Edition bilingue de F.S. Schmitt. Lateinisch deutshe Ausgabe, Friedrich Formann Verlag, 1964 .

-*Proslogion.* Edition bilingue de F.S. Schmitt, Lateinisch deutshe Ausgabe, Friedrich Formann Verlag, 1962.

-*De Veritate,*Edition bilingue de F.S. Schmitt, Lateinisch deutshe Ausgabe, Friedrich Formann Verlag, 1966 .

- *Cur Deus Homo,* Edition bilingue de R. ROQUES. Texte latin, int., trad. et notes de R. ROQUES, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes », n°9, 1963 . Voir aussi : MIGNE, *Patrologie latine*, tome 159 ; Col. 347-524 ; tome 158, col. 49-120 ; *Oeuvres philosophiques de saint Anselme. Monologion, Proslogion, de Veritate, de libero arbitrio, De Concordia, De voluntate*. Avant-propos et traduction de Pierre ROUSSEAU, Paris, Aubier-Montaigne, 1947 ; *Fides quaerens intellectum, Id est Proslogion, Liber gaunilonis pro insipiente atque Liber contra Gaunilonem*. Texte et traduction de Alexandre KOYRE, Paris, Vrin 1961(réed.) ; Yves CATTIN, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury,* Paris, Vrin, 1986.

n'existe pas », car cette déclaration se contredit. En d'autres termes, on peut dire que Dieu n'existe pas, mais on ne peut vraiment pas le penser[19]. Soulignons tout de même que le raisonnement d'Anselme, comme l'avait si bien montré K. Barth, est religieux. Pour Anselme, dit-il, l'existence de Dieu est une certitude de foi, qu'il ne songe pas un instant à mettre en question, dont il part bien plutôt que comme un présupposé inébranlable. Il ne s'agit donc pas pour lui de prouver *que* Dieu existe; mais présupposant que cette affirmation est vraie, il veut comprendre et montrer combien elle est vraie.

C'est ainsi que son parcours historique, l'argument bénéficiera d'une fortune singulière. En effet, critiqué très tôt par le moine Gaunilon[20], puis, défendu par son auteur, il n'a cessé de réapparaitre sous des formes d'ailleurs variées et diverses, mais pareillement discutées. Dans l'introduction à son ouvrage sur l'histoire de l'ontothéologie moderne (Cf. le titre de l'introduction : « L'ontothéologie dans la métaphysique de l'époque moderne»), l'allemand Dieter Henrich[21] nous dresse un panorama historique révélateur des évolutions qu'a connues l'argument ontologique. Ainsi, comme l'a montré Jean Châtillon[22], l'argument n'a été repris, pour la première fois, qu'au XIIIe siècle, par Guillaume d'Auxerre vers 1220, puis par Alexandre de Hales vers 1240 et Robert Fishacre vers 1254. De fait, au Moyen âge, Alexandre de Hales et saint Bonaventure en proposent une version, que saint Thomas d'Aquin récuse et conteste et que Duns Scot renouvelle. Dans sa *Somme contre les Gentils,* saint Thomas expose précisément l'argument d'Anselme, mais ne semble pas y voir un argument, puisqu'il le considère comme défendant l'idée que l'existence de Dieu est évidente[23]. Pour lui, donc (et ce sera ensuite le cas de Kant), aucun argument a

---

[19]Nous suivons ici les intéressants développements de B. SEVE, *op. cit,* p.16-17.

[20]C'est Gaunilon qui le premier a donné le nom de preuve (*probatio, probare*) au développement de *Proslogion II-IV* (*Pro incipiente*,I). Mais la notion était tout de même familière à saint Anselme : « Gaunilon objectait que l'on ne peut s'appuyer sur l'existence dans la pensée pour conclure à l'existence hors de la pensée. En effet, exister comme objet de la pensée n'est pas jouir d'une véritable existence, c'est simplement être conçu. Or, on peut concevoir une quantité d'objets irréels, ou même impossibles, qui, bien qu'ils soient dans la pensée, n'ont certainement aucune existence hors de la pensée ».Voir E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Âge,* Paris, Payot, 1934, p. 246.

[21]Cf. Dieter HENRICH, *Der Ontologische Gottesbeweis,* J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubigen, 1960, cité par Xavier TILLIETTE, « L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », in *Archives de Philosophie,* t 4, 1962, p. 128-149.

[22]J CHATILLON, « De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin : l'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIIIe siècle», in *Spicilegium Beccense* I, Congrès International du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au bec, Paris, Vrin, 1959, p. 24.

[23]Ce raisonnement fondé sur les modalités ou l'importance des inférences trouvera son terrain de prédilection dans les travaux de Frege et Russell.

priori ne peut aboutir à une conclusion évidente sur l'existence de Dieu. De son coté, Descartes[24] exposera sa preuve par l'idée d'un Être souverainement parfait. Par ailleurs, la preuve ontologique est présente au fondement de la métaphysique de Malebranche. Leibniz l'accepte après modification dans sa structure logique quand il nomme Dieu par l'idée de l'Être nécessaire ; Wolff, l'admet par l'idée d'*Ens realissimum.* Hegel reprend la preuve à sa manière et la considère comme la seule preuve véritable. Kant, qui lui donne le nom devenu classique, de preuve ontologique, lui reproche le même paralogisme que Gaunilon et saint Thomas : inférence illégitime de l'idée à l'existence[25]. Schelling l'admet un peu à contrecœur, Kierkegaard le méprise[26]. Dans la seconde moitié du XIXe siècle et jusqu'à une date récente, l'argument n'est quasiment pas remis à l'ordre des débats, il semble condamné à une mort rapide. Mais, d'ores et déjà nous pouvons affirmer et tomber d'accord avec E. L. Mascall pour parler du renouveau de l'argument ontologique[27]. C'est dans cette perspective que Maurice Blondel, un penseur de la fin du XIXe et début XXe siècle, a fait sien le programme de la *fides quaerens intellectum* lorsqu'il propose, lui aussi, son argument ontologique dans la section de L*'Action* intitulée religieusement, « l'Unique nécessaire »[28]. Cette proposition, ou cette relecture qu'il considère lui-même comme un renouvellement de l'argument ontologique constitue alors le nerf de cette recherche.

---

[24]C'est dans la *Cinquième Méditation* que Descartes aborde d'une nouvelle manière la preuve de l'existence de Dieu. Alors qu'il avait utilisé une preuve par les effets dans la *Troisième Méditation*, il formule ici une preuve a priori ou preuve ontologique en partant des idées innées comme les mathématiques et en démontrant que ce qui leur est essentiel est nécessairement vrai. C'est d'ailleurs ce qui est suggéré par le titre latin de l'ouvrage : *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstrantur.* Cf. A. ADAM & P. TANNERY, *Descartes. Oeuvres complètes*, Paris, cerf, 1904.

[25]Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth. III. Parole de Dieu et existence humaine*, t.II, Paris, Aubier, 1957, p.141 (Il s'agit d'une thèse sur K. Barth); Voir aussi K. BARTH, *Saint Anselme:fides quaerum intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1985.

[26]Voir R. PAYOT, «L'argument ontologique et le fondement de la métaphysique», in *Archives de Philosophie*, 39,1976, p. 227-268. Id., *L'Intuition ontologique et l'introduction à la métaphysique*, Paris, Vrin, 1986.

[27] E.L. MASCALL, *The openess of Being. Natural theology today.* Longman and Todd, London, 1971, p. 37.

[28] Voir P. HENRICI, « Ontologie et Religion. De saint Anselme à Blondel », in *Archivio di Filosofia*, 58 (1990), p. 430-431.

1. Intérêt et enjeux

Le problème de la démonstration de l'existence de Dieu n'est plus, de nos jours, une grande préoccupation de nos sociétés modernes largement marquées par la sécularisation et l'apparition de nouveaux défis. Cependant, une recherche du sacré demeure, paradoxalement, prégnante au cœur de ces défis. « Il serait imprudent d'affirmer que Dieu a été, de tout temps, l'objet privilégié de la connaissance philosophique. Le respect dû à la réalité historique des doctrines oblige, bien plutôt, à discriminer trois grandes époques : la pensée grecque s'est principalement occupée de l'Être et de l'Un ; quant à la réflexion moderne elle se concentre, depuis Marx, sur l'Histoire et le Politique ; c'est seulement au Moyen Âge et à l'aurore de la civilisation industrielle que la philosophie a fait expressément de Dieu l'objet de son élaboration spéculative ; mais, outre qu'elle se prétendait science et, avec Thomas, se déplaçait délibérément sous le patronage d'Aristote, elle se flattait d'être la servante de la Théologie à l'intérieur d'une société dont les institutions et les mœurs étaient modelées d'après l'esprit du christianisme » estime J. Granier[29] .

Or, une situation de sécularisation était fortement à l'œuvre entre la fin du XIX^{è} et le début du XX^{è} siècle. Ce qui n'a pas manqué d'interpeller Blondel dont les travaux vont consister à ramener l'homme, mais beaucoup plus le philosophe à reprendre à nouveaux frais les questions du lien entre l'homme et Dieu. Pour lui, il faut nécessairement partir du vécu de l'homme, de son expérience quotidienne pour remonter au point où l'on est obligé de poser l'hypothèse de l'Unique Nécessaire. De la sorte, Blondel peut affirmer que dans sa thèse de 1893[30] Dieu n'était que présupposé dans la mesure où il [Dieu] n'était pas le point de départ, mais bien le point d'arrivée. Contrairement donc à toutes ces métaphysiques décriées par Heidegger, Blondel met le chercheur en présence d'une métaphysique vécue, une

[29]Jean GARNIER, « Philosophie et connaissance de Dieu », in *Qu'est-ce que Dieu ? Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson* (1929-1983), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, p.479.

[30] M. Blondel, *Une soutenance de thèse.*

métaphysique en action que tout homme peut expérimenter. Au fur et à mesure que l'homme se nourrit de l'expérience issue de son premier contact avec le monde des phénomènes, et avance dans les différents paliers de la société, il découvre les conditions nécessaires de la réalisation de son progrès ontogénique et se rend compte de l'existence d'un Autre qui est le terme auquel il est censé éprouver l'impérieux besoin de se suspendre. En fait, le point de départ de la pensée du philosophe d'Aix est le conflit entre l'exigence philosophique d'une autonomie de la raison et le caractère historique et contingent du christianisme traditionnel. Aussi, selon Blondel, l'incompatibilité apparente entre foi et raison doit pouvoir se résoudre dans l'action. Un tel dynamisme doit assurément ouvrir, par-delà tout ce que l'homme peut connaitre et réaliser, à une dimension transcendante ou surnaturelle qui le dépasse mais qu'il peut accueillir. Et comme le souligne si bien R. Virgoulay[31] l'acte philosophique présuppose chez Blondel une expérience, un existentiel philosophique qu'il trouvera dans la foi catholique. Mais, la démarche de penser ne doit pas présupposer la foi, comme on le voit chez saint Anselme. Elle doit plutôt comporter une ouverture qui s'offre à la raison quand elle déploie toutes ses possibilités.

On comprend alors que pour Maurice Blondel, profondément croyant, sa foi est un élément fondamental de structuration de sa personnalité et de son action. Bien plus de l'orientation qu'il imposera à sa démarche philosophique et à sa méthode. Autrement dit, l'identité première et profonde du philosophe est d'être catholique. Ce qui sous-entend, bien entendu, que l'articulation qu'il manifeste sur la question ontologique témoigne de son attachement à ce Dieu révélé dans le christianisme. Il s'ensuit que Maurice Blondel s'enracine dans la tradition théologico-philosophique[32] différente du thomisme et plus ancienne, d'inspiration plutôt augustinienne d'une part. D'autre part, il se situe à la croisée des développements issus des *Lumières* entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle et surtout à l'aune de cette spiritualité positiviste dominée par la personne de Félix Ravaisson. S'inspirant de tous ces développements, Blondel abordera la question, par une sorte de renouvellement de son interprétation à partir de l'examen de la volonté humaine. Car, Blondel[33] part

[31]Voir R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002.

[32]Cf. J. LECLERCQ, *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, 2001.

[33]M. BLONDEL, *L'Action*, Paris, PUF, 1950 ; *Dialogues avec les philosophes. Descartes-Spinoza-Malebranche-Pascal-Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1966.

inexorablement de l'analyse de l'expérience humaine pour aboutir à une ouverture vers le transcendant. Ainsi, le terme qui rend articulatoire une telle démarche est à n'en point douter celui de la volonté. Par ailleurs, si l'influence kantienne est évidente dans la France du début du XXe siècle, il est indéniable que sur la problématique de l'argument ontologique, Blondel s'inspire moins de Kant que de saint Anselme et surtout de l'influence cartésienne. L'examen des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu tel qu'on le retrouve dans ses œuvres entre autres *l'Action* et la *Trilogie* révèle bien que la question de l'argument ontologique chez Blondel est historiquement liée à l'étude qu'il a élaborée sur des philosophes comme Descartes, Leibniz, Spinoza ou Malebranche. Cependant, l'approfondissement de cette approche présente d'énormes similitudes avec le développement qu'en avait fait beaucoup de siècles plus tôt, Anselme de Cantorbéry. Néanmoins, en se situant sur un terrain non de l'affirmation d'une foi, mais plutôt sur celui de l'agir humain, Blondel dépassera ce seul cadre de référence pour mettre à nouveaux frais la relecture de cet argument sur un plan de la volonté humaine dans son articulation avec une volonté qui n'est pas « soi-même, mais Autre ». D'où les ouvrages fondamentaux, en plus de *L'Action*, qui permettent d'en apprécier les articulations demeurent bien sa *Lettre sur l'apologétique* et bien entendu son *Dialogue avec les philosophes.* Voilà pourquoi, répondant, pendant la soutenance, à une question de M. Seailles, Blondel précise :

> À un point plus avancé du développement de l'action, j'ai rencontré, tout aussi inévitablement et d'ailleurs sous des formes plus ou moins explicites, l'idée de Dieu : j'ai fait voir comment *cette idée* est nécessairement engendrée et comment, même *anonyme, pseudonyme ou méconnue,* elle engendre nécessairement à son tour. *J'ai essayé, par des preuves classiques dont c'est en effet le rôle, de préciser, de purifier, de confirmer cette* grande affirmation de l'humanité entière pour montrer ensuite, avec une force accrue et une lumière qui oriente notre marche, comment l'idée de Dieu entre aussi dans le dynamisme de l'action : [...] Je l'étudie d'abord dans la mesure où cette connaissance nécessaire devient pour nous l'*unum necessarium* et *nous impose* la suprême alternative d'où il dépendra qu'elle *soit salutaire ou délétère,* que Dieu soit réellement ou qu'il ne soit pas pour nous. [...] *Mais, ici plus que jamais, j'ai maintenu que ce que nous refoulons par notre volonté voulue, nous ne le supprimons pas, nous ne l'effaçons même pas de notre volonté voulante. Et j'ai indiqué comment,* selon la réponse que nous aurons donnée à l'alternative dont *la* présence *de Dieu* en notre conscience nous impose la nécessité, la connaissance et la possession que nous avons et que nous aurons de lui ne sauraient être les mêmes. *Il y a donc une métaphysique à la*

seconde puissance, une métaphysique foncièrement réaliste, qui nous présente l'être non plus simplement comme un objet constitué par les contours logiques qu'on pourrait connaître du dehors et égaler par la pure idée, mais comme une vérité et une bonté à laquelle on ne participe davantage qu'en s'y conformant intérieurement[34] .

Dans cette perspective, l'argument ontologique constitue une *clef de voûte*[35]. Car, selon Blondel, elle ne surgit pas, elle ne résulte pas d'une construction logique de l'entendement, mais du mouvement total de la vie. Elle saisit dans l'action volontaire « précisément *ce qui s'y trouve déjà*, ce qui par conséquent s'exprime nécessairement à la conscience et y est représenté toujours sous quelque forme que ce soit[36] ». Aussi l'exposition dialectique de cette preuve spontanée doit montrer que par elle s'unissent en une synthèse démonstrative tous les arguments partiels, qui, isolés, demeurent stériles. Loin de critiquer à la manière de Kant la preuve ontologique, la preuve cosmologique et la preuve téléologique, Blondel montre comment elles puisent au dynamisme de l'action une vertu contraignante[37]. Ainsi renouvelé, dit-il, l'argument qui procède de la contingence « a un tout autre caractère, un ressort plus puissant qu'on ne l'a cru d'ordinaire. Au lieu de chercher le nécessaire hors du contingent, comme un terme ultérieur, il le montre dans le contingent même comme une réalité déjà présente ». L'argument ontologique aussi reprend un sens et une vigueur nouvelle. Il est légitime ici, et seulement ici, d'identifier l'idée à l'être, parce que nous trouvons d'abord l'idée dans l'être et l'être dans l'action[38]. Sans doute, pour atteindre *l'unique nécessaire*, nous ne le saisissons pas lui-même en lui-même où nous ne sommes pas ; mais *nous partons de lui en nous où il est*, afin de mieux voir qu'*il est* en comprenant un peu ce qu'il est. Nous sommes *contraints de l'affirmer dans la mesure où nous en avons l'idée* : car cette idée même est une réalité[39].

N'est-ce pas à partir de cet instant qu'il nous reviendra alors d'examiner la démarche blondélienne pour en dégager et en démontrer l'originalité philosophique ?

---

[34] « Une soutenance de thèse » dans Maurice BLONDEL, *Œuvres Complètes*, t. I.*1893. Les deux thèses*, (texte établi et présenté par Claude TROISFONTAINES), Paris, PUF, 1995, p. 737.

[35] MAURICE BLONDEL, *Dialogue avec les philosophes*, Paris, Aubier, 1966. Blondel a examiné l'argument ontologique de Descartes qu'il nomme justement la «clef de voûte du système cartésien».

[36] Maurice BLONDEL, *l'Action.*, p. 340.

[37] *Ibid.*, p. 340.

[38] *Ibid.*, p. 348.

[39] *Ibidem.*

2. Situation du problème

De nombreux travaux[40] ont déjà été consacrés à l'étude et à l'élaboration d'un discours sur les véritables enjeux concernant l'histoire ou les interprétations liées à « la preuve ou l'argument ontologique[41] ». Cependant, la littérature abondante qui continue de voir le jour nous permet de souligner que ce débat n'en est pas à sa fin et que cet argument a encore de beaux jours devant lui selon l'expression de R. Payot[42]. Les discussions approfondies de toutes ces interprétations proposées dépasseraient le cadre de la présente étude. Notre approche d'interprétation mettra en relief deux philosophes situés à des milliers de siècles de distances historique et culturelle. Puisqu'il est établi que l'argument remonte à Anselme, il devient clair que la logique d'interprétation blondélienne ne peut pas ne pas être mise en parallèle avec le « promoteur » dudit argument. Néanmoins, étant entendu que ce même argument a parcouru des siècles, a connu des entorses, des réfutations, des mises en veilleuse et de la reconnaissance, sans doute que ces articulations constitueront des voies qui nous permettront d'éclairer, tant soit peu, l'économie et l'impact historique de cet argument. Néanmoins, notre propos vise avant tout à rechercher, au travers de ces méandres historiques, la manière originale dont Blondel l'utilise. Les enjeux qui sont à l'œuvre dans sa bibliographie. Et ce qu'il apporte finalement de nouveau dans cette dense littérature.

Par ailleurs, pour parler comme P. Thiry[43], il n'est pas ici question de débattre des questions des preuves de l'existence ou de la non existence de Dieu. Car l'idée de la preuve implique la notion de démonstration nécessaire, indiscutable, mécanique. Il faut maintenir cette exigence de départ même si cet objet ambitieux rencontre de nombreuses difficultés : comment distinguer ce qui relève de la démonstration nécessaire, de l'argumentation persuasive, de la simple voie

---

[40]Voir par exemple, pour la période la plus récente, les travaux de Dom M. CAPPUYNS, « L'argument de saint Anselme », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. VI, 1934.

[41]Voir les intéressants travaux de A. KOYRE, *op.cit* J.VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la Raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971 ; P. GILBERT, *Le Proslogion de saint Anselme : silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma, Pontificia Universita Gregoriana, 1990 ; E. SCRIBANO, *L'Existence de Dieu : Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, 2002.

[42]R. PAYOT, « L'argument ontologique et le fondement de la métaphysique », in *Archives de Philosophie* 39, (1976), p. 227-267.

[43]Cf. P. THIRY, *L'existence de Dieu. Les arguments de l'agnosticisme, de l'athéisme et du théisme*, Presses Universitaires de Namur, 1996, p. 20.

pédagogique ? Ces questions relèvent bien de l'épistémologie ou théorie de la connaissance et il apparaît très rapidement que toute réflexion philosophique sur l'existence de Dieu concerne tout autant le statut de la raison tel que le démontre Kant dans sa *Dialectique transcendantale.*

En s'inspirant tout de même de la démarche analogue à celle initiée par Paul Vignaux[44], Jacques Paliard[45] ou Henri Bouillard[46] ou Aimé Forest[47] qui ont tenté un rapprochement de Blondel à Anselme, nous montreront que la distance historique, l'univers intellectuel, l'auditoire ou le public auquel s'adresse l'un ou l'autre sont déterminants pour percevoir la pertinence de leur raisonnement.

Enfin, en plus du dossier que les *Archivio di filosofia*[48] ont consacré à l'examen de l'argument ontologique, deux articles vont retenir notre attention. D'une part, l'article de C. Dhotel, « *Action et Dialectique. Les preuves de Dieu dans L'Action de 1893* », a opéré un rapprochement fructueux entre le moine de l'abbaye du Bec et le philosophe de l'action. Cela est très suggestif lorsque l'auteur écrit qu'« il faut évidemment tenir compte des différences historiques. Saint Anselme n'écrit pas pour l'insensé qu'il n'a jamais rencontré sans doute ailleurs que dans les psaumes, mais, au sujet de cet insensé, pour ses moines, croyants par excellence à une époque de foi vivante. Blondel, à l'en croire, s'adresse à ses contemporains, singulièrement les universitaires, pour qui la religion n'est qu'un phénomène à étudier parmi d'autres, de l'extérieur. D'ailleurs, la situation n'est plus la même. Entre le XIIe et la fin du XIXe siècle, surtout depuis la distinction plus nette établie par saint Thomas entre la foi et la raison, et ensuite la fissure sans cesse élargie entre l'être et la pensée, la reprise continuelle de la preuve ontologique, de Descartes à Hegel, témoigne d'une permanence, voire d'une nostalgie de l'unité perdue, dont nous trouvons la trace dans l'*Action*, mais dont le *Proslogion*, en certaines pages, semble

---

[44] P. VIGNAUX, « Sur quelques tendances de la philosophie de M. Blondel », in *Recherches philosophiques*, 6 (1937), p. 367-372.

[45] J. PALIARD, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, Paris, Julliard, 1950, p. 115.

[46] H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, p. 249-255.

[47] A. FOREST, « L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive », Actes du Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, in *Spicilegium Beccense*, Paris, Vrin, 1959, p. 273-274.

[48] « L'argomento ontologico », in *Archivio di Filosofia*, 58, 1-3 (1990).

avoir déjà le pressentiment. Ainsi les différences mêmes appellent la comparaison[49] ». Différences et comparaisons seront donc deux voies non négligeables à explorer tout au long de ce travail.

D'autre part, un récent article B. G Sadler montre aussi que « Blondel avance que la philosophie ne peut pas éviter totalement les implications et les exigences posées par le « problème religieux », problème posé en philosophie concernant la manière dont les philosophes articulent et comprennent la relation de la philosophie à la religion, en particulier le christianisme. La lecture continue au sein même des courants caractéristiques de la philosophie de plus en plus laïque du début des temps modernes, du siècle des Lumières et de la modernité consiste à vouloir mettre de côté ce problème, d'en faire une préoccupation périphérique ou d'un dérivé qui pourrait être traité ou même carrément et simplement ignoré[50] ».

Il s'agira pour nous de montrer à partir de quel ancrage débute le raisonnement de Blondel sur l'argument ontologique, quels repères historico-philosophiques permettent de déterminer ou de répertorier ses affiliations, et enfin et surtout, dans sa relecture ou dans son renouvellement de l'argument ontologique, quels enjeux et quelle originalité s'y dégagent.

3. Articulation et plan méthodologique

Le choix d'un point départ va rarement sans hésitation, parce qu'il implique toujours quelque arbitraire. L'embarras croit encore davantage, quand il s'agit d'exposer et de discuter une pensée qui se trouve tout entière présente à chacun de

[49]C. DHOTEL, « *Action et Dialectique. Les preuves de Dieu dans l'Action de 1893*», in *Archives de Philosophie*, 26, 1(963), p. 6.

[50]Sadler, B. G, « The ontological proof, the option, the Unique Necessaire. Maurice Blondel's examination of the proof in Anselm, Descartes and Malebranche », in *The Saint Anselm Journal*, Vol2, Fév.2005, p. 88-100.

ses moments, non seulement par l'unité de sa forme et de sa marche, mais par son contenu même.

Il importe ici d'indiquer dans quel esprit sera mené ce travail. Notre rôle ne sera pas nécessairement de présenter un travail exhaustif sur toutes les études menées eu égard à cet argument. Les limites de notre propos ne le permettraient pas du tout. Mais de lire tout de même les sources les plus connexes et révélatrices de la manière dont Blondel aborde la question de l'argument ontologique[51].

L'angle sous lequel nous comptons mener ce travail dépasse largement le conflit qui a émergé et qui a en quelque sorte placé Blondel sur deux fronts : les philosophes le taxant de faire de l'apologétique, et les théologiens le critiquant d'avoir voulu réduire à néant le donné révélé. Notre propos et notre démarche restent philosophiques, car il s'agit pour nous d'interroger le philosophe de l'action qu'est Blondel, sans perdre de vue qu'il a abordé et traité cette question en philosophe « chrétien ». Cette identité, loin donc de donner lieu à équivoque, permettra de mieux saisir certaines interprétations qui ont été mal perçues par les uns comme par les autres.

Dans cette perspective, nous situerons d'abord historiquement la portée de la problématique de l'argument ontologique (origine médiévale), dans la perspective de l'ontothéologie en ce sens que celle-ci est très révélatrice de la nature du débat qui a prévalu dans la détermination et l'actualisation des modalités d'interprétation de cet argument.

Nous examinerons ensuite, les développements et la réception de cet argument chez Blondel. Il est peut-être plausible que Maurice Blondel n'ait pas connu l'argument du *Proslogion* au temps où il rédigeait *L'Action*. Cependant, le vocabulaire mis en œuvre donne à penser qu'il y a tout de même un souci de concilier foi et raison. De plus, la lecture que Blondel fait de Kant, de Descartes et de

[51]Il est à noter que le Vè chapitre est un ajout d'après soutenance. On verra par la suite que Blondel le prolongera ou le développera plus tard dans la *Trilogie* et *La philosophie et l'esprit chrétien*. Cf. P. FAVRAUX, « La métaphysique du 'Dernier' Blondel » in E Tourpe (dir.), *Penser l'être de l'action.*

Malebranche offre néanmoins des similitudes ou des influences de l'argument anselmien.

Enfin, à partir de ces similitudes et de l'interprétation propre à l'œuvre dans *L'Action*, nous explorerons et dégagerons le caractère inédit et orignal de l'analyse de cette preuve traditionnelle chez Blondel.

CHAPITRE PREMIER

✵

POUR UN DISCOURS PHILOSOPHIQUE SUR L'AFFIRMATION DE DIEU

« C’est donc Toi qu’à travers la diversité des rites ils semblent tous chercher diversement, et à travers la diversité des noms divins c’est Toi qu’ils nomment, car tel que tu es Toi-même tu demeures inconnu à tous et ineffable », Nicolas de Cues, *De pace fidei*, I, 5 (*Œuvres choisies* de Nicolas de Cues, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1942, p. 418.

Introduction

Il n'est pas inutile de rappeler que d'un point de vue strictement historique, la question des preuves de l'existence de Dieu n'apparaît pas seulement avec l'argument d'Anselme, dit ontologique selon la consécration kantienne. De fait, de nombreux et divers arguments traditionnels semblent avoir été élaborés pour tenter une approche réellement satisfaisante de la compréhension et de la saisie de Dieu. De la sorte, l'heureuse découverte anselmienne, dans le *Proslogion*[52] (et donc à la suite du *Monologion*) constitue vraisemblablement le couronnement d'un travail de recherche pour aboutir à l'établissement d'un *unum argumentum*. Or, si ce couronnement ou cette consécration a lieu en plein Moyen Age latin dans une atmosphère intellectuelle dans laquelle la philosophie semble être reléguée au simple statut de servante de la théologie, il reste vrai que les courants philosophique et spirituel issus de la rencontre des traditions philosophiques grecques avec le judéo-christianisme favoriseront et influenceront largement les discours sur Dieu. Mais, bien loin de nous la prétention de revisiter toute l'histoire de ces traditions, nous voulons nous limiter exclusivement à interroger deux cadres discursifs incontournables sur le statut épistémologique du discours sur Dieu : la théologie négative et la problématique de l'ontothéologie.

En effet, l'approche de la théologie négative est intéressante en ce sens qu'elle se donne à lire comme une synthèse des discours philosophiques et théologiques contestant ou affirmant la possibilité d'une saisie de Dieu par la raison humaine. Par ailleurs, la division kantienne des différents discours théologiques d'où sera issu le concept d'onto théologie, et à sa suite la configuration que lui donnera Heidegger (dans la perspective de la différence ontologique) constituera une étape non négligeable de réinterrogation ou de réappropriation de la question de Dieu dans le cadre de la métaphysique de l'être qui l'a vu naître depuis Parménide, Platon, Aristote, Plotin et sa réception par des théologiens comme Thomas d'Aquin ou les Pères de l'Église. Leur fertilité et leur utilité cristalliseront la compréhension et la

[52]Cf. *L'œuvre d'Anselme de Cantorbery,* t.1. *Monologion/Proslogion.* Introd., trad. et notes par Michel CORBIN, Paris, Cerf, 1986.

réception qu’en feront, plus tard les défenseurs comme les contestataires de l’argument ontologique.

1.1. La théologie négative dans la découverte de Dieu

Alors que nous traitons de la question de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, est-il besoin de recourir à un exposé relatif à la théologie négative ? Y aurait-il un rapport de fait entre cette forme de discours et le propos sur la démonstration de l'existence de Dieu ? De plus, quel lien peut-on dégager avec l'approche blondélienne de la question ? Il nous semble pourtant légitime de commencer par là pour voir se déployer le contexte historique et les discours y afférant qui ont alimenté le terreau d'où est apparu cet *unum argumentum* et qui alimentera les débats jusqu' à ce jour. Car si l'argument de saint Anselme (dit ontologique) surgit en plein cœur du Moyen Âge, il reste vrai que les discours sur les attributs et l'identité de Dieu foisonnent en cette période témoignant ainsi de la richesse des héritages et des controverses nées de la rencontre-acception du christianisme et la philosophie grecque.

1.1.1. Contexte historique

Si les discours sur la détermination d'un Être suprême ou Dieu sont courants dans la plupart des religions et des civilisations, la théologie négative apparaît plutôt comme le propre, la résultante d'une rencontre entre la philosophie occidentale (pensée hellénique) et la religion révélée judéo-chrétienne. Une rencontre dont les croisements et les influences mutuelles prêteront parfois le flan à l'assimilation ou à la contamination de l'une par l'autre comme en témoigne parfois certaines reprises d'Aristote par de nombreux Pères de l'Église ou par Thomas d'Aquin par exemple. Néanmoins, si l'influence de la théorie de montée, à l'œuvre, dans le platonisme ou le néo-platonisme et même dans la philosophie plotinienne de l'Un est perceptible, il reste incontestable que l'arrière fond où la théologie négative procède pour articuler la nomination de Dieu est assurément le chapitre III du livre de l'Exode. Cet épisode historique relatant la rencontre de Moïse avec le Dieu d'Israël et qui traite, de façon particulière, de la nomination, non moins cachée et incompréhensible de Dieu. C'est

cela que C. Geffré appelle « Le Dieu caché et le Dieu inconnu » lorsqu'il résume ces différentes représentations en ces termes :

> On se trouve en présence de deux séries de textes dans l'Écriture. Les uns affirment que nul ne peut voir Dieu et rester vivant (cf. Ex XXXIII, 20-23 ; et aussi XIX, 21). « Personne n'a jamais vu Dieu », déclare Jean (1 Jean IV,12). D'autres affirment la possibilité de voir Dieu : « J'ai vu Dieu face à face et mon âme est restée vivante (Le combat de Jacob avec l'ange, Gn XXXII, 24-30). Dieu parle à Moïse comme on parle à un ami, face à face (Ex., XXXIII, 11) ; Deut., XXXIV, 10). Dieu s'est fait connaître : il s'est révélé en Jésus-Christ, ce qui rend possible une théologie, un discours sur Dieu. On parlera de théologie *cataphatique* pour désigner cette théologie affirmative. Mais même après la révélation, l'essence de Dieu demeure au-delà de ce qu'on peut en connaître : il est le Dieu caché. On parlera de la théologie négative ou *apophatique* pour désigner une théologie qui garde toujours ce sens de l'incompréhensibilité de Dieu. La théologie des Pères grecs est particulièrement représentative d'un tel esprit [53].

Sans remonter toute l'histoire[54] des Pères de l'Église, on se résoudra à un point précis. En fait, le langage sinon les concepts qui ont présidé à la nomination de Dieu ont souvent été objets de querelles selon qu'on se retrouvait dans l'univers grec ou latin. Ce langage tient à la portée significative de la doctrine de l'analogie qui a présidé aux fondements de beaucoup d'attributs de Dieu. La doctrine de l'analogie, on le sait, met en œuvre, dans une articulation unique, la doctrine des trois voies (*via affirmationis, via negationis, via eminentiae*). Celle-ci a sa lointaine origine chez Platon et les néo-platoniciens et surtout son application théologique dans les écrits des pères cappadociens. Les Pères latins, moins spéculatifs et originaux, ont éprouvé beaucoup d'équivoques dans l'usage qu'en faisaient les grecs pour désigner certains attributs de Dieu. Il a fallu attendre les « Pères Cappadociens » du IVe siècle (Basile, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse) qui ont largement contribué à l'effort de purification de l'hellénisme alexandrin d'un Clément ou d'un Origène par exemple. Basile, dans sa lutte contre Eunome (arianiste) distingue la substance (*ousia*) de Dieu, qui est inaccessible, et ses opérations manifestatrices (*energeiai*).

---

[53]Claude GEFFRE, « DIEU. L'affirmation de Dieu », in *Encyclopédia universalis*, 1988, Corpus 6, p. 144.

[54]Voir par exemple : Pierre HADOT, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993.

Grégoire de Nysse s'oriente vers la recherche d'une voie plus sublime d'union à Dieu tout en évitant de passer par l'usage de la voie de la connaissance. Car Dieu réside, là où nos concepts n'ont pas d'accès. D'après Grégoire de Nysse, le plus philosophe d'entre eux, l'homme vise spontanément Dieu en partant de « sa face tournée vers le monde », de ses « énergies ». Dieu est désigné à partir de son œuvre. C'est la voie cataphatique. Elle précède toute autre démarche au plan temporel et psychologique. Mais l'homme se rend vite compte que Dieu est toujours au-delà de tout discours, que sa « face intime », son *ousia* lui échappe. Un abîme, en effet, sépare Dieu et les êtres créés, car sa nature est incréée et initiale. La voie cataphatique aboutit ainsi à une impasse. Mais cette impasse fait tout de même surgir une connaissance adéquate à son objet, bien qu'elle soit négative. En ce sens, la voie apophatique permet d'affirmer de Dieu ce qu'il n'est pas. Elle est une connaissance bien réelle et non un agnosticisme larvé. Elle suppose d'ailleurs la connaissance positive, car la négation doit porter sur un contenu de pensée[55]. C'est dans le même ordre d'idées que P. Evdokimov renchérira : « La voie négative n'est pas une voie négatrice : négativité n'est pas négation. L'affirmation triomphe par la négation, seul remède à sa propre insuffisance qui oblige à se transcender »[56]. De plus, pour Grégoire de Nysse, cette démarche s'accompagne de la conscience d'un désir illimité qui pousse l'homme à se conformer intérieurement à la réalité transcendante en lui et à dépasser sans cesse toute expression en direction de la réalité signifiée. Au demeurant, la négation devient donc à la fois signe d'infirmité et de richesse pour l'esprit humain.

Pour sa part, Grégoire de Naziance, dont le thème des *ténèbres* influencera largement la mystique chrétienne, s'emploie à honorer la distinction claire à établir entre la contemplation de la Trinité d'une part et la vison simple de la substance même, (l'*ousia)* de Dieu d'autre part.

---

[55]Cf. Jean Van PARIJS, « Grégoire de Nysse, moine, théologien et évêque », in *Séminarium* XX(1969), p. 299 ; THOMAS D'AQUIN, *De Potentia* VII,5 : *Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione* » .

[56]P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Lyon, Mappus, 1967, p. 24.

Dans la perspective du mouvement de purification évoquée ci-dessus, les Pères grecs, militent en fonction d'un mouvement de retour vers Dieu quasiment différent sinon opposé à la simple contemplation de l'Un caractéristique du néo-platonisme. La remontée, par négations successives, débouche inséparablement sur l'inconnaissance et sur l'union. Ainsi, la conscience de l'incognoscibilité de la nature divine coïncide avec une expérience, une rencontre avec le Dieu personnel de la révélation. Dès lors l'apophatisme promu et mis en relief par les Pères grecs désigne cette attitude qui consiste à mettre l'esprit face à l'incompréhensibilité de Dieu, alors que dans la mystique naturelle du néo-platonisme, il s'apparenterait à une opération intellectuelle au sens d'une purification intérieure. Dans ce même ordre d'idées, l'apophatisme n'est pas non plus simplement la négation progressive de tous nos concepts de Dieu ; mais une contemplation qui aboutit nécessairement à la docte ignorance coïncide avec l'union, avec la déification[57].

Toutefois, la reprise de cette question de l'identité de la théologie négative dans la perspective philosophique apparaît fort complexe. Car, il est clair que traditionnellement, aucune théologie n'a revendiqué ce titre comme tel[58]. « Il s'agit plutôt d'une *« voie négative »* de la théologie qui vient faire nombre et s'articuler avec d'autres *« voies »* (ou méthodes) qui permettraient « *rationnellement »* de

[57]C.GEFFRE, *art.cit.*, p.144.

[58]À propos de Denys l'Aréopagite, considéré comme le « fondateur » de l'apophatisme chrétien, J-L. MARION souligne que : « À notre connaissance, Denys n'emploie rien qui puisse se traduire par « théologie négative ». S'il parle de « *théologies négatives* » au pluriel, il ne les sépare pas des « *théologies affirmatives* ». (*L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 236). Dans un récent article, Jean-Luc Marion affirme clairement : « Or, il se trouve aussi que la formule « théologie négative » souffre elle aussi d'une semblable indétermination. D'abord parce que, comme l'avoue A. de Solignac : « A vrai dire, Denys n'emploie qu'une seule fois la formule *théologie négative*, dans le titre du chapitre III de la *Théologie mystique* […]. Il faut surtout comprendre que le terme de θεολογια désigne toujours pour Denys les expressions utilisées par les Ecritures pour dire (ou pour ne pas dire) Dieu, à toute distance des concepts de la métaphysique. Ainsi, puisque même un grand savant préfère maintenir une approximation, plutôt que de rompre entièrement avec le thème supposé acquis de la théologie négative singulière, on ne s'étonnera pas que le tout-venant du commentarisme s'obstine à invoquer cette formule chez des auteurs qui, à notre connaissance, l'ignorent superbement ; car ni les Pères alexandrins et cappadociens, ni Irénée ou Augustin, ni Bernard, Bonaventure ou Thomas d'Aquin, qui pourtant recourent aux négations pour nommer Dieu et font de la théorie de cette apophase, n'emploient la formule de « théologie négative » […] ». Cf. J-L. MARION, « Au nom : comment ne pas parler de « théologie négative », in *Laval Théologique et Philosophique*, 55, 3, (1999), p. 340-341. Voir aussi : A. SOLIGNAC, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t.15, Paris, Beauchesne, 1990-1991, col. 513. Sur les rapports entre la théologie négative (apophase) et la théologie affirmative (cataphase), voir, D. CARABINE, « *Apophasis East and West* », *Recherches de théologie ancienne médiévale*, 55 (1988), p. 5-29. Voir aussi Denys l'Aréopagite, « La théologie mystique », dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, p.181-182.

connaître Dieu, de parler de lui et de remonter à lui […]. La voie négative de la théologie rationnelle est celle qui, mettant en cause la possibilité même d'un discours sur Dieu et la capacité du langage en matière de théologie, inscrit dans le discours rationnel, et dans le langage, l'incomplétude qui fait appel à l'expérience de la foi, et s'adosse au plus près de l'expérience mystique » souligne Louis Panier[59].

Historiquement, on estime que la théologie négative trouve ses racines vraisemblablement dans le corpus dionysien. C'est-à-dire à partir des écrits souvent attribués à Denys l'Aréopagite dont le nom est attesté dans le chapitre XVII des *Actes des Apôtres* (17, 32-34). Denys l'Aréopagite (le converti de Paul) a été identifié beaucoup plus tard, à tort, à Denis de Paris, le premier évêque de Paris. C'est d'ailleurs ce qui a contribué à donner au Moyen âge à ce corpus une aura importante, en particulier chez l'auteur qui systématisa philosophiquement les intuitions fondamentales de ce corpus : Scot Erigène qui le traduisit. En effet, Scot Erigène (810-876) est postérieur à Hilduin (775-840) qui identifia en 814 les deux Denis, et s'inscrit dans la renaissance carolingienne marquée par l'essor de la théologie négative. Scot Erigène, qui distingue explicitement une partie affirmative et une partie négative dans la théologie, a été influencé par Maxime le Confesseur, contemporain du corpus dionysien, le docteur byzantin de la déification de l'homme. Denys et Maxime le Confesseur s'inscrivent dans le courant de la christianisation du platonisme. En un certain sens donc, la théologie négative se présente comme une alternative platonicienne à la théologie positive dépendante en grande partie de l'aristotélicisme. Car, c'est dans la *Théologie Platonicienne* de Proclus, qui tente de concilier les deux théologies, aristotélicienne et platonicienne, que l'on retrouve systématiquement distinguées les trois voies : celle de l'analogie, celle de l'éminence et celle de la négation. En ce sens, Denys l'Aréopagite reprend cette triplicité, en accusant l'opposition entre la théologie symbolique et la théologie mystique. Ainsi, l'on peut déduire le fil conducteur qui conduit de Scot Erigène à Nicolas de Cues, en passant par Maître Eckhart jusqu'à Thomas d'Aquin. D'ailleurs, Denys a été introduit en orient principalement par Erigène. Et, les grands médiévaux, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure ont lu la version latine de Jean Scot avant de

[59]Louis Panier, « *Quelques notes sur la « théologie négative » - incidences sémiotiques*. Nouveaux Actes Sémiotiques [**en ligne**]. Prépublications, 2011 - 2012 : La négation, le négatif, la négativité II<http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=4253> (consulté le 07/02/2013).

lire celle de Sarazin. De fait, le débat poursuivi par ces maîtres de la Scolastique tourne autour de la *théologia* comme science qui intègre les trois (3) perspectives dionysiennes de la théologie : symbolique, apophatique et mystique. Au XXe siècle, la théologie négative a retenu, davantage que la théologie mystique, l'attention des philosophes comme Stanislas Breton, inspiré par le fameux « le négatif, ombre du superlatif »[60].

D'autre part, les traités de théologie mystique dans leurs variétés, de Syméon le Théologien à Jean Gerson, en passant par Hugues de Saint Victor, recourent de manière massive à la théologie négative. Cependant, leur but n'est pas de spéculer, mais d'introduire à la contemplation[61]. Dans cette perspective, il semble tout de même nécessaire d'établir une nuance entre théologie négative, apophatisme et *via negativa*[62]. En fait, l'apophatisme refuse le discours prédicatif à propos de Dieu et se veut un appel à la contemplation silencieuse ou au discours strictement religieux, celui de la prière ou de la liturgie. Il s'agit alors de développer une théologie mystique, c'est-à-dire des mystères dans lesquels la négation permet d'éviter une approche trop anthropomorphique du divin. La voie négative peut n'être qu'une voie d'accès à Dieu parmi tant d'autres. Une voie qui n'est pas nécessairement exclusive car elle peut être dépassée par une voie d'éminence où peut être accordée une légitimité à la voie positive. La question la plus importante alors est celle de la place et du rôle des négations par rapport aux affirmations et de savoir si ces négations doivent être à leur tour niées pour culminer dans l'apophatisme ou dans d'autres discours.

Toutefois, du point de vue philosophique, il reste que les sources de cette théologie négative demeurent évidemment dans le platonisme (cf. *Le Parménide*) et plus encore dans le néo-platonisme (Plotin, Damascius) qui ont servi d'appui aux

---

[60]Cf. Ysabel DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite : traduction et métamorphose.* Préface de Maurice DE GANDILLAC, Paris, Vrin, 2006.

[61]Ces informations nous sont fournies par Frédéric NEF, « Comment parler de théologie négative ? Quelques remarques », in *Klésis-Revue philosophique*, 17, (2010), p. 66.

[62]Voir à ce propos : Ysabel DE ANDIA, art « Théologie négative », in J.Y LACOSTE (Sous la dir.*), Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Cerf, 1998, p. 795-799 ; P. HADOT, art : « Théologie négative », dans *Encyclopédia Universalis*, Paris, 1990,C.22, p. 495.

grands maîtres de la mystique occidentale notamment le Pseudo-Denys ou Maître Eckart (1260-1357)[63].

Enfin outre ces sources philosophiques, c'est dans la tradition biblique (qui estime que la connaissance de l'essence divine est au-dessus des forces naturelles de l'homme) de la révélation du nom en Exode 3, 14[64], des oracles prophétiques, du discours johannique sur le *logos* et certains textes pauliniens que se sont abreuvés autant les philosophes que les théologiens et les grands mystiques de tout temps. C'est ici d'ailleurs que les historiens de la théologie négative reconnaissent le privilège unique et premier de la synthèse la plus importante réalisée par le Pseudo-Denys dans la christianisation du néoplatonisme. Car, il a procédé à une sorte de substitution d'une hénologie négative plotinienne à une théologie négative chrétienne.

Dès lors, en suivant le développement que propose F. Nault[65] dans la relecture de cette théologie négative à partir de la déconstruction chez Derrida[66], il y a lieu de relever que celle-ci a pour point de départ *l'Autre* du discours en tant que *tout autre.* Son inauguration procède d'une prise en compte de la radicalité de la transcendance de Dieu. Le geste apophatique consisterait alors à souligner l'inadéquation foncière de notre discours par rapport à ce que ce mot « Dieu » désigne et a à jouer dans cet écart. De l'inadéquation du discours humain par rapport au mystère de Dieu, la théologie négative tire la conséquence suivante : « seule une attribution négative (apophatique) peut prétendre approcher Dieu, nous préparer à une intuition

---

[63]Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maitre Eckart*, Paris, Vrin, 1960. Voir aussi P. GIRE, « Eléments de contribution à une réflexion sur la voie négative de Platon à maître Eckhart », in *Théophilyon*, t. X, 2 (2005), « *Le Christianisme et les cultures* », p. 385-399.

[64]Il est intéressant de noter qu'on retrouve souvent dans l'Ancien Testament une théologie du Dieu invisible qui semble ressortir à l'apophatisme. En effet, le juif appréhende Dieu comme le tout autre et considère les théophanies divines elles-mêmes comme des manifestations d'un Dieu qui ne se donne pas à voir. L'interdiction de toute figuration de Dieu procède de cette logique. Voir entre autres : Ex 20, 4 ; 34 ; Lv19,4 ; 26,1 ; Dt 4,15-20 ; 5,8 ; 27,15. Cf. François NAULT, « le discours de la doublure : Nietzsche et la théologie négative », in *Religiologiques*, 12, (1990), p. 273-294. Et à propos du secret de Dieu, voir X. Léon-Dufour, *Dictionnaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1988, col. 807.

[65]F. NAULT, « Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida », in *Laval Théologique et Philosophique*, 55, 3 (Oct 1999), p. 393-411.Url : http//id.erudit.org/iderudit/401252ar. Id., *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*, Paris-Montréal, Cerf-Médiaspaul, 2000.

[66]Voir par exemple tout le travail de J. DERRIDA autour du langage et de sa structuration en tant que instance discursif centré sur des motifs religieux et ses contributions à la problématique du langage de la théologie négative : J. DERRIDA, « Comment ne pas parler :dénégations », in *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1986 ; Id., *Sauf le nom*, Paris,Galilée, 1993 ; Id., *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967. ; Id., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

silencieuse de Dieu[67] ». C'est par le biais que cette stratégie que la théologie négative s'inscrit dans le registre discursif et écarte la tentation du silence, qu'elle risque une parole sur Dieu, un « dire Dieu » procédant par négations successives : « ni ceci, ni cela ». Ainsi l'apophatisme s'engage par là dans un mouvement de dénégation infinie, qui interdit d'interrompre le travail de la négativité[68].

Schématiquement, la première tentative d'une véritable « théologie négative » est attribuée à Denys l'Aréopagite dans son *Traité des noms divins*, ouvrage qui aura fortement influencé la pensée médiévale en général, et celle de saint Thomas d'Aquin en particulier. Le problème posé ici est justement celui de savoir comment parler de Dieu tout en restant cohérent. Autrement, quelles sont les conditions de possibilité d'un discours cohérent sur Dieu. Pour Denys, on ne peut prétendre parler de Dieu qu'en procédant par trois étapes ou trois moments. Ces trois voies d'approche du divin ou trois théologies sont liées entre elles : la théologie affirmative, la théologie négative et la théologie mystique. La première voie, affirmative ou positive, consiste à affirmer un certain nombre de connaissances que l'on a de Dieu à partir de sa création, en particulier "qu'il est". C'est le cataphatisme, à savoir ce que l'on peut dire de Dieu à partir de ses manifestations. Cette théologie affirmative ou connaissance cataphatique de Dieu se subdivise à son tour en trois sous-ensembles, selon le type d'affirmations sur Dieu (scripturaires, philosophiques, symboliques) dont il est question. Pour les affirmations issues de l'Ecriture (Dieu est divisé en trois personnes, il s'est incarné...), le Pseudo-Denys renvoie à son traité perdu des Esquisses théologiques. Il envisage également nombre de ces attributs bibliques dans les *Noms divins*. Quant aux affirmations de nature philosophique (Dieu est le Bien, l'Être, la Vie, la Sagesse...), Denys en a traitées dans les *Noms divins* et dans sa neuvième Lettre. Enfin, pour ce qui est des affirmations symboliques, par images (le sein de Dieu, sa colère, ses paroles qui sont comme du vin et du miel...), le Pseudo-Aréopagite les a étudiées dans sa *Lettre 9* ainsi que dans un traité perdu intitulé la Théologie *symbolique.*

---

[67] J. DERRIDA, « Comment ne pas parler : dénégations », dans *Psychè : inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 p. 536, cité par F. NAULT, « Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida », *Laval théologique et philosophique*, 55, 3 (1999). [consulté le 31/01/2013] .

[68]Pour approfondir la question, voir entre autres : M. CORBIN, « négation et transcendance dans l'œuvre de Denys », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 69, (1985), p. 41-47 ; E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. II, trad. H. HOMBOURG, Paris, Cerf, 1983 ; J. L. MARION, *Op.cit.*, p. 177-243 ; C. BRUAIRE, *Le Droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

La deuxième voie, dite négative, consiste à nier tout ce que l'on peut dire de Dieu, car il est toujours au-delà. C'est la connaissance apophatique de Dieu. Cet apophatisme rend compte de l'incapacité absolue de l'esprit humain de dire « ce qu'est Dieu », autrement dit son essence ou, comme préfère l'écrire Denys, sa suressence. Toute affirmation sur Dieu, de nature sensible ou intelligible, doit être niée. Toutefois ces négations elles-mêmes devront être à leur tour niées car la suressence divine est au-delà des affirmations et des négations.

La troisième voie, mystique ou superlative, réalise en quelque sorte la synthèse des deux précédentes. Elle montre en effet que les théologies positive et négative, bien que opposées, sont cependant nécessairement liées et dépassées par la théologie mystique. Après que les noms divins aient été affirmés (voie cataphatique) puis niés (voie apophatique), ils sont réaffirmés en une tout autre acception et un tout autre sens que ce qui peut être dit de n'importe quoi d'autre, un sens inconcevable à la raison humaine, car Dieu est un hyper-Bien, un hyper-Être, une hyper-Vie. On le voit, dans cette perspective, la négation finalement à renforcer l'affirmation. Cette voie superlative ou d'éminence consiste à dire que Dieu est tout ce qu'on a affirmé de lui, mais sur un mode éminent et ineffable. En somme, cette dernière voie insiste sur l'absolue transcendance de Dieu qui est « au-delà de tout » (expression que Denys reprend à Grégoire de Nazianze). Or, arrivé à ce stade de connaissance par l'inconnaissance de la *Ténèbre divine*, au-delà des perceptions sensibles et des opérations intellectuelles, se produit l'expérience mystique de l'extase, autrement dit la sortie de soi et l'union à Dieu dans le silence, ce que Denys appelle *hénôsis*. En conséquence, le raisonnement de ces trois voies correspondrait à ceci :

a) On attribuerait une qualité positive à Dieu : Bon, Tout-Puissant, Omniscient, etc. Cette première approche affirmative et positive reconnaît la validité de la démarche philosophique, le lien entre le domaine ontologique et le domaine logique. Les philosophes peuvent donc bien traiter de Dieu sans problème.

b) On procède par la négation de cette qualité, on refuse de l'attribuer à Dieu puisqu'il est le *Tout Autre*, irréductible à nos jugements humains : Dieu n'est pas bon comme l'homme est bon. Cette seconde approche négative accentue la

rupture entre le domaine ontologique et le domaine logique : C'est celui des mystiques.

c) Enfin, la troisième étape réconcilie en quelque sorte la voie positive et la voie négative en affirmant que notre connaissance de Dieu est analogique, c'est-à-dire adéquate et inadéquate au monde logique. Par exemple, la bonté de l'homme peut me donner une certaine idée de la bonté de Dieu, il y a adéquation entre ces deux bontés mais il ne s'agit que d'une idée imprécise puisque la bonté de Dieu dépasse celle de l'homme, c'est en effet l'inadéquation. Il faut par conséquent affirmer que Dieu est bon d'une tout autre manière que l'homme est bon ou encore, que la bonté de l'homme est un pâle reflet de la bonté de Dieu. Ce sont ces idées qu'il développe dans Le *Traité des noms divins* et *la Théologie mystique*.[69]

Dans la *Somme théologique*,[70] saint Thomas d'Aquin s'en inspirera fortement. En effet, par la relecture de Denys, il théorisera les trois « voies » de la connaissance de Dieu (positive, négative, éminence). Il développera une interprétation ontothéologique de Dieu reposant sur l'analyse profonde de la révélation du Nom dans Exode 3 (« Je suis celui qui suis) considéré comme affirmation de l'être. Dieu *est*, il est *l'être-même subsistant* (*Ipsum esse subsistens*), on ne peut donc pas, comme les néo-platoniciens, nier l'être de Dieu. Toutefois, la voie négative est intégrée dans le parcours théologique de l'aquinate qui propose une voie d'éminence qui pousse les attributs que nous donnons à Dieu au-delà de ce que nous pouvons en concevoir : Dieu est cela…et n'est pas cela…il est au-delà de cela. On connait donc *que* Dieu est, *an sit*, mais non ce qu'il est, *quid sit* [71], et la voie négative trouve là son opérativité[72]. Nommer Dieu justement, c'est le connaître comme inconnu, écarter de lui toutes les perfections au nom desquelles on peut le nier, et le viser au-delà du concept. Ce qui nous permet alors d'éviter tout malentendu sur la théologie négative. En fait, il faut la penser hors de toute négativité, c'est-à-dire loin de toute

[69]Denys PSEUDO-AREOPAGITE, *Noms divins*, in *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, 1943.

[70]THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q.4, art.3.

[71]Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, I, 14.

[72]Voir les analyses approfondies et fouillées sur la question par T.D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005 (particulièrement l'introduction, p.13-80).

réconciliation possible sur fond d'affirmation. C'est pourquoi, elle serait mieux nommée théologie d'éminence[73]. Denys affirme d'ailleurs « qu'il n'est ni possible de le penser, ni de le dire, ni de le contempler totalement en quelque manière, c'est pourquoi il est séparé de toutes les choses et plus qu'inconnu ('υπεραγνοστον: hyper inconnu)[74] ». En ce sens, la théologie négative marque en réalité une certaine frontière épistémologique qui nous rappelle et nous suggère que Dieu est au-delà de la connaissance et de l'inconnaissance, de l'affirmation et de la négation, il est au-delà de leur opposition même, parce qu'il « est au-dessus des étants et des non-étants[75] ». Il transcende le domaine de la métaphysique, parce qu'il est au-delà de l'étant et donne l'être à tout étant dans la création et sa providence.

[73] Voir par exemple, J-L. MARION, *De surcroit*, « au nom ou comment le taire », Paris, PUF, 2000, p. 155-196. Marion commente en fait la thèse dionysienne (mais aussi la réfutation de la théologie négative) dans la perspective de la voie de l'éminence. Car, on sait que Denys fait usage des trois théologies (affirmative, négative, éminente) comme autant de degrés d'une progression : nous affirmons de Dieu des perfections, nous les nions, car aucune ne lui convient, mais nous devons ensuite renvoyer l'affirmation comme la négation dos à dos, et reconnaître qu'il est infiniment au-delà de l'une et de l'autre.

[74] DENYS, *Noms divins*, I, 4 (PG 3, 592 D).

[75] DENYS, *Noms divins*, V, 1 (PG 3, 816 B).

En définitive, comme pour raisonner dans la perspective de T.D Humbrecht[76], disons que la théologie négative s'attache à désigner tout ce que l'on ne peut pas dire sur Dieu. Si Dieu est transcendant, il est au-delà de notre pensée, de nos concepts et de notre langage. Par conséquent, sous cette forme radicale, la théologie se déclare inapte à nommer Dieu de manière adéquate. Elle peut aller jusqu'à prendre acte d'une impossibilité d'atteindre quelque Dieu que ce soit : la négation est alors la signature d'une théologie sans Dieu. Sous cette forme modérée (philosophique ou théologie chrétienne), elle détermine les modalités qui corrigent la connaissance de Dieu, inconnu en son essence mais pas en son identité : tel Dieu, telle négation. Surgit alors la question de l'articulation et de l'extension respective de ce qui peut être affirmé et de ce qui doit être nié. On le verra alors, chez Maurice Blondel avec l'usage qu'il fait de l'expression de *l'Unique nécessaire* comme une dimension apophatique importante dans la perspective de la détermination du discours sur Dieu (nous y reviendrons d'une manière plus approfondie).

Néanmoins, comment s'instaure ou s'opère alors le discours de la négation dans la justification de l'existence de Dieu ? C'est ce que nous tenterons d'examiner dans cette sous-partie.

[76]T-D. HUMBRECHT (2005), *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas**Erreur ! Signet non défini.** d'Aquin*, Paris, Vrin, p. 9.

1.1.2. Théologie négative et problématique de l'argument ontologique

L'articulation qui consiste à relier «théologie négative» et «argument ontologique» n'a d'autre visée que de développer une certaine lecture qui est de mise dans la postmodernité, caractérisée en partie par le refus de Dieu ou pour le dire autrement par l'irruption de Dieu en philosophie alors que pendant longtemps celui-ci a semblé relever du domaine de la théologie.

En effet, il est clair que le propos du *Proslogion* de saint Anselme est de rechercher « un unique argument qui n'eût besoin que de lui seul pour se prouver et qui seul garantit que Dieu est vraiment, qu'il est le Bien suréminent, n'ayant besoin que de lui pour exister[77]». Ainsi, le *Quo majus cogitari non potest* ou *le Quo nihil maius cogitari possit*, c'est la compréhension de l'infini divin comme dépassement de toute limite de cognoscibilité. Autrement dit, l'argument unique de l'infini anselmien demeure vraiment partie prenante d'une théologie apophatique.

À partir d'une relecture suivie des textes du pseudo-Denys, Marion estime que la négation n'est pas l'ultime discours, le dernier mot sur Dieu. La fonction de l'apophase consistant en ceci qu'il s'agit de dissoudre les idoles, autrement dit les faux dieux; faire de la négation un dernier mot ou une dernière méthode, ce serait *« l'idolâtrer elle-même »*[78]. Dans ce sens, il est à remarquer aussi que le propos de Denys consiste à opérer une substitution de la louange à la prédication[79]. Et dans ces conditions, le discours apophatique a pour but de sauvegarder la distance de Dieu : Dieu est essentiellement l'immaîtrisable ; prétendre ou croire le maîtriser par le langage c'est le rater, c'est n'étreindre qu'une idole. Ainsi Marion se voit-il obliger d'étendre toute cette critique au discours métaphysique sur Dieu en insinuant donc

[77]Michel CORBIN, *Saint Anselme*, Paris, Vrin, 2004, p. 45.
[78]Jean.-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 186.
[79]*Ibidem*, p.190.

que le Dieu des métaphysiciens serait alors une idole conceptuelle, et la notion métaphysique d'être la dernière idole barrant l'accès au vrai Dieu. D'où, comme le souligne si bien B. Sève, « Ainsi se comprend le paradoxal titre *Dieu sans l'être*, qui ne signifie pas que « Dieu n'existe pas », mais veut libérer « Dieu » de la question de l'Être. Les seuls noms de Dieu échappant à la dégradation idolâtrique seraient ceux qui interdisent la maitrise et qui réinsèrent l'esprit dans le mouvement d'ascèse : le nom d'infini, ou encore la formule anselmienne *ens quo majus cogitari nequit*, l'être tel que je ne peux penser plus grand que lui, l'être tel que je sais qu'il est toujours plus grand que ce que je peux en penser. Au delà de l'affirmation et des négations, il y a ce que la tradition appelle « la voie de l'éminence » respectant la distance de Dieu en même temps que le sens qu'il a à parler de lui[80] » .

Toutefois, les perfections attribuées à Dieu atteignent-elles celui-ci en vérité ou bien doivent – elles être dépassées ? C'est ici le lieu de relire les liens qui puissent y avoir entre ces présupposés sur l'existence de Dieu et la manière dont la question de Dieu s'articule dans la perspective de l'ontothéologie.

1.2. L'argument ontologique dans la perspective de l'ontothéologie

L'histoire de la philosophie montre que très tôt, les philosophes se sont intéressés à la question du divin. En effet Platon, l'un des pères fondateurs de la métaphysique, a forgé le terme *théologia* pour désigner le discours spécifiquement philosophique sur Dieu. La *philosophie première* d'Aristote a elle aussi un double visage : *théologique*, sous forme d'une réflexion sur l'Etant premier qui est le fondement de tout ce qui est ; *ontologique*, comme réflexion sur l'être en tant qu'être et l'universalité de ses attributions. Bref, pour les philosophes comme pour les théologiens, la raison qui va vers Dieu parcourt les chemins de l'analogie. En ce sens, une preuve ou une affirmation strictement nécessaire de Dieu est impossible ;

[80]Bernard SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 2010, p. 132.

elle devrait être administrée d'une manière univoque, sans aucun respect pour sa « différence »[81].

En partant de ce constat[82], Heidegger s'est demandé si la liaison que, dès son origine grecque, les philosophes ont établie entre la question de l'être et celle de Dieu ne définissait pas la structure fondamentale de la métaphysique comme telle. Tout se passe en effet comme si les interrogations sur l'être en tant que être et la généralité des ses attributions et sur l'Etant suprême, fondement de tout ce qui est, étaient absolument indissociables. Pour désigner cette structure fondamentale, Heidegger se sert du terme, d'origine kantienne, *d'onto-théo-logie,* tout en lui donnant un sens beaucoup plus large que dans la *Dialectique transcendantale* de Kant. Si en effet, la complémentarité de la théologie et de l'ontologie n'est pas propre à Aristote, mais caractérise le projet métaphysique comme tel, on peut alors parler avec Heidegger d'une *constitution onto-théo-logique* de la métaphysique[83]. Se pose alors la question de savoir comment Dieu est compris au sein de ce dispositif, c'est-à-dire celle de savoir « comment le dieu entre dans la philosophie ». Heidegger affirme alors que le Dieu de l'onto-théo-logie, qu'il identifie avec la *causa sui*, n'est pas le même que celui de la conscience religieuse. Cette détermination sera cruciale dans la nuance qui apparaitra entre lui et Kant dans l'usage du concept d'ontothéologie. C'est ce qu'expriment ces phrases, souvent usitées hors contexte, et devenues si célèbres dans le corpus de la métaphysique moderne : « À un tel Dieu, l'homme ne peut ni adresser des prières, ni offrir des sacrifices. Devant la *causa sui*, l'homme ne peut pas tomber à genoux plein de respect, ni faire de la musique et danser en sa présence[84] ». En effet, le Dieu de l'onto-théologie semble être sans valeur religieuse, et de plus sans consistance philosophique. Puisque l'onto-théologie ne constitue pas un type de

[81]Cf. Paul GILBERT, « Prouver Dieu et espérer en lui», in *Nouvelle Revue Théologique*, 118, 5 (1996), p.705.

[82]Au-delà de l'abondante littérature autour de l'histoire de l'ontothéologie, nous renvoyons à deux articles importants : Olivier BOULNOIS, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », in *Le Philosophoire*, 3, 9 (2006), p. 27-55. (article publié pour la première fois dans *Heidegger e i medievali, Revue Quaestio*, n°1, Brepols, 2001, p. 379-406) ; Id., « Dire ou tuer ? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendence », in *Revue Philosophique de Louvain.* t. 99, n°3 (2001), p. 358-384. Voir aussi, Michel GOURINAT, « La querelle de l'ontothéologie. L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », *Cahiers de recherches médiévales* en ligne, mis [En ligne] le 04 février 2008, consulté le 11 octobre 2012.

[83]Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention philosophique de la religion.* T.1 *: Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2002, p. 37.

[84] M. HEIDEGGER, *Identité et Différence*, in *Questions* I et II, Paris, Gallimard, 1968, p. 70.

théologie, mais bien une caractérisation de la métaphysique eu égard à sa double façon d'interroger l'étant, alors Heidegger critiquera fortement la théologie traditionnelle qui, en se présentant comme « ontothéologie », aurait finalement pensé et posé Dieu comme un étant parmi les étants, comme l'étant suprême, *summum ens*. Heidegger souligne la nécessité pour la théologie, de repenser Dieu à l'horizon de la redécouverte du sens de l'être dans sa différence avec les étants, c'est-à-dire à partir de la « différence ontologique »[85]. On sait que cette position a suscité d'énormes débats philosophiques, d'autant plus que sa critique de l'onto-théo-logie[86] a coïncidé avec sa critique de l'histoire de la métaphysique occidentale, mais aussi théologique, car sa thèse radicale de la *différence ontologique* a constitué, pour ainsi dire, une provocation pour la réflexion des théologiens sur la transcendance de Dieu[87].

Par ailleurs, s'appuyant sur ses maîtres, en particulier Husserl et Heidegger, tout en s'opposant à eux, E. Lévinas manifeste clairement l'identité de la philosophie qui ne dépend plus de l'ontologie[88]. La philosophie première n'est plus métaphysique

---

[85] Notons que c'est dans l'introduction ajoutée à la conférence *Was ist Metaphysik* ? que Heidegger a employé pour la première fois, dans une *publication*, le terme « onto-théologie ». Ce texte donne suite aux développements que la thèse reçut au cours des années 1940 dans le cadre des travaux menés sur Nietzsche et Hegel. Le texte *Die onto-theo-logische Versfassung der Metaphysik* de 1957 reprendra quelques années plus tard ces développements en tentant de penser à partir d'une telle structure l'entrée du Dieu chrétien dans la philosophie d'origine grecque.

[86]Il est intéressant de relever, au passage, que la graphie du mot ontothéologie chez Kant diffère de celle de Heidegger qui lui préfère faire usage soit de « onto-théologie » soit de « onto-théo-logie». Cf. M. HEIDEGGER, « Die onto-theologische Verfassung der metaphysik », dans *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957 (trad. fr. « Identité et Différence », in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968). L'article de François JARAN est intéressant à ce propos, car il dresse, en annexe, un tableau de l'ensemble des occurrences des termes « onto-théologie » et « onto-théologique » dans le *corpus* heideggerien. Voir F. JARAN, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale », in *Philosophie*, 91(2006), p. 62 ; J-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie, Paris*, Vrin, 2005, p. 45-82. Voir aussi le dossier complet sur « Saint Thomas et l'onto-théologie », in Revue *Thomiste 95*, 1(1995).

[87]Cf. *Heidegger et la question de Dieu*. Recueil préparé sous la direction de R. KEARNEY et S. O'LEARY (préface de Jean-Yves Lacoste) Paris, Grasset, 1980. Voir aussi, P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1988.

[88]En réalité, dans la philosophie classique, le mot *ontologie* (relativement récent puisque datant du XVII^{è} siècle) correspond à ce que Aristote appelait philosophie première, c'est-à-dire, la science de l'être en tant que être par rapport à la philosophie seconde qui, elle, s'intéressait à l'être dans ses manifestations. L'ontologie renvoie donc à cette étude de catégories les plus générales de l'existence. On y trouvera comme consignées des considérations sur l'existence, sur l'essence, la substance, le temps etc. Avec l'apparition de la métaphysique, l'ontologie désignera la métaphysique, la science première, universelle distinguée d'une science particulière comme la théologie. Cette distinction deviendra classique avec Christian WOLFF (1679-1754) notamment son ouvrage *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata, quo omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francfurt et leipzig, 1736 ; Voir aussi J Clauberg qui en aurait parlé avant lui : J. CLAUBERG, *Metaphysica*, chap. I § 2. où le mot *ontologia* vient en parallèle avec *metaphysica*, ainsi

pour lui, mais *éthique*[89] comme au temps de Spinoza. Ainsi, procédant par un style questionnant, Lévinas s'interroge à propos : « a-t-on pris l'être pour Dieu ? (comme le pense Heidegger) ou Dieu pour l'être ? (on n'a pas réduit l'être, mais plutôt Dieu, l'inverse donc de Heidegger) ; Dieu n'est-il pas l'être de l'autre ? Penser Dieu comme fondement de tous les étants, en le posant pour l'être autre, est-ce mal penser de l'être ou est-ce mal penser de Dieu ? Dieu n'est-il pas au-delà de l'être ? ». On comprend dès lors qu'au primat de l'ontologie, Lévinas oppose la thèse du primat de l'éthique, qu'il considère comme la véritable philosophie première. Avec lui, nous avons à penser sur le plan éthique, plan de la relation sur lequel « la transcendance de Dieu ne peut ni se dire ni se penser, en termes de l'être, élément de la philosophie derrière lequel la philosophie ne voit que nuit [90]», car pour Lévinas, Dieu est « nuit ». Cette thèse a pour but ultime et explicite d' « entendre un Dieu non contaminé par l'être »[91] . Autrement, non seulement contaminé par l'être de l'ontothéologie critiquée par Heidegger, mais aussi l'être que celui-ci a déterminé dans sa différence avec l'étant. On retrouve clairement établie ici, dans le raisonnement lévinassien, la voie négative telle que l'avait postulée Denys. Cette voie qui, par le recours ou mieux le secours de l'analogie, est celle aussi du thomisme. Dès lors, l'optique heideggerienne ne sera pas privilégiée ici, d'autant plus que nous n'avons aucune raison de souscrire à cette perspective de la « différence ontologique ». Car, la critique qu'intente Heidegger à l'ontothéologie ne peut se comprendre que dans la perspective philosophique ouverte par l'ontologie. Ce que souligne si bien Géry Prouvost : « À mon sens, la lecture que fait Heidegger de la métaphysique occidentale et le procès qu'il intente à l'ontothéologie est de façon unilatérale, et

---

qu'avec *ontosophia*), et elle sera reprise par Kant. Aujourd'hui, cette distinction ne semble pas opérationnelle. Ainsi, à partir de l'ontologie, a surgi le terme *ontothéologie* et à sa suite la *différence ontologique*. L'ontothéologie (*ontos*=étant ; *théos*=dieu ; *logos*= science) est chez Kant, le projet de connaître l'existence de l'être infini (Dieu) par les simples concepts sans recourir à aucune expérience ; Heidegger reprendra ce mot, (en en modifiant l'écriture d'ontothéologie en onto-théologie) en vue d'articuler à la fois un discours sur l'être en tant que être et un discours sur Dieu comme fondement du tout de l'être. Il en résulte alors une double insuffisance. D'une part, le Dieu de la religion n'est plus qu'un simple concept rationnel, d'autre part l'être, le tout de l'être se confond avec l'Être suprême. Tandis que la *différence ontologique*, elle, fait appel à l'analyse existentiale du Dasein. Le Dasein ayant la caractéristique d'appartenir à la fois à la région ontique et à la région ontologique. Il a la primauté sur tout autre étant : il est ontologique et doit être interrogé dans son être.

[89] Voir par exemple, E. LEVINAS, *Ethique comme philosophie première*, préfacé et annoté par J. ROLLAND, Paris, Payot et Rivages, « Petite Bibliothèque », 1998, Id. , *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

[90] E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 125.

[91] E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. x.

donc déficiente, imposée par Duns Scot, Suarez et Wolff. Certes, Heidegger a voulu surmonter cette tradition qu'il critique sous la figure de l'ontothéologie, mais il l'a confondue avec l'ensemble de la métaphysique, les autres traditions, particulièrement thomistes lui étant restées comme étrangères […] Dans une telle perspective, il est clair que la constitution ontothéologique de la métaphysique, dans sa façon double et une, d'être à la fois *ontologique* et *théologique* , conduira à soumettre Dieu au concept d'étant et à la représentation conceptuelle[92] ».

En conséquence, dans le cadre du travail qui est le nôtre, nous voulons rester dans la perspective kantienne, en ce sens qu'elle s'inscrit dans l'élucidation de l'irruption du Dieu de la théologie en philosophie notamment dans le cadre très précis de l'examen des preuves de l'existence de Dieu, et particulièrement dans l'examen de la preuve dite ontologique. Une précision s'impose cependant avant de poursuivre, à propos de cet argument ontologique. C'est sans doute Kant qui, le premier, ramène les essais de démonstration de l'existence de Dieu à des arguments ou preuves ontologiques (*ontologischen Beweise*[93]), bien que visant plus immédiatement Descartes ou Leibniz[94]. Il distingue deux autres types d'arguments: « l'argument cosmologique, qui part de la contingence du monde pour s'élever à une cause nécessaire et enfin l'argument « physico-théologique », qui part de l'ordre de l'univers ou du monde pour s'élever à une cause d'ordre transcendantale. Au terme de cette description, Kant déclare qu' « il n'y a et qu'il ne peut y avoir d'autres preuves [95] », enfermant dans ces trois genres tous les essais entrepris avant lui dans ce domaine. Il ramènera alors les arguments « cosmologique » et « physico-théologique » à des preuves de type « ontologique ». Dans cette perspective donc, le concept d'ontothéologie que Kant utilise, pour la première fois dans la *Critique de la raison pure* (A 632 / B 660 : Dialectique transcendantale, II, III, 7) a bien une longue histoire avant lui.

---

[92] G. PROUVOST, *Saint Thomas et les thomismes,* Paris, Cerf, 1996, p. 63. Id., « Apophatisme et ontothéologie » in *Revue Thomiste,* 1, (1995), p. 67-84.

[93] E. KANT, *Critique de la raison pure*, 4è section.

[94] *Ibid.,* 3e section.

[95] *Ibid.,* sections 4-6.

Par ailleurs, dans son ouvrage retraçant l'histoire de l'ontothéologie à l'époque moderne, D. Henrich[96] montre que la problématique de l'ontothéologie à l'époque moderne se situe entre *la refondation de l'ontothéologie*, qui eût lieu avec la reprise de l'argument ontologique par Descartes et les cartésiens (parmi lesquels Malebranche et Spinoza), et continuée par le néo-platonisme anglais de Cambridge et l'école de Leibniz (More, Cudworth, « précurseurs de Leibniz », Wolff, Baumgarten et Mendelssohn), et *la critique de l'ontothéologie* qui s'appuie principalement sur les objections adressées à l'argument ontologique par les philosophes du XVIIe siècle (Gassendi, Huetius, Herminier et Parker) et ceux du XVIIIe siècle (Hume, Warenfels, Jacquelot) et « les revues françaises », Mosheim, Rüdiger, Crusius, Bering, chez qui on trouve l'exemple des *cent thalers* repris, comme tel, par le philosophe de Königsberg) et qui culmine chez Kant. D. Henrich a le mérite, non seulement d'avoir analysé toutes les positions de ces auteurs, reconstruisant ainsi l'histoire de l'argument ontologique à l'époque moderne (l'étude se poursuit jusqu' à Hegel, Schelling et Ch. H. Weisse, avec lequel l'ontothéologie trouverait son achèvement), mais aussi d'avoir esquissé les tenants et les aboutissants d'une telle problématique[97]. Dès lors, la reprise de l'argument ontologique par Descartes aurait, sans nul doute, permis de distinguer au moins deux aspects de la preuve ontologique.

De fait, sous sa forme première, l'argument ontologique partirait de l'idée *a priori* de l'être suprême. L'auteur, en l'occurrence saint Anselme, en donnera dans le *Proslogion* une formulation devenue classique : l'insensé, dans son raisonnement, comprend aussi ce que veut dire, et donc a présent à l'esprit, la signification de Dieu comme ce « dont on ne peut concevoir de plus grand » (*aliquid quo nihil majus cogitari potest*). Cependant, ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand ne peut être dans notre esprit *(intellectus*) seul, sinon nous pourrions penser à quelque chose de plus grand, c'est-à-dire à quelque chose qui ne soit pas seulement dans notre esprit

[96]Cf. D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Mohr, Tübingen, 1960, 2è éd. 1967, (Le chapitre. II est consacré à Kant : « kants Kritik der Ontotheologie »). Voir : X. TILLIETTE, « L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », in *Archives de Philosophie*, 25, (1962), p. 128-149. R. Payot s'en inspirera d'ailleurs. Cf. G. PAYOT, « L'argument ontologique et l'introduction à la métaphysique », in *Archives de Philosophie*, 39, (1976), p. 227-268. Id., *L'Intuition ontologique et introduction à la métaphysique*, Paris, Vrin, 1986.

[97] Voir, GIOVANNI FERRETTI, *Ontologie et théologie chez Kant. Relire Kant après Heidegger et Lévinas*, traduit de l'italien par P.C DE LA PACHEVIE, Paris, Cerf, « Philosophie et théologie », 2001, p. 138-186.

mais aussi dans la réalité, tombant ainsi dans une contradiction. Par conséquent, Dieu, ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand, existe sans aucun doute et dans l'esprit et dans la réalité[98].

Ensuite, sous cette seconde forme, mais toujours *a priori*, l'argument ontologique se développe, en revanche, à partir de *l'idée d'un être nécessaire*. Descartes en aurait été l'initiateur et l'auteur, quand bien même dans ses écrits, cette seconde formulation s'entrecroise encore avec la première. Suivant cette nomenclature, l'argument est déjà présent dans la *Cinquième Méditation*, thématisée et défendue par Descartes dans ses fameuses « Réponses aux objections de Caterus ». En témoigne d'ailleurs cette citation dans laquelle, après avoir soutenu que, sans les préjugés dus à la sensibilité, rien ne serait connu plus facilement que Dieu, Descartes en arrive à cette certitude : « Car n'y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seule l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe ». Dans cette réponse à Caeterus, Descartes soulignait que sa preuve s'appuie sur une conception claire et distincte de la « nécessité » de Dieu au sens où l'existence appartient à l'essence même de Dieu, de la même façon qu'à l'essence d'un triangle appartient que la somme de ses trois angles soit égale à deux droits.

Quant au débat autour de la validité (et de la non validité) de ces deux formes de l'argument ontologique (la preuve par l'*ens perfectissimum*, reprise de saint Anselme, et la preuve par l'*ens necessarium, «causa sui»)* Henrich, qui les considère comme deux preuves différentes, distingue et évalue trois types d'objections ou critiques qui seraient apparues au cours de l'histoire de ce débat : 1. L'objection « logique » ; 2. L'objection « empiriste » ; 3. L'objection « critique ». La première consiste à relever qu'il n'est pas possible de passer directement du plan de la pensée

[98] ANSELME DE CANTORBERY, *Proslogion*, II, trad. M. CORBIN, Paris, Cerf, 1986, p. 247. Dans cette perspective, G. Ferretti fait remarquer : « comment saint Anselme, en fin dialecticien, réduit à une contradiction la négation de l'existence du concept de *id quo majus cogitari nequit*. Cette négation conduit, en effet, à la contradiction d'avoir un concept qui se traduise dans des langages différents, soit *id quo majus cogitari nequit*, soit *id quo majus cogitari potest* », G. FERRETTI, *Op. Cit.*, p. 141, note 1.

d'une chose au plan de l'être, puisque tous deux sont distincts, ce serait en quelque sorte l'objection requise par Gaunilon et saint Thomas contre saint Anselme.

La seconde objection, empiriste, affirme que l'existence d'une chose ne peut être considérée comme une propriété de l'essence de la chose ; cette existence étant la "position" de la chose que seule l'expérience peut donner. Ainsi, parmi les propriétés du concept d'être suprême, on peut inclure l'existence de Dieu. Si tel est le cas, la prétendue preuve ontologique ne serait qu'une pure et simple tautologie. Kant a sans doute fait sienne cette objection empiriste (*CRP*, p. 425-431/A 597-602; B 625-630).

La troisième objection qui constitue, pour ainsi dire, la clef de voûte de l'argumentation critique de Kant, est donc la seule qui ait une valeur réelle. Cette objection critique soutient que nous ne pouvons connaître *a priori* la nature de l'être nécessaire, et déterminer s'il s'agit de l'être suprême, de Dieu. La simple affirmation de l'être nécessaire, à laquelle veut mener la preuve cosmologique, pourrait se référer non pas à Dieu mais à la simple matière ou au monde. Dès lors, la preuve ontologique qui part de l'être suprême ne réussit pas à associer la nécessité de l'existence, tandis que la preuve cosmologique qui, au moyen de la solution des antinomies cosmologiques, parvient à l'être nécessaire ne réussit pas à y inclure la perfection suprême. Dans les deux cas, l'existence de Dieu n'est pas démontrée. En conséquence, l'objection critique prend appui sur notre impossibilité de déterminer *a priori* la nature de l'être nécessaire, auquel notre esprit s'élève à partir d'une série de données contingentes. Ainsi, cet aperçu sommaire sur la distinction des deux modalités de la preuve ontologique, et les trois objections qui lui sont adressées selon Heinrich, peuvent désormais nous permettre de revenir à Kant pour mieux comprendre son articulation entre ontothéologie et argument ontologique. D'ores et déjà, nous faisons remarquer que l'onto-théo-logie au sens strict (celui de Heidegger) ne se confond nullement avec l'ontothéologie au sens kantien, celle qui achève la théologie transcendantale : « Or puisque toutes les preuves purement spéculatives aboutissent à une seule preuve de Dieu, la preuve ontologique, la théologie transcendantale, même si elle a une dimension cosmothéologique […], est fondamentalement une *ontothéologie* » (*CRP*, A 816/ B 844). Comme, on peut le constater, Kant fait alors de l'ontothéologie la vérité inéluctable de la métaphysique, désignant par là son couronnement par un idéal transcendantal, la preuve ontologique

étant alors ce qui prétend achever l'unité systématique de l'ontologie. Essayons de voir cela dans les détails.

Dans *La Critique de la raison pure*, en faisant usage pour la première fois du mot *ontothéologie*, Kant ne part pas du concept de métaphysique. En revanche, son projet et son enjeu philosophiques consistent à définir une espèce particulière de théologie suivant le modèle de Wolff, très courant à l'époque. Dès lors, l'usage que Kant fait du terme s'insère dans ce débat qu'il a mené depuis sa période « précritique »[99] avec les tentatives de démontrer l'existence de Dieu à partir de principes spéculatifs de la raison. Cherchant à classifier les différents types de théologies suivant la manière dont ces théologies s'emploient à démontrer l'existence de Dieu, Kant définit *l'ontothéologie* comme cette théologie rationnelle transcendantale qui croit connaître l'existence de l'être originaire par « simples concepts, sans recours à l'expérience, preuve dont il a démontré l'impossibilité plus tôt » (Cf. A 592 / B620). De ce point de vue, le concept kantien *d'ontothéologie* est donc lié à ce que l'on appelle couramment « argument ontologique » et qui caractérise certaines preuves de l'existence de Dieu au nombre desquelles figurent celles de Descartes. La définition la plus claire qu'il en donne est la suivante :

> Si j'entends par théologie la connaissance de l'être originaire, cette connaissance provient ou bien de la simple raison (*théologia rationalis*) ou bien de la révélation (*revelata*). Or, la première, ou bien conçoit simplement son objet par la raison pure, par l'intermédiaire de concepts purement transcendantaux (*ens originarium, realissimum, ens entium*), et elle s'appelle théologie *transcendantale*, ou bien elle le conçoit à l'aide d'un concept qu' elle tire de la nature (de notre âme), en y voyant la suprême intelligence, et elle devrait alors s'appeler la théologie *naturelle* […] La théologie transcendantale, ou bien pense dériver l'existence de l'être originaire à partir d'une expérience en général (sans déterminer quoi que ce soit de plus précis sur le monde auquel elle appartient), et elle s'appelle *cosmothéologie* ; ou bien elle croit connaître son existence par de simples concepts, sans l'aide complémentaire de la moindre expérience, et elle s'appelle *ontothéologie*[100].

[99]Voir par exemple, E. KANT, *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, in E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, vol. I ; Id. , *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance*, 1980, vol. I.

[100]E. KANT, *Critique de la Raison Pure*, II, 3, 7(A 631 / B 659), Traduction et présentation par Alain Renaud, Paris, G-F Garnier Flammarion, 2001, p. 553.

L'ontothéologie chez Kant, désigne donc la forme de théologie qui prétend connaître l'existence de Dieu au moyen des seuls concepts, sans recourir un seul instant à l'expérience. Par ailleurs, il est clair que « Kant pose la question sur l'ontothéologie au sein de la théologie rationnelle qui constitue, avec la psychologie et la cosmologie, les trois parties de la métaphysique spéciale. Kant fait ainsi sienne l'architechtonique wolffienne dissociant la *metaphysica specialis (theologia, psychologia, cosmologia*) et *l'ontologia.*[101] Ainsi, le théologien transcendantal, qui peut être nommé un déiste, admet alors que nous pouvons connaître en tout cas par la simple raison l'existence d'un premier étant, mais que le concept que nous obtenons est simplement transcendantal : il le conçoit comme un étant qui a toute réalité, mais il ne sera jamais capable de le déterminer plus avant. Sous le nom de Dieu, il « se représente simplement » une cause du monde, et non un libre créateur. Dès lors, on peut avec O. Boulnois schématiser cette conception : « une ontothéologie est pour Kant une théorie de Dieu obtenue par la raison pure, avec des concepts transcendantaux purs, qui impliquent son existence, comme *ens realissimum*. Dit plus brièvement encore : l'ontothéologie est une théorie de l'étant où l'étant permet ce que Kant appelle « une preuve ontologique[102] ».

Or, d'où procède Kant pour critiquer les « preuves traditionnelles de l'existence de Dieu » ? L'on sait que dans sa période précritique, notamment dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Kant a admis l'alternative de fonder l'existence d'un Etre transcendant. Mais cet Être n'est posé justement qu'en termes de *possibilité :* « Toute la possibilité des choses, écrit-il, est considérée comme dérivée, et celle qui contient en soi toute la réalité est seule regardée comme originaire […]. Ce qui fait toute la diversité des choses, ce n'est qu'une manière diverse de limiter le concept de la réalité suprême qui est leur substratum commun » (*CRP*, Idéal de la Raison pure, 2è section). On retrouve ainsi dans ce que Kant nomme *L'Idéal de la raison pure*, le Dieu de Leibniz, origine d'un monde où toutes les monades solidaires coexistent en leur diversité, d'un monde dont

[101]G. PROUVOST, « Apophatisme et ontologie », in Saint Thomas et l'onto-théologie, Actes du Colloque tenu à l'Institut Catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994, *Revue Thomiste*, 1, (1995), p. 71.

[102]Olivier BOULNOIS, « Quand commence l'ontothéologie », in *Revue Thomiste*,1, (1995), p. 90. En réalité, ce numéro est entièrement consacré à la problématique du lien essentiel entre saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie.

la compréhension ne peut être atteinte qu'à partir d'un principe unique qui soit la raison de sa détermination totale, aussi bien que le Dieu de Spinoza, Être de tous les êtres par rapport auquel toute détermination apparait comme négation.

Dans la partie plus substantiellement théologique de la « Dialectique transcendantale », qui se situe au troisième chapitre du second livre (L'idéal de la raison pure), Kant introduit une distinction radicale entre « Idée » et « Idéal » de la raison. En effet, remarque Kant, l'objet qui est l'idéal de la raison et réside simplement en elle, porte les noms « d'être originaire (*ens originarium*)», « d'être suprême (*ens summum*)», « d'être des êtres (*ens entium*) »[103]. Cet ensemble d'attributs, comme on peut le voir, contribue à la détermination du concept déiste de Dieu, vers lequel la théologie transcendantale peut nous conduire. Après avoir ainsi décliné ces attributs de *l'ens realissimum*, Kant conclut :

> Le concept d'un tel être est celui de Dieu conçu dans un sens transcendantal, et ainsi l'idéal de la raison pure est l'objet d'une théologie transcendantale. (*CPR*, p. 419).

Parmi les précisions qui suivent cette identification de l'idéal transcendantal de la raison à l'idée déiste de Dieu, la plus importante est indubitablement celle par laquelle Kant exclut le droit (au moyen d'arguments rationnels valides) « d'hypostasier et de réaliser » l'idéal de la raison, dit autrement de le comprendre d'emblée comme une « chose séparée », existant de façon réelle ou objective; et de conclure immédiatement à l'affirmation de l'existence de Dieu.

Dès lors, selon Kant, la question des preuves de l'existence de Dieu naît, d'une part, du pressant besoin qu'a la raison de régresser du contingent au nécessaire et, d'autre part, de la difficulté de déterminer un être qui soit capable de qualifier ou de nous faire connaître la nature de l'être absolument nécessaire. De ce point de vue, Kant admet que le concept d'être souverain, qui contient en soi toute perfection (un être doué de réalité suprême), semble le plus adéquate pour qualifier la nature de l'être nécessaire. Mais les arguments théoriques (selon Kant, les preuves

[103]Cf. F. ALQUIE, *La Critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 104-114.

traditionnelles de l'existence de Dieu) qui soutiennent cette thèse, s'ils apparaissent simples, naturels et conformes au sens commun le plus vulgaire, ne satisfont pas à la rigueur scientifico-spéculative. Car, il se peut, note Kant, qu'un être limité, ou plutôt des êtres limités soient considérés comme absolument nécessaires. Dès lors, la coïncidence entre l'être nécessaire et l'être souverain semble théoriquement incertaine. Donc, seule une motivation pratique pourrait dépasser cette indécision spéculative.

Or, […] des philosophes parmi les plus grands ont reconnu l'excellence de l'argument. Maurice Blondel assume avec ferveur, note P. Gilbert, sa forme globalement cartésienne détermine par l'idée de perfection : l'idée de parfait « pour nous, moins une vue, qu'une vie. Elle ne résulte pas d'une spéculation; elle est liée à tout le mouvement de la pensée et de l'action. Elle n'est pas un abstrait, mais un acte, qui fait agir. Elle n'est pas un idéal dont on prétendrait extraire le réel, mais le réel dans lequel on trouve un idéal (*Action*, p. 348)[104] ».

[104]P. GILBERT, *Le Proslogion de saint Anselme : silence de Dieu et joie de l'homme*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1990, « Analecta gregoriana », 257, p. 52.

Conclusion

En somme, si dans sa reprise de l'argumentation classique, Blondel se réfère à Kant, s'il lui semble tributaire, principalement, en ce qui concerne les trois preuves qu'il retient, et qui selon Kant, sont les seules à devoir l'être. Néanmoins, cette référence n'a rien de contraignant, car le traitement blondélien est très libre et personnel. R. Virgoulay souligne d'ailleurs qu' « il se sépare de Kant ou même s'oppose à lui d'une manière générale en ce qu'il relativise mais n'invalide pas la pensée métaphysique et plus particulièrement en ce qu'il ne rejette pas l'argument ontologique[105] ». Ainsi, avant d'aborder concrètement la situation de notre auteur eu égard au problème que nous traitons, il nous semble urgent sinon indispensable de donner un aperçu historique de l'argument ontologique. Cet aperçu nous permettra non seulement d'évoquer, mais d'éclairer les fondations, l'évolution des débats et critiques pour pouvoir situer enfin, la relecture que Blondel opère.

[105]R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel, 1893. Relecture pour un centenaire*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 109.

CHAPITRE DEUXIÈME

✵

L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE : Perspectives historiques.

« En toute rigueur et si l'on va, sous les mots, jusqu'au fond des états d'âme inclus dans la pensée, le pur athéisme est une impossibilité et un non-sens ». M. BLONDEL, *La Pensée*.t.I. *Excursus* 30.

Introduction

L'argument ontologique[106] (selon la consécration kantienne) ou la preuve de l'existence de Dieu, dont l'élaboration et la formulation reviennent à saint Anselme de Cantorbéry[107], apparaît au XIe siècle, en plein cœur du Moyen Âge, dans un contexte historique largement dominé par la question des rapports unissant et ou opposant les idées de foi et de raison. De fait, l'argument surgit dans un cadre spécifique dans lequel la philosophie semble être assujettie à la théologie : *Philosophia ancilla theologiae* selon la formule fameuse souvent attribuée à Pierre

[106]Outre l'article fouillé du *Dictionnaire Catholique de Théologie*, A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN (eds.), Paris, Létouzey et Ané (cf. art. de J. Bainvel), nous explorerons l'étude de l'argument ontologique à partir de : ANSELME DE CANTORBERY, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry. Monologion, Proslogion*, tome 1, Introduction, traduction et notes par M. CORBIN, Paris, Cerf, 1986 ; Anselme de Cantorbéry, *Proslogion. Allocution sur l'existence de Dieu suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, traduction, préface et notes par B. PAUTRAT, Paris, GF-Flammarion, 1993 ; K. BARTH, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, préface de M. CORBIN, traduction française de J. CORREZE, Genève, Labor et Fides, 1985 ; L. GIRARD, *L'argument ontologique chez Saint Anselme et Hegel*, Amsterdam, Rodopi bv Editions, 2009 ; J. VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971 ; J. MOREAU, *Pour ou contre l'insensé. Essai sur la preuve anselmienne*, Paris, Vrin, 1967; B. SEVE, La question philosophique de l'existence de Dieu, Paris, PUF, 1994 (2002, 2è éd.) ; E. SCRIBANO, *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, traduit de l'italien par C. BARONE, Paris, Seuil, 2002 [1994].

[107] Saint Anselme, moine bénédictin, Evêque de Cantorbéry et Primat d'Angleterre, naquit à Aoste en 1033/34 et mourut le 21 avril 1109. Sa vie nous est connue par son biographe (disciple et moine) Eadmer qui lui a consacré deux ouvrages : *Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuarensis* (d'allure hagiographique) et *Historia novarum in Anglia* (plus proprement historique). Entré à l'abbaye du Bec (en Normandie) à l'âge de 27 ans, il en devient Prieur en 1063 et Abbé en 1078. Consacré archevêque de Cantorbéry en 1093, il dut défendre la papauté, mais connaîtra aussi l'exil lors des querelles d'investitures qui opposèrent la Couronne à l'Eglise. Il est canonisé en 1494 et déclaré Docteur de l'Eglise en 1720. Outre ses nombreux écrits, traités et correspondances, retenons tout simplement ses œuvres majeures : *Monologion, Proslogion, Le De veritate, le De casu diaboli, le De grammatico, le Cur deus homo, sur la Trinité et la procession de l'Esprit-Saint.*

Damien[108] (1007-1072). Cet argument a joui d'une aura importante dans l'histoire de la philosophie, mieux encore de la métaphysique occidentale surtout parce que les idées véhiculées « sont formulées à une époque où [...] les rapports entre la foi et la raison inquiétaient les théologiens. Il y a, d'abord, celle qui dit qu'il n'est pas primordial de comprendre pour croire, dans la mesure où la foi est elle-même en quête d'une intelligence (*fides quaerens intellectum*). Mais il y a ensuite l'idée complémentaire qui affirme qu'il faut comprendre pour croire rapportant en quelque sorte la problématique augustinienne (*crede ut intelligas, et intellige ut credas*) à des structures dialectiques qui cherchent à corriger la tendance de l'époque qui voulait, tantôt porter tout à la foi en accordant à l'Écriture un caractère absolu, et tantôt porter tout à la raison en fondant l'Écriture par les moyens de la raison » comme le constate L. Couloubaritsis[109].

Rejeté très tôt par le moine Gaunilon, quasiment éclipsé au XIIe siècle (où il n'est pratiquement pas cité encore moins utilisé), repris par la *scolastique*[110], contesté par saint Thomas d'Aquin, renouvelé en quelque sorte par Descartes et remis en cause par Kant, il reste que l'argument est devenu aussi le « symbole de la théologie

[108] PIERRE DAMIEN (1007-1072) fut évêque d'Ostie et cardinal en 1057. Il est farouchement opposé à l'usage de la philosophie dans l'interprétation des Ecritures, et impose au chrétien de ne faire usage du raisonnement philosophique que pour servir la théologie. Pour une étude approfondie de l'histoire de cette formule à lui attribuée, voir entre autres : P. DAMIEN, *Lettre sur la toute-puissance divine*. Introduction. Texte critique, traduction et notes par André Cantin, Paris, Cerf, 1972, *SC* 191, p.250-264 ; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, t. I., Paris, Aubier, 1959, p. 74-94 ; E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines à la fin du XV^e^siècle*, Paris, Flammarion, Payot, 1986[2], p. 256 ; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*. t. II. *La pensée chrétienne des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, Flammarion, 1956, p.72, n° 22. Néanmoins, pour Baberlion, Plotin serait le premier philosophe à affirmer que « la philosophie est la servante de la théologie ». Il note que le sens originaire est : « l'esclavage de la sagesse » que la tradition théologique transcrira en « servante de la théologie » (*De Congressu eruditionis gratia*, § 79, dans : *Œuvres*, par R. ARNALDEZ, Cl. MONDESERT et J. POUILLOUX, vol. 16, p. 159.). Cf. Stéphane-Marie BARBELLION, *Les Preuves de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin*, Paris , Cerf, 1999, p. 47, n.1

[109]Voir L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998, p. 987-994. Cf. *Foi et raison. Fides et Ratio. Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean-Paul II aux évêques de l'Eglise Catholique sur les rapports entre la foi et la raison*, Paris, Tequi, 1998. Intéressante est alors la relecture philosophique et sociologique qu'en fait A. DE LIBERA, *Foi et Raison. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003.

[110]On sait que saint Bonaventure, Henri de Gand, Alexandre de Hales se sont prononcés en faveur de l'argument, et que les positions de Albert le Grand, Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham et Gerson plaident en défaveur de celui-ci.

rationnelle[111] » d'autant plus que saint Anselme fut moins soucieux de *prouver* que de *comprendre* et de déployer l'intelligence de la foi.

Aussi, dans un opuscule destiné à éclairer la différence de perception entre théologie naturelle, théologie rationnelle et théologie révélée (cf. rapports *théisme, déisme et athéisme*) quant aux attributs liés à l'existence de Dieu , P. Clavier[112] formule une sorte de mise en garde :

> L'union sacrée du fidéisme et de l'agnosticisme bénéficie d'un patronage prestigieux. Son discours officiel peut invoquer de nombreuses autorités : *Tacite affirmait déjà que la piété envers les dieux était une affaire de croyance plutôt que de savoir. Saint Augustin a fort bien montré que Dieu est mieux connu quand il n'est pas connu (Deus melius scitur nesciendo). Depuis Pascal, il n'est plus possible d'envisager des preuves de l'existence de Dieu. Le Dieu des croyants n'est pas celui des philosophes et des savants (*sous-entendu : seul le premier compte, le second est un imposteur*). Dieu sensible au cœur, non à la raison. Il faut parier* etc. Ou bien : *Désormais, nous savons avec Kant que l'existence de Dieu ne relève pas d'un savoir théorique, mais d'un postulat pratique*, ou encore *: Kierkegaard nous a appris que la question de l'existence de Dieu était une des plus ridicules qui soient, et que seule une attitude existentielle comme « le saut de la foi » pouvait en décider. Et Karl Barth nous rappelle que l'existence de Dieu créateur n'est pas une vérité universelle à connaître préalablement et à conquérir par nos propres forces : c'est au contraire une vérité révélée.*

C'est que, historiquement, les preuves de l'existence de Dieu peuvent se fonder, soit sur des faits empiriques, donc observables, soit sur le pur raisonnement. Dans le premier cas, on parlerait alors de théologie naturelle, dans le second cas, de théologie analytique. Les arguments de la théologie naturelle procéderont tous d'un même modèle, suivant un cheminement qui consisterait à partir du mobile à l'immobile, du contingent au nécessaire, de l'imparfait au parfait, du relatif à l'absolu, du changeant à l'immuable etc. P. Odifreddi estime que ces arguments se fondent sur un unique principe (patho) logique : un refus de l'infini, et plus précisément, de la régression à l'infini. Mais à partir du moment où philosophie et mathématique s'accordent à accepter l'infinitude, de tels arguments perdent leur valeur probante. Ce

---

[111]Voir F. TREMOLIERES, « Proslogion, Anselme de Cantorbéry », *Encyclopédia Universalis* [en ligne], consulté le 17 mai 2013.URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/proslogion.

[112]P. CLAVIER, *Qu'est-ce-que la théologie naturelle*, Paris, Vrin, 2004, p. 10. Voir surtout le schéma kantien. E. KANT, *Critique de la raison pure. Logique transcendantale. Dialectique transcendantale*, II, III, 7.

qui semble supposer que tous les prédicats humains sont, en quelque sorte, fondamentalement marqués de finitude. Néanmoins, cela est aussi important dans la mesure où, note B. Sève, « ces questions n'ont évidemment de sens que si l'on admet l'existence de Dieu ; elles n'ont de sens proprement philosophique que si l'on admet cette existence pour des raisons philosophiques[113] ».

On comprend dès lors l'intuition de saint Anselme lorsqu'entrevoyant que les arguments de la théologie naturelle n'avaient qu'une portée limitée, il se tourna (en quelque sorte) vers une sorte de théologie analytique, cherchant obstinément une preuve spéciale de l'existence de Dieu, un argument unique ayant la logique pour seule base, et qui n'aurait besoin d'aucune autre justification que lui-même. En conséquence, en 1077, il découvrit, à sa grande satisfaction, la preuve dite *ontologique* par laquelle il définissait Dieu « comme l'être tel qu'on ne puisse en penser un plus grand » (*Aliquid quo nihil maius cogitari possit*). S'il y en avait plusieurs, alors, on pourrait en penser un plus grand que chacun, celui qui les comprendrait tous. S'il n'existait pas, on pourrait en penser un plus grand qui existerait. Donc Dieu existe et est unique. Ce sera alors le nerf du raisonnement tel qu'il figure bien dans les trois chapitres du *Proslogion* qui traitent de cette question (Cf. *Proslogion*, II-IV).

Aussi, avant d'examiner en profondeur les relectures qu'en fait Blondel dans ses œuvres philosophiques, nous voudrions avant tout évoquer les grandes étapes de l'histoire de cet argument pour en indiquer les principaux moments, les principales lignes de force de sa réception et de son interprétation, mais aussi et surtout son influence dans la philosophie contemporaine. Les débats, les paralogismes et les apories seront tout simplement évoqués. Car, le projet qui nous anime est moins d'en relater toute l'histoire que de voir dans quelle mesure cet argument influence M. Blondel et quelle relecture il en fait dans *L'Action*. Il s'agira donc pour nous d'évoquer d'abord la genèse ou les origines de l'argument ontologique, ensuite, nous exposerons les majeures réfutations classiques. Enfin, nous verrons dans quelles circonstances Maurice Blondel s'en approprie dans ses œuvres et comment il en élabore la relecture.

[113] B. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Op.cit. p.155.

2.1. Cadre et contexte historique

La plupart des études consacrées à l'histoire de la preuve ontologique dénote une multiplicité d'interprétations souvent contradictoires entre philosophes, théologiens et historiens (partisans ou opposants). En effet, alors que les philosophes et les théologiens restent divisés sinon opposés sur la nature et la valeur de l'argument (serait-il : théologique, philosophique ou mystique ?), les historiens restent encore aujourd'hui divisés sur le sens précis et la portée exacte que lui conférait saint Anselme.

D'ailleurs, nombreux sont les interprètes qui se sont évertués à en chercher l'origine bien avant saint Anselme chez Parménide, Plotin, Platon ou chez saint Augustin voir même chez Cicéron, mais sans aboutir à des résultats convaincants (quand bien même leur influence fût évidente dans la philosophie d'Anselme). D'aucuns ont prétendu que le stoïcien Zénon de Kitium en serait un inspirateur pré chrétien ; ou encore que la formule *Id quo maius nihil cogitari potest* serait un emprunt au philosophe païen Sénèque qui, dans ses *Naturales quaestiones* décrit Dieu comme « magnitudo qua nihil maius cogitari potest »[114]. Néanmoins, on est plutôt porté à penser que cette idée demeure bien une invention originale de saint Anselme à qui J. Moreau attribue le « mérite d'avoir trouvé cette formule »[115]. Quel en est substantiellement le contenu ?

Sans doute, faudrait-il souligner qu'au Moyen Âge, et même dans l'Antiquité, il circule vraisemblablement des preuves de l'existence de Dieu. Celles-ci sont

[114] SENEQUE, *Naturales quaestionis*, livre I, préface 13, 17sqq. Selon Beckher cité par le *Southern*, cet ouvrage de Sénèque faisait partie de la bibliothèque du monastère du Bec-Hellouin et S. Anselme l'aurait vraisemblablement lu (Cf. BECKHER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, p. 2002, n°104, n. 226 cité dans Southern, *Anselm and his biography*, Cambridge Unversity Press, 1963. Ainsi, l'allemand K.-D. NOTHDRUFT, *Studen zum Einfluss Seneca sauf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden, 1963, p. 129-195 a récemment montré qu'aucun autre texte, soit de saint Augustin, soit de Cicéron n'est aussi proche de la formule d'Anselme que celui de Sénèque. Cette référence nous est fournie par F. VAN STEENBERGHEN, « Pour ou contre l'insensé ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 90 (1968), p. 274, n.6.

[115] J. MOREAU, *Op. cit.* p.12.

généralement classées sous deux registres et ramenées souvent à deux méthodes ou deux voies : l'une est appelée *via eminentia*, l'autre, *via ascitatis*. De la sorte, la première consiste à partir des traces d'existence qui se rencontrent dans le monde pour en conclure à l'existence absolue. Ce qu'on pourrait désigner par une méthode semi-empirique ; l'autre voie suggère de partir de l'essence même de Dieu pour conclure à son existence : ce serait alors une méthode rationnelle et c'est celle que saint Anselme aura à privilégier dans le *Proslogion.* Or, sa démarche part inéluctablement du *Monologion.* Comment ?

En effet, dans son premier opuscule qu'il nomme, à juste titre, *Monologion. Exemplum meditandi de ratione fidei* (Exemple de médiation sur la rationalité de la foi), l'exposé des diverses[116] preuves de l'existence de Dieu semble émaner d'un procédé platonicien inférant l'existence de toute chose en rapport à l'existence d'un Bien suprême ou suréminent, d'une Grandeur suréminente. Cela explique l'usage fréquent qu'Anselme ne cesse de faire de l'expression *summa* pour qualifier mieux pour signifier le caractère suréminent de Dieu « par une sorte d'induction transcendante du monde à Dieu, de la créature à son créateur, des perfections et des biens finis et incomplets de ce monde, à la perfection infinie qui en est le fondement et la source » remarque A. Koyré[117]. Or, aux dires de saint Anselme lui-même dans son prologue au *Proslogion*, ces preuves rationnelles du *Monologion* apparaissaient trop nombreuses et complexes pour le satisfaire. Aussi fut-il amené à rechercher un *unum argumentum* qui n' aurait besoin que de lui seul pour se prouver et qui seul garantit que Dieu est vraiment, qu'il est le bien suréminent, n'ayant besoin de rien d'autre, dont tous ont besoin, pour être. Notons au passage que cette démarche articulant méditation, contemplation et prière est une interpellation à l'adresse de l'insensé :« qui a dit dans son cœur : Dieu n'est pas. » (Ps13, 1 ; 52,10), mais aussi et surtout une réponse tranchée aux objections de Gaunilon. D'où, la rédaction de ce

[116]Les commentateurs des chap. I-IV du *Monologion* restent souvent divisés quant au nombre des preuves contenues dans cet opuscule. A titre illustratif, E. Gilson estime qu'il y en a trois. Cf. E. GILSON, *La Philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris, Payot, 1947, 2è éd., p. 243-245 ; S. Vanni Rovighi comme M. Vignaux en comptent quatre (Cf. S.V. Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milan, Fratelli Bocca, 1949, p. 64-78 ; M. VIGNAUX, « Structure et sens du *Monologion* », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31 (1947), p.199. A. Koyré comme J. Vuillemin en relèvent une cinquième. Cf. A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923, p. 37 ; J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 33).

[117] A. KOYRE, *Op. cit.*, p. 119.

second opuscule appelé *Proslogion, seu Alloquium de Dei existentia.* La démarche anselmienne, et même sa méthode révèlent une évolution dialectique importante, car nous passons d'un soliloque méditant sur la raison de la foi à une allocution sur la foi à la recherche de l'intelligence (*Fides quaerens intellectum*). Ainsi, « Dans cette perspective, souligne K. Trego, il apparaît clairement que la formulation de l'argument dans le second traité d'Anselme ne mettait pas en œuvre une seconde voie d'accès à Dieu, mais offrirait une présentation différente d'une même démarche. On constate ainsi que l'argument mis en place dans le *Proslogion* comme ce qu'on comprend par le nom de Dieu met bien en pratique la nouvelle façon d'envisager Dieu qui s'esquissait dans le *Monologion* [118] ». On comprend dès lors que dans le *Monologion*, saint Anselme établit l'existence de Dieu à partir d'une analyse serrée de ce qui est absolument Un, puis de l'Un et du multiple, et enfin des degrés différenciant les choses, tandis que dans le second il introduit la célèbre preuve de l'existence de Dieu devenue classique selon la nouvelle dénomination de « preuve ou argument ontologique » depuis sa réfutation par Kant.

Voilà pourquoi, pour mener à bien son projet dans le *Proslogion*, il sépare les éléments constitutifs du binôme Bien-Grandeur (héritage platonicien, plotinien et surtout augustinien)[119] contenus dans son premier argument. Il maintient sa réflexion sur la notion de *Grandeur*. Car, la notion de grandeur étant plus claire, il peut y appliquer la raison (dialectique) aussi loin que possible pour fonder l'intelligence de la foi. Si l'intention de sa démarche n'est pas nouvelle (Déjà saint Augustin expliquait l'existence de Dieu à partir du procédé de l'illumination de l'âme), en revanche le procédé apparaît nouveau dans la mesure où il met en œuvre une preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Autrement dit, ce qui est nouveau, c'est que saint Anselme applique la preuve à Dieu lui-même, par l'usage d'un argument *a priori*. Cet argument se présente de la manière suivante : Dieu est défini par cette affirmation comme : *credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit* (Nous croyons que Tu es tel qu'aucun être plus grand que Toi ne peut être pensé) de sorte qu'il est logiquement paradoxale et contradictoire que l'insensé dise dans son cœur :

---

[118] K. TREGO, *L'Essence de la liberté : la refondation de l'éthique dans l'œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Vrin, 2010, Coll. « Etudes médiévales » 95, p. 64.

[119] Nous paraphrasons L. COULOUBARITSIS, *Op. cit.*

« il n’y a pas Dieu ou plus trivialement que Dieu n’existe pas. En réalité, selon saint Anselme, si l’insensé a la capacité intellectuelle de ne pas admettre l’existence de Dieu, c’est qu’il a, au moins une idée de ce qu’il conteste. Il a, inévitablement, une conception de ce que signifie Dieu, c’est-à-dire, un être suprême, qui est tel qu’on ne peut en concevoir d'autre. Donc l’athée comprend, sinon doit vraisemblablement, comprendre la signification de Dieu, du moins dans sa pensée. Or, s’il y a pensée (intelligence), cela n’exclut pas l’existence réelle de Dieu. Cela d’autant plus que le concept de Dieu, approfondi par l’intelligence, permet d’appréhender quelque chose de plus grand, c’est-à-dire l’Absolu. En niant l’existence de Dieu, l’insensé, aux yeux de saint Anselme, ne discernerait pas ce paradoxe, et donc l’inconséquence logique de sa proposition. En définitive, pour assumer sa définition comme « tel qu’on ne puisse penser plus grand que lui », Dieu doit assurément exister non seulement dans l’intelligence (*in intellectu*), à titre de concept, mais aussi dans le réel (*in re*). En d’autres termes, il est possible suivant saint Anselme de dire que Dieu n’existe pas (niveau spéculatif), mais il est carrément impossible de le penser (niveau pratique).

2.1.1. Présentation sommaire de l’argument dans le *Proslogion*

Bien loin la prétention de vouloir reproduire le texte intégral tel qu'il est élaboré dans les chapitres II à IV du *Proslogion*, relatifs à la justification de l'existence de Dieu, nous voudrions tout simplement en présenter la structure. Mais avant tout, il nous semble important de reproduire les grandes lignes du chapitre II :

> *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo : non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu ; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit ; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re : quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo maius cogitari*

non potest, est quo maius cogitari potest : sed certe hoc esse non potest. Existit procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

Aussi, Seigneur, Toi qui donnes l'intelligence de la foi, donnes-moi, autant que Tu le trouves bon, de reconnaître que Tu es comme nous (le) croyons, et que Tu es ce que nous croyons. Nous croyons en effet que tu es quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé. Est-ce qu'une telle nature n'est pas parce que *l'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est pas?* Mais certainement ce même insensé, lorsqu'il entend cela même que je dis « quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé », reconnaît ce qu'il entend, et ce qu'il reconnaît est dans son intelligence, même s'il ne reconnaît pas que cela est. Car c'est une chose que la chose soit dans l'intelligence, une autre de reconnaître qu'elle est. Quand un peintre en effet pense d'avance ce qu'il va faire, il a bien dans l'intelligence ce qu'il n'a pas encore fait, mais il ne reconnaît pas encore que cela est. Au contraire, quand il l'a déjà peint, il a dans l'intelligence ce qu'il a déjà fait et reconnaît que cela est. Même l'insensé est donc convaincu que « quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé » est au moins dans l'intelligence : il le reconnaît quand il entend et tout ce qui est reconnu est dans l'intelligence. Mais certainement cela dont plus grand ne peut être pensé ne peut pas être dans la seule intelligence. En effet, s'il est au moins dans la seule intelligence, qu'il soit aussi dans la réalité peut être pensé, ce qui est plus grand. Alors, si cela dont plus grand ne peut être pensé est dans la seule intelligence, cela même dont plus grand ne peut être pensé est cela dont plus grand peut être pensé. Mais certainement ceci ne peut être. Quelque chose dont plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l'intelligence et dans la réalité[120] (*Proslogion. Chap. II.*).

Schématiquement donc, le raisonnement de saint Anselme consiste en ceci que l'idée de Dieu est incontestablement intrinsèque à la pensée de chaque être humain dès lors qu'on lui propose la formule *id quo maius nihil cogitari potest* ; De ce point de vue, elle est donc absolument présente à la pensée de l'athée et l'objet qu'elle désigne existe au moins dans sa pensée. Or, il est impossible que l'objet ainsi désigné n'existe que dans la pensée, car dans cette hypothèse, il ne serait pas *quo*

[120]ANSELME DE CANTORBERY, *Monologion, Proslogion,Op cit.*, p. 245-246.

maius cogitari nequit : on pourrait, en effet, concevoir un être plus grand, à savoir ce même objet existant aussi dans la pensée. Par conséquent, l'objet désigné par l'idée de Dieu existe aussi dans la réalité. C'est cette démonstration du chap. 2 qui se trouve prolongée dans les chapitres III et IV. C'est que l'être le plus grand possible ne peut être contingent ; Dieu est donc l'être nécessaire et, dès lors, on ne peut le penser comme n'étant pas. Or, puisqu'il en est ainsi, comment l'insensé peut-il « penser » (*dixit insipiens in corde suo*) que Dieu n'est pas ? En réalité, l'insensé le fait « d'une pensée purement verbale », qui porte cette fois sur le nom, la définition nominale, sans atteindre l'essence de la réalité désignée par le nom.

C'est dans cet ordre d'idées que l'argumentation de la présentation et la démonstration de l'argument ontologique se trouvent dans les chapitres II à IV du *Proslogion* dont les titres attribués par saint Anselme lui-même, suggèrent à la fois le plan et la méthode :

> *Que Dieu est vraiment (chap.2) ;*
> *Qu'il est impossible de penser qu'il ne soit pas (chap.3) ;*
> *Comment l'insensé a-t-il dit dans son cœur ce qu'on ne peut penser (chap. 4).*

Le chapitre 2 qui est, en quelque sorte, le nerf de cette démonstration, s'attèle à donner le « ton » de la démonstration en prouvant ce qu'on entend par « preuve » de l'existence de Dieu. Il pose le motif de notre croyance. Il s'agit de ce que nous croyons en entendant cette formule *: Aliquid quo maius cogitari possit*. Le troisième chapitre contient la démonstration de *l'impossibilité* de la *non existence* de Dieu, en d'autres termes, il soutient l'impossibilité de l'athéisme. Le quatrième chapitre, quant à lui, se consacre essentiellement à répondre à la question de savoir pourquoi l'insensé ne comprend pas l'impossibilité de la non-existence de Dieu. Autrement dit, il répond à la question de savoir pourquoi l'athée ne comprend pas ce qui est clairement démontré dans les deux premiers chapitres. L'unité de structure et la logique qui coordonnent la pensée de l'auteur amène M. Corbin à affirmer que les trois (3) chapitres forment bien un tout[121]. Il est intéressant de se demander d'où saint Anselme tire son inspiration (celle bien entendu qui consiste à *nommer* Dieu) car,

[121]M. CORBIN, *Op. cit.*, p. 245, note a.

comme le montre L. Girard[122], soit Anselme s'inspire des Écritures et nous avons alors affaire à un argument théologique, soit Anselme rapporte son expérience avec l'Absolu et le pose dans l'universel, ce qui serait alors un argument philosophique. Néanmoins, la plupart des commentateurs semblent d'accord quand ils citent Boèce ou saint Augustin, ou encore les Saintes Ecritures comme sources principales[123] ayant façonné l'esprit d'Anselme.

Toutefois, le chapitre I n'est pas à ignorer. Et pour cause. Il se présente à nous comme une véritable prière que l'auteur (dans son indigence) adresse à son Dieu au nom de chaque humain fut-il athée ou croyant. Pour J. Moreau, « l'interpellation du *Proslogion* nous prescrit tout d'abord le chemin pour parvenir à Dieu : *itinerarium mentis Deum (…) est* suivi aussitôt d'une méditation, qui se tourne en invocation[124] ». Mais, on peut aussi supposer qu'il s'agit également d'une allocution dans laquelle, non seulement il précise l'enjeu de son projet, mais qui est probablement aussi une réponse (anticipée) au débat entre philosophes et théologiens qui a souvent caractérisé le Moyen Âge :

> En effet, ce n'est pas pour croire que je cherche à comprendre : c'est pour comprendre, que je crois. Car, je crois également ceci : que je ne comprendrais pas si je n'avais pas cru[125]

C'est à ce titre, ce qui fait dire à K. Barth que « Anselme pense et prouve en priant — donc, non pas à partir de prémisses logiques —, mais en affirmant pratiquement l'existence de ce qu'il entreprend de penser et de prouver. On perdrait de vue l'essentiel même de la preuve, tel qu'elle apparaît dans *Prosl.3*, et on se méprendrait sur le sens de toute démonstration, si l'on ne prenait pas garde au fait qu'Anselme parle de Dieu en parlant à Dieu. La connaissance que la preuve veut

---

[122] L. GIRARD, *L'argument ontologique chez Saint Anselme et Hegel*, Amsterdam, Rodopi bv Editions, 2009, p. 20.

[123] On cite souvent : Boèce, *La consolation de la philosophie*, III, prose III et XI (où Dieu est désigné par le Souverain Bien) ; SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, VII, IV, 6 (où Dieu est incorruptible), Jean 15,13 et He 6,13. Références tirées de M. CORBIN, *op cit.*, p. 247.

[124] J. MOREAU, *op. cit.*, p. 9.

[125] ANSELME DE CANTORBERY, *op.cit.*, p. 40.

décrire et communiquer, c'est la connaissance propre à la foi, c'est-à-dire la connaissance de ce qui est cru à partir de ce qui est cru[126] ».

Ce cadre ainsi posé, saint Anselme peut alors, au deuxième chapitre présenter le célèbre argument que l'on a qualifié de preuve métaphysique de l'existence de Dieu. Cette démonstration est principalement orientée à l'explication du *nom* de Dieu : *Aliquid quo maius cogitari possit*, nom donné par la révélation. Dès lors, relève J. Vuillemin, on se trouve en présence d'une « preuve ramassée, suffisante à elle-même, étrangère aux enchaînements de longues suites de raisons […] une preuve presque divine en ce que l'argument rationnel copie les propriétés de Dieu lui-même, l'unicité et l'autonomie suffisante »[127]. Ainsi, l'argument présenté au deuxième chapitre repose sur deux présupposés. D'abord qu'il est impossible de penser quelque chose de plus grand que Dieu. Ensuite que « tout ce qui existe aussi dans la réalité est plus grand que ce qui n'existe que dans la pensée. »[128] Chacun de ces deux présupposés implique une vision qui considère toutes choses dans la *perspective de la grandeur.* Saint Anselme n'aboutit pas seulement à l'affirmation : « Dieu est vraiment », mais à l'impossibilité logique de la négation de l'existence de Dieu. On doit en conclure alors que Dieu est « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand » (*Proslogion*, chap. 2). Reprenant le Psaume 13, 1 qui stipule : « L'insensé dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu », Anselme déclare que cet insensé doit convenir, dans son intellect, « qu'il y a bien quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, puisqu'il comprend ce qu'il entend, et que tout ce qui est compris est aussi bien dans l'intellect que dans la réalité. Cette manière d'argumenter est beaucoup plus une preuve dialectique. Aussi, elle n'est pas à confondre avec celle « ontologique » de Descartes qui porte sur la nature de Dieu. Car, alors que saint Anselme fait beaucoup plus usage de Dieu en termes d'« Être infini », Descartes part plutôt d'un syllogisme en affirmant que Dieu possède toutes les perfections et que l'existence étant une perfection, alors Dieu existe. En réalité, c'est cette forme de raisonnement cartésien que Kant réfutera, et non concrètement celui d'Anselme. L'addition d'Anselme semble donc imparable et, selon lui, il y a

[126] K. BARTH, *op.cit.*, p.91.

[127] J. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 12.

[128] C. VIOLA, in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1998, p. 41.

inévitablement et nécessairement « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand qui est si véritablement qu'on ne peut même pas penser qu'il n'est pas ». De ce point de vue, les chapitres III et IV se donnent à lire comme des variations sur un même thème où Anselme démontre que les perfections qui constituent l'essence de Dieu sont évidemment meilleures si et seulement si Dieu existe que s'il n'existait pas. C'est ici que se dévoilent les deux mouvements propres à l'argument dans le *Proslogion.*

Car, dans un premier temps, « Anselme veut prouver l'existence de Dieu. Il la prouve en recourant bien évidemment à l'usage du nom de Dieu, de la compréhension de laquelle résulte que l'affirmation '*Dieu existe'* est nécessaire.

Dans un second moment, « Anselme veut prouver l'essence de Dieu (c'est-à-dire sa perfection et sa nature originale et unique ». De ce point de vue, l'argument devient le couronnement d'une longue série de recherches. Pour saint Anselme, démontrer que Dieu est *id quo maius cogitari possit* récapitule tous les efforts auxquels devait aboutir son raisonnement. Et, comme le note, A. Koyré : « Il nous semble que saint Anselme a bien trouvé la démonstration qu'il cherchait ; sa preuve remplit toutes les conditions qu'il s'était posé. Elle est *a priori*, autonome, se suffit à elle-même et ne s'appuie que sur une définition conceptuelle de Dieu. Elle porte directement contre l'insensé qui a osé nier l'existence de Dieu, et le confond d'autant mieux qu'elle est à sa portée, étant purement conceptuelle et ne présupposant pas une analyse métaphysique des profondeurs inaccessibles de l'essence divine […]. La preuve anselmienne n'est point faite pour convaincre l'insensé, elle ne le peut pas ; mais elle peut lui montrer l'insuffisance de sa critique, elle peut lui faire voir que ses critiques n'atteignent et ne touchent pas, ne peuvent pas ébranler la foi du croyant[129] ». Et, d'ajouter « cet argument n'a certainement jamais persuadé un incroyant, n'a jamais opéré une conversion, n'a jamais amené personne à croire en Dieu[130] ».

---

[129]A. KOYRE, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris : Editions Ernest Leroux, 1923, p. 204-205.

[130] *Ibidem*, p. 205.

Cependant, si la structure logique de l'argument semble tenir (théologiquement), en revanche le contenu du raisonnement placé au plan exclusivement philosophique sera sujet à des critiques ou des objections dans l'entourage même d'Anselme. Ainsi, celle de Gaunilon, dont nous voulons évoquer, trivialement, la portée.

2.1.2. L'objection de Gaunilon par la *reductio ad absurdum*

Comme on vient de le constater, le texte de saint Anselme s'articule autour d'un raisonnement qui s'appuie sur la relation intrinsèque entre intelligence et foi (non entre foi et savoir). Or, notre intelligence étant finie, la foi doit aller au-delà de quelque chose, de quelque lumière que seul Dieu, en tant qu'Être infini, peut procurer à l'être fini que nous sommes. Ce raisonnement semble aboutir à une division quadripartite du texte :

-Il pose l'existence d'un Être infini
-Il ne lui donne pas le nom de Dieu
-Il s'adresse à l'insensé
-la preuve ne se présente pas comme un dogme

En fait, saint Anselme, suivant une influence certaine de la conception aristotélicienne de l'être, distingue bien l'Être au sens formel (ou virtuel) et l'Être au sens actuel. Or, Aristote a clairement établi aussi qu'un objet peut exister en tant qu'objet de pensée, de représentation. On peut concevoir quelque chose sans qu'il soit nécessaire que cette chose existe. C'est le cas (exemple évoqué par saint Anselme lui-même au chap.2 du *Proslogion*) d'un artiste qui conçoit un tableau fait advenir la forme du tableau, le fait advenir à une existence actuelle. Mais en réalité, il n'y a aucun lien nécessaire entre le projet et le tableau. Or, pour saint Anselme, il y a (non pas entre les choses, les créatures) une nécessité intrinsèque entre la pensée d'un « Être fini et son Existence ». En réalité, c'est contre ce « lien nécessaire » que Gaunilon[131], dans son *Liber pro Insipiente,* portera son objection, (et d'une certaine

[131]C'est Gaunilon qui, le premier, a donné le nom de preuve (*probatio, probare*) au développement de *Proslogion II-IV* (*Pro insipiente,* I). Mais la notion était tout de même familière à saint Anselme : « Gaunilon objectait que l'on ne peut s'appuyer sur l'existence de quelque chose dans la pensée pour

manière, à sa suite, Thomas d'Aquin, Gassendi, voire Kant et même Kierkegaard). Voyons, concrètement comment fonctionne ce raisonnement.

Particulièrement intéressante est donc l'objection de Gaunilon, et cela pour deux raisons au moins. D'une part, parce que, paradoxalement, Gaunilon, moine de l'abbaye de Marmoutier (près de Tours), est homme d'église et contemporain de Saint Anselme. Dans son *Liber pro insipiente*,[132] il s'oppose au raisonnement anselmien (consistant à prouver l'existence de Dieu à partir de son idée ou de son essence) et s'inscrit en défenseur de l'insensé même s'il ne partage pas nécessairement le point de vue de celui-ci c'est-à-dire son athéisme. Gaunilon adopte, pour ainsi dire, la perspective d'une critique rationnelle tout en croyant, par d'autres raisons, à Dieu. Car, suivant le raisonnement adopté par le chapitre 2, celui qui est visé, c'est bien l'insensé du Psaume 13,1 ou 52,1 (cf. Rm 3,10-12) *qui a dit dans son cœur : il n'y a pas Dieu ou Dieu n'est pas*. Or, pour Anselme, l'énonciation ou l'évocation du *Nom* de Dieu[133] est une preuve suffisante pour affirmer et reconnaître son existence. Car il suffit de comprendre le concept Dieu pour poser l'existence nécessaire de son objet. L'insensé a donc dit en réalité : « l'Être qui ne peut pas ne pas exister n'existe pas », ce qui est évidemment contradictoire. En conséquence, c'est contre ce « raisonnement par l'absurde » que, par le truchement de Gaunilon, l'insensé va se défendre.

D'autre part, en lui répondant,[134] et bien plus en joignant, pour la publication du *Proslogion*, les objections de Gaunilon et ses réponses audit texte, saint Anselme semble avoir reconnu, non seulement la pertinence de ces objections, mais entériné le point de vue de ce dernier. L. Girard[135] se demande même si Gaunilon ne serait pas

---

conclure à l'existence hors de la pensée. En effet, exister comme objet de la pensée n'est pas jouir d'une véritable existence, c'est simplement être conçu. Or, on peut concevoir une quantité d'objets irréels, ou même impossibles, qui, bien qu'ils soient dans la pensée, n'ont certainement aucune existence hors de la pensée ».Voir E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1934, p. 246.

[132]Le titre de l'ouvrage de Gaunilon est révélateur de sa position par rapport à l'argument : « Quid ad haec respondeat quiddam pro insipiente » (Ce que Quelqu'un peut répondre au nom de l'insensé).

[133]Pour une analyse approfondie de cette approche du *nom* de Dieu dans le cadre de l'argument, voir ANSELME DE CANTORBERY, *Monologion*,*Proslogion*, p. 209-225.

[134] Cet opuscule a pour titre : « Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli » (Ce que peut répondre l'éditeur de ce livret). Cf. ANSELME, *Monologion*, *Proslogion*, p. 299-318.

[135]L. GIRARD, *L'Argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*, Amsterdam –Atlanta (GA), Rodopi, 1995, p. 305-307.

l'inventeur de l'argument dans la mesure où il a été le premier à avoir isolé et critiqué les trois chapitres qui seront désormais considérés comme l'exposition totale et centrale de l'argument anselmien jusqu'à ce jour.

De fait, le procédé d'objection de Gaunilon consiste à résumer l'argumentation de saint Anselme en le décomposant en deux temps. (Rappelons-le, saint Anselme définit Dieu comme *Aliquid quo nihil maius cogitari possit* ou *Id quo maius cogitari nequit* : Tel que rien de plus grand ne peut être pensé). Tout d'abord, le *quo maius cogitari nequit* est l'objet de notre entendement, il est donc dans l'intellect (*in intellectu*). Ensuite, si ce quelque chose est dans l'intellect, il s'ensuit nécessairement qu'il est aussi dans la réalité (*in re*). En réalité, il comprend Anselme de la manière suivante : Dieu est vraiment, *vere sit deus*, parce que rien de plus grand ne peut être pensé au-dessus de lui. Il tire en quelque sorte la légitimité de l'existence de Dieu de sa définition même. Puisque un être « tel que rien de plus grand ne peut être pensé » doit nécessairement exister à la fois dans l'intelligence et dans la réalité, alors « Gaunilon va examiner successivement ces deux points : 1° L'*esse in intellectu* de l'objet en question ; 2°La nécessité logique du passage de l'*esse in intellectu* à l'*esse in re*[136] ».

Premièrement, la présence de l'objet dans l'intellect est-elle garantie par la compréhension (ou la signification) des mots qui le désignent ? De plus, s'il suffit effectivement que dans la définition se trouve l'élément incomparable, et dans ce cas précis, il s'agit de la perfection et du *summum* dans la grandeur à être pensé, pourquoi cela ne fonctionnerait-il pas avec d'autres êtres ou d'autres objets ? Car, si un « être le plus parfait que l'on puisse penser » existe *nécessairement* alors une chose « la plus parfaite que l'on puisse penser » ne doit-elle pas de la même manière, *nécessairement* exister ? Gaunilon s'interroge si ce que l'on dit pour un être n'est pas logiquement applicable à ce que l'on dirait pour tout autre chose. Il se demande même si la perfection, comme critère de la plus haute perfection concevable, ne serait pas en définitive, le critère qui garantit l'existence et constituerait la preuve de l'existence d'une chose. En d'autres termes, une chose existe si cette chose est la

[136] J. MOREAU, *Pour ou contre l'insensé ? Essai sur la preuve anselmienne*, Paris, Vrin, 1967, p. 20.

plus parfaite chose possible concevable et pensable dans sa catégorie. Que l'on songe ici au raisonnement analogue de Kant dans sa fameuse histoire des *Cent thalers*. Mais, « Enfin, que ce quelque chose soit tel que, sitôt pensé, on ne peut que le percevoir d'un intellect certain de son indubitable existence, il faut me le prouver d'un argument hors de doute et non en me disant qu'il est déjà dans mon intellect[137]… », dit Gaunilon car, ajoute-t-il, je pourrais aussi croire à des choses fausses pourvu que je comprenne les mots utilisés par celui qui me les présente. « Un énoncé faux ne peut donc, à proprement parler, être un objet de mon entendement, *esse in intellectu*, même si j'en perçois la signification ». Rejetant alors cette approche idéaliste anselmienne, Gaunilon considère l'expression « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand » comme un objet confus qui, en réalité, n'est pas faux ou incertain, mais seulement une représentation de l'imagination.

Deuxièmement, y a-t-il nécessairement passage de l'intellect à la réalité ? Cette nécessité est mise en doute par Gaunilon qui illustre son propos par l'exemple paradigmatique de « l'île parfaite ou perdue ». Je suis, dit-il, capable de comprendre la description d'une île extraordinaire, en tout point supérieure aux autres terres, mais cela ne signifie pas pour autant que cette île existe dans la réalité. Affirmer la réalité d'un tel objet sans avoir démontré, au préalable, que sa supériorité est la propriété d'une chose qui existe vraiment serait offrir cette possibilité à n'importe quel énoncé faux ou incertain formulé dans l'intellect. Imaginons, dit Gaunilon, une île parfaite, si nous pensons *in intellectu* cette île parfaite, alors cette île, parce qu'elle est parfaite, existe aussi nécessairement. De ce fait, l'île la plus parfaite concevable existe en raison même de ce critère du *quo nihil maius cogitari possit*, tout comme l'être le plus parfait concevable existe en raison du même caractère *quo nihil maius cogitari possit*. La perfection entraîne ainsi la nécessaire existence de quoi que ce soit. Brillant raisonnement par l'absurde, on peut alors penser *in intellectu* n'importe quelle chose pourvu qu'on la pense « telle que rien de plus grand ne peut être pensé ». Ensuite cette chose acquiert l'existence, une existence nécessaire en raison même de sa perfection. Ainsi, toute chose ou tout être qui a la particularité d'être le plus parfait concevable dans sa catégorie est une chose ou un être qui existe

[137]GAUNILON in Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, *op. cit.* , p. 78.

nécessairement[138]. En tout état de cause, Gaunilon opère une distinction radicale entre l'intelligible (présence dans l'entendement d'un objet dont l'essence est connue) et pensable (signification appréhendée par la pensée). Puisqu'il défend l'insensé, alors l'athéisme est pensable d'autant plus qu'il est pensable bien qu'il soit faux, car le faux n'est pas impensable, il est seulement inintelligible, c'est-à- dire qu'il ne peut être appréhendé par l'entendement. En ce sens, Gaunilon ne contredit pas la démarche d'Anselme, mais il en démontre les limites ou les faiblesses. « Pour lui, la pensée d'Anselme implique qu'on parle sur ce dont on ne peut justement *pas* parler : c'est l'antinomie de l'indicible[139] ».

Or, cela ne va pas sans susciter la réaction de saint Anselme qui répondra à Gaunilon dans son fameux *Liber apologeticus.*

2.1.3. La réplique d'Anselme aux objections de Gaunilon

Dans sa réponse à Gaunilon, Anselme ne se considère pas comme battu, mais plutôt incompris et caricaturé. Aussi va-t-il dénoncer vigoureusement, comme l'a bien vu Karl Barth, l'invalidité logique de l'île perdue, la transposition ontologique qu'elle présuppose dans l'écoute de « Tel que plus grand ne se puisse penser », la réduction qui s'ensuit pour la notion de vérité, devenue l'adéquation, la simple exactitude de la représentation[140]. Le *Liber apologeticus ad insipientem*[141] lui offre l'occasion de justifier et de préciser la portée de son argumentation contre l'athée.

De prime abord, il conteste la distinction introduite par Gaunilon entre *intelligi* et *cogitari* : l'idée du *quo maius nihil cogitari potest* n'est pas seulement « pensée », elle est vraiment présente à l'intelligence et saisie par l'intelligence

[138] Je fais remarquer que nous sommes redevable de l'interprétation que privilégie Nadine MANSON dans sa thèse. Cf. N. MANSON, *« Le Principe d'Anselme ». La lecture de l'argument d'Anselme par Charles Hartshorne »*. Thèse doctorale sous la direction de W.B. Drees, Leiden, 2007, p. 55- 66.

[139] C.-E. VIOLA in J.-Y. LACOSTE, *Op.cit.*, p. 56.

[140]Voir les analyses qu'en fait M. Corbin dans son ouvrage sur Anselme. M. Corbin, *Saint Anselme*, Paris, Cerf, 2004.

[141] Voir B. PAUTRAT, *Prologion suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

comme un objet qui s'impose à elle. Il insiste sur le caractère négatif de la définition du Nom de Dieu tel que Gaunilon semble le « gauchir ». Reprenant ensuite l'argumentation du *Proslogion*, il résume la réfutation de Gaunilon en deux points. « Le premier conteste que l'objet désigné par l'expression : *quo maius cogitari nequit* soit vraiment *in intellectu* ; le second met en cause la conclusion de l'*esse in intellectu* à l'*esse in re* » observe J. Moreau. En réalité, Gaunilon prétendait que Dieu peut être dans la pensée (*in cogitatione)* par un effort d'imagination, sans pour autant être dans l'entendement (*in intellectu*). Anselme, tout d'abord repousse la distinction faite par Gaunilon entre entendement et pensée. Il affirme : « lorsque l'insensé entend dire « Tel qu'on ne peut penser de plus grand », il comprend ce qu'il entend (…), si c'est compris dans l'intellect ». L'expression « Tel qu'on ne peut penser de plus grand a donc une signification pour l'intelligence et l'objet qu'elle désigne est donc *in intellectu* ». Car si cette expression ne désignait pas un objet de l'entendement mais une vague représentation de l'imagination, comme le prétend Gaunilon, alors on ne connaitrait rien de cet objet. Or, Anselme affirme qu'on connaît de lui quelque chose : on sait qu'il existe nécessairement, et cela se déduit de son concept même ; c'est donc qu'il répond à un concept intelligible, qu'il est un objet de l'entendement.

Cette existence nécessaire, Anselme la déduit par simple raisonnement : « car, si c'est bien seulement dans l'intellect, ne peut-on penser que ce soit aussi dans la réalité ? Et si on le peut, celui qui pense cela ne pense-t-il pas quelque chose de plus grand que s'il pense qu'il est seulement dans l'intellect ? En posant cette question, Anselme souligne, bien sûr, l'incohérence que représenterait le fait de penser qu'un objet « tel qu'on ne peut penser de plus grand » pourrait être encore plus grand s'il était aussi dans la réalité. Ce serait donc qu'on pouvait le penser plus grand. Il s'ensuit alors que si cet objet « Tel qu'on ne peut penser de plus grand », s'il est dans un intellect, n'est pas seulement dans l'intellect. Comme le dira K. Barth, « là où le nom de Dieu est annoncé, compris et entendu, là, Dieu existe dans l'intelligence de celui qui entend ; mais précisément à cause de cela, il n'existe pas seulement dans l'intelligence de celui qui entend, parce qu'un Dieu qui n'existerait que de cette façon-là se trouverait dans une contradiction intolérable avec son propre nom révélé et cru, parce qu'il serait appelé Dieu et n'existerait pas ». On le voit, Anselme ne fait

que réitérer sa démonstration en mettant en évidence la nécessité du lien qui en est le fondement. Pour lui, si l'on peut penser qu'il est, il est nécessairement qu'il soit. Néanmoins, une nuance s'impose. Anselme déclare que « nul de ceux qui nient ou mettent en doute qu'il y ait quelque chose de tel qu'on ne peut penser plus grand, ne nie ou ne met en doute que, s'il était, il ne pourrait pas ne pas être, en acte et en intellect. Car, autrement, il ne serait pas ce « qui tel qu'on ne peut pas penser plus grand ». Il s'agit donc ici d'un lien nécessaire, non pas entre l'essence de Dieu et son existence, mais entre la supposition de son existence et la nécessité de cette existence supposée. Anselme croit fermement donc pouvoir établir le concept d'existence nécessaire, l'idée que si Dieu est pensé comme existant, alors cela ne peut être que d'une existence nécessaire. Ce lien entre existence et nécessité atteste que la notion d'un objet « tel qu'on ne peut pense plus grand n'est pas seulement le fruit de l'imagination (*in cogitatione*) mais qu'elle correspond aussi à un objet intelligible *(in re*).

En conséquence, suivant l'interprétation soutenue par beaucoup d'interprètes de l'argument, entre autres C. Hartshorne[142], il semble que Gaunilon n'a pas tout à fait saisi et compris l'axe profond et fondamental du raisonnement anselmien. C'est comme si tous les deux ne se référaient pas à la même réalité, et ne partaient pas des mêmes présupposés. Et, pour cette raison, la réduction *ad absurdum* de Gaunilon s'avère non pas fausse mais plutôt inadaptée au raisonnement initial d'Anselme. C'est ce qu'a bien compris J. Paliard lorsqu'il note : « Au lieu de concevoir l'idée fondamentale, unique, privilégiée qui conditionne toute démarche intellectuelle, Gaunilon imagine une perfection indépassée dans l'ordre des réalités observables, non *l'indépassable* ou *l'infini* en tout genre comme pourraient le dire Spinoza ou Malebranche[143] ». En fait, pour comprendre davantage ce quiproquo, il faut se rappeler ou mieux considérer le domaine de pensée de chacun d'eux. Anselme écrit son propos selon qu'il existe un être « tel que rien de plus grand ne peut être pensé » et que l'existence de cet être est forcément une existence nécessaire. Gaunilon

[142]Voir par exemple la récente réévaluation que fait Charles Hartshorne. Cf. C. HARTSHORNE, *Anselm's Discovery : A re-evaluation of the ontological proof of God'existence*, la Salle III, Open Court, 1965 ; Id., « What Did Anselm Discovery », Insights and oversights of great Thinkers—An Evaluation of Western Philosophy, State University of New York Press, Albany, 1983.

[143] acques PALIARD, « Prière et dialectique », in *Dieu Vivant*, 6 (1946), p. 57.

rétorque, en revanche qu'avec une île la plus parfaite pensable, on peut aussi dire, en appliquant le raisonnement d'Anselme que cette île a forcément une existence nécessaire. Déjà, on remarque qu'à ce stade, un malentendu se fait jour. Car, si dans son objection, Gaunilon fait référence à la notion du « plus parfait » ou de parfait, faisant ainsi amalgame entre cette notion de parfait et la notion de « tel que rien de plus grand ne peut être pensé », en revanche Anselme n'assimile pas ces deux notions. Il y a une nette différence de perception entre « le plus parfait » et « l'être le plus grand » dans la perspective de la différence entre le contingent et le nécessaire. Gaunilon pense en terme de contingence, alors qu'Anselme pose cet Être infini en termes de « nécessité » dans la pensée même[144].

2.2. L'argument après Anselme : débats et réception[145]

Si la tentative de démonstration de l'existence de Dieu à partir de sa définition ou de son essence remonte à saint Anselme, il n'en reste pas moins que cette preuve ontologique n'a pas manqué de susciter, à la fois, de la fascination et des objections. Il y avait déjà la critique soulevée par Gaunilon contre lui, il y a eu ensuite celle de saint Thomas d'Aquin, mais aussi celle de Gassendi contre Descartes qui sera reprise par Kant et qui conteste que l'existence soit une perfection s'ajoutant aux autres. Les données historiques révèlent ainsi que l'argument anselmien fut confronté à un grand nombre d'auteurs médiévaux, modernes et contemporains (sans que cela n'arrive à clore le débat jusqu'à ce jour). On peut citer entre autres[146] : Herbert de Bosham, Alain de Lille, Guillaume de Saint Thierry, Honoré d'Autun,

[144]Très exploité dans la philosophie analytique de la religion, surtout dans le monde anglo-saxon, un philosophe Wolterstorff a pu récemment, démontrer que si les conclusions de Gaunilon semblent absurdes, cela relèverait moins d'une erreur de réflexion que d'une faiblesse du raisonnement anselmien. Cf. Nicolas WOLTERSTORFF, « In Defense of Gaunilo's defends of the Fool », Evans, C. Stephen & Westphal, M. (eds.), *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, Eadman's, Grand Rapids, 1993, p. 87-111.

[145]Nous nous réfèrerons, pour cette partie, exclusivement à Xavier TILLIETTE, « L'Argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », in *Archives de Philosophie*, 26, (1962), p. 128-149 ; R. PAYOT, « L'argument ontologique et le fondement de la métaphysique», in *Archives de Philosophie*, 39, 1976, p. 227-268. Id., *L'Intuition ontologique et introduction à la métaphysique*, Paris, Vrin 1986 ; E. SCRIBANO, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, 2002.

[146] Liste délibérément élargie à partir d'une notice de C. Viola. Cf. C. E. VIOLA, » Journées internationales anselmiennes (Bad Wimpfen, 13-16 septembre 1970) », in *Archives de Philosophie* 35, (1972), p. 149-167.

Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, Jean de Ripa, Nicolas de Cues, Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling, Rosmini ; M. Blondel, Theilard de Chardin, Frege, Russel, A. Plantinga, K. Barth, et récemment N. Malcom, à la suite duquel C. Hartshorne a pu démontrer l'existence de deux arguments ontologiques dans le *Proslogion.*

Cependant, dans les limites de notre propos, nous procéderons, juste, à un aperçu historique sommaire qui n'évoquera que les points de vue de quelques « acteurs majeurs »[147] de la période moderne et contemporaine dont les idées ont vraiment marqué et influencé l'interprétation dudit argument suivant en cela cette perspective particulière (évoquée déjà au chapitre précédent) de l'onto théologie.

[147] Nous suivrons en cela l'article de X. Tilliette. En plus la traduction française du *Proslogion* par B. Pautrat dont l'annexe retient les textes fondamentaux des « auteurs majeurs » [c'est nous qui le soulignons] liés à l'argument ontologique : Thomas d'Aquin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel. Par ailleurs, si ces positions ne sont pas discutées (mais tout simplement évoquées), c'est parce qu'elles ne nous conduisent pas sinon qu'elles n'ont aucune influence, aucun lien direct, avec la relecture de Maurice Blondel. Toutefois, pour approfondir cette question, on pourra se reporter à la thèse de Y. Delmas-Rigoutsos qui examine, en profondeur, les fondements, la pertinence et les apports de multiples critiques et réponses liées à l'examen de la preuve ontologique du point de vue de leur développement historique. Cf. Yannis DELMAS-RIGOUTSOS, *Les Paradoxes du savoir. Etude historique, épistémologique et logique*, Thèse doctorale sous la direction de Daniel Andler, soutenue le 22 Décembre 1997 [mis en ligne le 22/01/1998], IEP, particulièrement la IVe partie, chap. III sur « la preuve ontologique de l'existence de Dieu », p.353-372.

2.3. L'argument à l'époque moderne

Il est admis assez couramment que parmi les nombreux penseurs ayant exploité la structure anselmienne de l'argument en faveur de l'existence de Dieu, René Descartes (1596-1650) « inaugure la longue tradition qui consiste à reprendre implicitement ou explicitement l'argument d'Anselme, mais en le travestissant une fois pour toute[148] ». En substituant, en effet, à un argument par la grandeur un argument par la perfection, il est historiquement un des auteurs explicitement, sinon l'auteur, visé par la critique kantienne des « preuves ontologiques », spécialement pour l'argument de la *Cinquième Méditation métaphysique*, ou de la première partie des *Principes de la philosophie*[149]. Et cela d'autant plus que la proposition de l'onto théologie dont Anselme présente l'explicitation dans la forme de son argument, constitue aussi le fond intelligible des méditations cartésiennes[150]. Semblable à la preuve mathématique, la preuve ontologique s'appuie sur la vérité immanente à toute idée claire et distincte. De même que l'idée d'une figure géométrique, pensée en vérité, comprend aussi celle de ses propriétés ; à l'idée de l'Être souverainement parfait appartient également la connaissance de son éternelle existence. Car, une idée vraie, adéquate, comme le démontrera, plus tard Spinoza, n'a pas besoin de chercher, en dehors d'elle-même, ses critères de certitude. De la sorte, la vérité est *index sui et falsi*, cause et raison d'elle-même et de son autre[151]. Aussi, Descartes va-t-il insister sur le fait que la nécessité de la chose, à savoir, l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir. Ainsi, dans sa revisitation du livre de D. Heinrich[152] paru en 1962, X. Tilliette n'hésite pas à supposer cette claire répartition historique de

---

[148]Ainsi le souligne B. Pautrat dans la présentation de Descartes qui accompagne la traduction française du Proslogion d'Anselme. Cf. ANSELME DE CANTORBERY, *Proslogion*, *op. cit.*, p. 113.

[149]Voir R. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, art. 13-23.

[150]Il semble que Descartes n'a eu connaissance de l'argument d'Anselme que par la critique qu'en avait formulée l'aquinate (Cf. Objections de Caeterus, *Réponses aux premières objections*,). Pour la discussion, voir E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1967; H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1999, [1962, 1è éd.] ; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome, 1, Paris, Aubier, 1968 ; Id., *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955 ; M. BLONDEL, « La clef de voûte du système cartésien », *in Dialogues avec les philosophes : Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966 ; J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l' onto-theo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 2004.

[151] Spinoza, *Ethique* II, XVLIII, scolie.

[152] DIETER HENRICH, *Der Ontologische Gottesbeweis : sein Problem und seine. Geschischte in der Neuzit*, Tübigen : J.C. B. Mohr, 1960 (Non encore traduit en français à ce jour).

l'évolution de l'argument ontologique en montrant que Descartes est bien celui, par qui, les temps modernes de la philosophie seront inaugurés :

> Saint Anselme, Gaunilon, saint Thomas d'Aquin, appartiennent à la phase préparatoire de l'onto théologie moderne. La philosophie médiévale est une philosophie chrétienne qui se meut à l'intérieur et sous la règle de la foi. Le véritable initiateur de l'onto théologie moderne est Descartes […] Car, le premier, Descartes, a saisi l'élément moteur de ce déroulement qui manifeste une nécessité interne et comme une fatalité : la distinction, sinon, la claire élucidation, des deux formes de l'argument ontologique : la preuve par *l'ens perfectisimum*, reprise de saint Anselme, et la preuve par *l'ens necessarium (causa sui)*, que l'autre occultait complètement[153].

Descartes fonde sa preuve ontologique sur l'idée de parfait, telle qu'elle est élaborée dans la *Cinquième Méditation*. C'est déjà une première modification notoire par rapport à la version anselmienne. Dieu ne semble plus relever d'un être tel qu'on ne puisse en penser un plus grand, mais comme « l'être souverainement parfait ». Ensuite, faisant tomber la dimension anselmienne qui reposait sur la négation (*nihil*) et la comparaison (*quo maius*), Dieu est défini ici de manière positive (par le concept de perfection) et de manière non relative (*il est souverainement parfait*)[154]. Descartes pose que nous avons la connaissance des idées des choses existant en dehors de nous, par exemple dans le domaine mathématique ou géométrique. Or « tout ce qui se conçoit clairement et distinctement est vrai ». Descartes va alors pouvoir passer à l'idée de Dieu, car c'est en raison de l'idée même de Dieu, que je suis contraint de lier nécessairement Dieu et son existence : « L'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures »[155].

L'idée de Dieu comme d'un Etre souverainement parfait est innée. Comme toutes les propriétés essentielles des objets mathématiques sont vraies, les propriétés essentielles de l'idée de Dieu sont vraies. En analysant l'idée de Dieu, on en vient à déduire de sa souveraine perfection l'existence. L'existence est une caractéristique sans laquelle on ne pourrait parler de souveraine perfection : l'existence de Dieu fait

---

[153]X. TILLIETTE, *art. cit.*, p. 129.

[154]Cf. B. SÈVE, *op. cit.*, p. 24.

[155]R. DESCARTES, *Méditations*, V, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 471.

partie de son essence. Comme on ne peut nier la proposition *Dieu existe,* qui est vraie, on ne saurait donc nier qu'il existe dans la réalité. Un concept tel que celui de Dieu dépasse totalement les simples possibilités de l'esprit humain : ainsi il ne peut pas être autrement pensé qu'ainsi, c'est-à-dire comme existant. Ceux qui n'admettent pas l'existence effective de Dieu se fondent sur une idée erronée de Dieu, et c'est pourquoi tout leur raisonnement est faussé.

Mais, en réponse à des objections, il développera par ailleurs une preuve que Dieu est nécessaire, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement. Le concept de Dieu apparaît d'abord comme celui d'un être *causa sui*. La preuve ainsi transformée acquiert alors proprement le nom de « preuve (ou argument) ontologique » puisque Descartes décide de ne plus la fonder sur une grandeur, attribut premier dont on infère ensuite les autres, mais de définir Dieu comme « être souverainement parfait»[156], perfection qui doit s'entendre au sens métaphysique (ou ontologique) : il ne s'agit plus de dire que Dieu a l'attribut de perfection, mais d'affirmer qu'il a les perfections au dernier degré. Descartes semble résumer sa démarche de la manière suivante : « l'existence est une perfection ; or Dieu possède toutes les perfections au plus haut point, donc celle d'exister ; donc Dieu existe. » Néanmoins, deux possibilités d'interprétations surgissent ici. En effet, il apparaît clairement que, d'une part, l'argument se base sur une définition qui n'a alors valeur que d'une association le temps d'une preuve. Admettre la définition de Dieu comme souverainement parfait, ce n'est pas affirmer que Dieu, concept existant, a la propriété d'être parfait, mais poser comme équivalents, par hypothèse, le terme *Dieu* et un être souverainement parfait, qu'il existe ou non. D'autre part, au delà de cet emploi que nous retrouvons nécessairement dans toute version de la preuve, la modalité « penser » intervient très fortement chez Descartes par l'intrusion permanente de son système philosophique au cours de sa démonstration.

À la suite de Descartes, on notera la fameuse « preuve de simple vue » privilégiée par Malebranche. En effet, Nicolas de Malebranche (1638-1715) a défendu et élargi l'argument cartésien que l'idée de l'Être ou de l'infini enferme l'existence nécessaire. A partir des prémisses même de Descartes, il reformule

[156] R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, AT : VII, 65.

l'approche de Dieu, par sa théorie des idées pures. Après avoir exposé la preuve, telle que Descartes l'avait élaborée, il croit nécessaire d'y ajouter l'intuition de Dieu dans l'idée de Dieu de telle sorte que l'argument est pour lui analogue au « je pense donc je suis » cartésien[157].

En fait, Malebranche introduit la preuve de « simple vue » de l'existence de Dieu afin de démontrer sa doctrine célèbre de la vision de Dieu. Cette preuve s'appuie sur la thèse selon laquelle la connaissance que l'entendement fini a de l'infini s'explique seulement si l'entendement fini voit l'infini dans l'infini même : c'est pourquoi il suffit d'avoir connaissance de l'infini pour avoir la certitude que l'infini existe[158].

Autre héritier de Descartes avec Leibniz, Spinoza (1632-1677). Dans son *Ethique,* Spinoza développe l'argument ontologique par le principe cartésien de la *causa sui* : « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante ». Aussi, la proposition VII[159] de la première partie de l'*Ethique* annonce la preuve a priori de l'existence de la substance, construite autour de la notion de *causa sui* : « Il appartient à la nature de la substance d'exister ». Spinoza a compris que l'Absolu n'est pas démontrable, mais doit être immédiatement posé. L'argument ontologique, à proprement parler, n'est pas une preuve, mais plutôt une thèse ou une proposition

---

[157]Cf. N. MALEBRANCHE, *Deuxième entretien sur la métaphysique,* §5, t. II, p. 9 ; voir aussi, FENELON, *Traité de l'existence de Dieu*, Paris, Ed. Universitaire, IIè part., c. II, 3è preuve.

[158]Cf. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* in *Œuvres Complètes*, XII, Paris, 1972, particulièrement *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, p. 53-54. Voir aussi Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q.2, a.2, *ad secundum.* Pour une synthèse de l'approche de Malebranche relative à sa reprise de Descartes, voir F. ALQUIE, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974 ; E. SCRIBANO, *op.cit.*, chap. IV « Malebranche et la vision de Dieu », p. 171-193. Quant à sa contestation de certains points du cartésianisme, voir entre autres, M. BLONDEL, « L'anticartésianisme de Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de morale*, 1916 : « Pour Descartes, l'idée que nous avons de Dieu n'est pas Dieu […] Au contraire, chez Malebranche, par la raison comme par la Révélation, nous communiquons à l'intime de Dieu[…] », p. 8 ; M. GUEROULT, *Malebranche*, t. I. *La vision en Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955.

[159]Même si cela a été contesté récemment par R. BARCAN-MARCUS : « The demonstration of Proposition VII, the assertion that is pertains to the nature of substance to exist, is not a *proof* of the existence. That is already supposed. It purports to show that the existence of substance, unlike other existences, follow from its own nature » *Spinoza and the Ontological Proof*, in A. DONAGAN ed., *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo, 1986, p. 153-166 . Information reçue de E. SCRIBANO, *op. cit.*, p. 226, n.a.

absolue qui ne prend l'aspect d'une démonstration en tant qu'il est une illusion naturelle de la raison finie vouée à la discursivité comme le démontrera Kant. Pour Spinoza, donc, si Dieu existe, c'est surtout en « tant que substance ». Il est alors, de fait *causa sui* et existe nécessairement. Notons tout de même que Spinoza a fait subir à l'argument de Descartes un déplacement essentiel. Alors que chez Descartes l'argument est subordonné à la notion de l'infinie perfection, d'autant plus que l'existence n'est déductible de l'essence que parce qu'elle est perfection, Spinoza en faisant de la perfection un propre et non un attribut, fait porter la preuve ontologique non plus sur l'indétermination incompréhensible de l'absolue perfection mais sur un absolument infini clairement déterminé comme infinité d'attributs exprimant l'essence de la substance[160]. C'est autant dire que « Le mot de perfection que Spinoza emploie au début veut dire réalité, *entitas*. Nous connaissons Dieu clairement et distinctement comme *causa sui*, la preuve ontologique est, comme chez Anselme, la forme sous laquelle Dieu se manifeste à la raison. Ces réminiscences du premier argument ne subsistent pas dans l'Ethique, où la preuve a priori est tirée directement de l'être nécessaire ou de la toute-puissance » observe X. Tilliette[161].

Dans son ouvrage, D. Henrich évoque également deux prédécesseurs immédiats de Leibniz, néo-platoniciens de Cambridge, à savoir Henry More (1614-1687) et Ralph Cudworth (1617-1688). Ces philosophes, héritiers à leur manière de la pensée cartésienne, posèrent la problématique de la notion, du rôle et de la justification du concept d'existence nécessaire. Est nécessaire, l'être dont le concept inclut l'existence. On voit là, une résurgence de la preuve anselmienne. Dans son ouvrage, *True Intellectual System of the Universe*, Cudworth présente une preuve cosmologique qui reproduit les étapes de la preuve *a posteriori* dans l'interprétation cartésienne. Chez lui, la réflexion sur les choses commence par l'existence d'un être pour aboutir à la démonstration qu'il existe un être éternel. Ainsi, Cudworth[162]souligne l'inanité, l'absurdité de la proposition « Dieu peut être » si Dieu n'existe pas déjà : pour lui, si Dieu n'existe pas (réellement), il ne peut jamais

[160]Voir par exemple les analyses de G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

[161]X. TILLIETTE, *art.cit.*, p.131.

[162]Cf. R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, London, 1678, réédité par Hildesheim-New York, 1977.

devenir réel. Pour More[163], qui contredit Gassendi, il est incontestable que la pure existence fait partie des perfections de l'Être perfectissime. Par là, il suggère qu'il est donc possible que l'on puisse démontrer l'existence de Dieu à partir de la perfection infinie de l'existence divine. Au fond, il interprète la nécessité logique en termes de nécessité cosmologique[164]. Ce qui ne manquera pas de susciter des objections contre lui dont les plus célèbres sont celles de Samuel Parker, mais aussi une défense de la part d'Edward Stillingfleet[165].

Dans cette perspective cartésienne, apparaît un autre héritier, sinon le plus grand, G. W. Leibniz (1646-1716). Celui-ci ne reprend la démonstration « que R. Descartes a empruntée d'Anselme » ni pour l'accepter, ni pour la réfuter, mais pour l'amender[166]. De la sorte, à la différence des scolastiques qui l'ont méprisée, il soutient qu'il ne s'agit pas d'un paralogisme mais d'un raisonnement incomplet, que lui-même ou d'autres pourraient amener à la perfection démonstrative. Car, selon lui, celui-ci prouve seulement que « si Dieu est possible, alors il est nécessaire ». Cette lacune ne peut se contenter de l'intuition, même travaillée et élaborée, comme chez Descartes ; il faut prouver que Dieu est possible, c'est-à-dire sans contradiction (interne) contrairement à des pseudo-idées comme les notions de « mouvement le plus rapide », de « nombre le plus grand ». Autrement dit, il s'agit de démontrer qu'en Dieu, les perfections sont compossibles. Du reste, il le défendra dans ce fameux texte latin, *Quod ens perfectissimum existit*. Dans cet opuscule, Leibniz considère que lorsqu'une notion est réduite en éléments simples une contradiction éventuelle apparaît nécessairement *entre* ceux-ci. Dans le cas de Dieu, il considère que ces éléments sont les perfections qui définissent Dieu. Comme ces perfections sont par définition sans points communs, « disparates », elles ne peuvent être contradictoires entre elles. Plus tard, peut être insatisfait de cet argument, il reprendra le problème de la compossibilité des perfections de Dieu dans son ouvrage *Essais de*

---

[163]H. MORE, *Antidotus Adversus Atheismum* ,1652. Le huitième chapitre de cet ouvrage reprend et développe la preuve cartésienne de la *Cinquième Méditation.*

[164]C'est que H. More fait usage de l'exemple paradigmatique de deux lingots d'or qui, de l'avis de beaucoup d'interprètes, passe pour le premier avatar de l'analogie des Cent Thalers, dont le premier promoteur, est Béring et non Kant. Cf. X. TILLIETTE, *art. cit.*, p. 135.

[165] Autour de ce débat, voir E. Scribano, *op.cit.*, p. 160-166.

[166]Voir B. PAUTRAT, *op. cit.*, p. 122 ; Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, X, Paris, GF, 1990.

Théodicée[167], dans lequel il nous dépeint Dieu choisissant parmi tous les univers possibles le meilleur. Dieu est par là-même le meilleur qui puisse être, malgré la présence du mal sur la terre, et il résout nécessairement la difficile conciliation d'une justice absolue et d'un bien absolu.

Dès lors, dans la *Monadologie*[168], Leibniz ne reprendra pas l'argument du disparate mais se contentera d'une version proche de celle de Malebranche en étendant la perfection et l'infinitude du niveau du discours proprement dit à un niveau que nous pourrions qualifier de logique : « Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, et par conséquent, aucune contradiction, cela peut seul suffire pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. Soit, en résumant au point de conclure : « Dieu étant parfait, il est non contradictoire ». Kant se moquera plus tard du « célèbre Leibniz » dont « il s'en faut bien qu'[il] ait fait ce dont il se flattait, c'est-à-dire qu'il soit parvenu, comme il le voulait, à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal aussi élevé ». De fait, Leibniz restera réticent devant l'obligation d'une preuve de la possibilité de Dieu et préfèrera souvent se contenter d'une présomption de possibilité, renvoyant à ceux qui n'y croient pas la charge de montrer leur fait.

C. Wolff (1679-1754) et Baumgarten (1714-1762) que Kant avait certainement sous les yeux et qu'il aurait utilisés dans la formulation de sa critique font moins usage de l'argument ontologique que l'argument cosmologique. Dans leurs ouvrages, *Théologia naturalis*, (Wolff) et *Métaphysica* (Baumgarten), ces deux auteurs utilisent plutôt la preuve cosmologique pour démontrer que l'être nécessaire est possible (selon le second) et que l'existence est une perfection (selon le premier).

Bien que n'ayant pas suivi un ordre chronologique, notons, au passage, un des contradicteurs modernes de Descartes, à savoir l'Abbé Gassendi (1592-1655).

---

[167] L'ouvrage paraît en 1710 et tente de justifier, par le fameux « Principe de raison suffisante », le sens de l'existence de Dieu par dépassement du problème du mal et de la justice divine.

[168] Cf. G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 45 : « […] des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même ».

Pour X. Tilliette, Gassendi est « le plus pénétrant contradicteur avant Kant »[169]. Il nia énergiquement la logique argumentative de la preuve cartésienne de l'idée de Dieu et sa valeur probante telle qu'elle est élaborée dans la *Cinquième Méditation*. Gassendi refuse d'admettre que l'existence soit une perfection et que celle-ci puisse être introduite dans la description d'un être : « […] A vrai dire, soit que vous considériez l'existence en Dieu, soit que vous la considériez en quelque autre sujet, elle n'est point une perfection, mais seulement une forme ou un acte sans lequel il n'y en peut avoir »[170]. Ainsi, dans cette perspective, « dénier l'existence à une chose, ce n'est pas l'appauvrir, la dépouiller, c'est l'anéantir »[171]. Cette objection est suivie d'une seconde, qui semble reprendre essentiellement la critique de l'aquinate consistant à reconnaître que dans une relation d'enchainement d'idées, on ne peut conclure à une existence réelle. C'est au fond, cette critique qui sera reprise par Hume et Kant que nous allons évoquer ici.

Par ailleurs, on considère souvent que la dispute entre théologiens *a priori* et théologiens *a posteriori* constitue le thème des *Dialogues sur la religion naturelle*[172] de David Hume (1711-1776). Ces deux écoles sont représentées successivement par les personnages de Déméa et Cléanthe qui exposent leur épistémologie opposée, l'une favorable à une argumentation mathématique, l'autre soutenant une théologie qui reste dans les limites de la probabilité. Philon, un autre personnage, se charge alors de jouer les arguments de l'un contre l'autre. C'est ce qui ressort dans la neuvième partie de ces dialogues où Hume pose les arguments en faveur de l'existence de Dieu[173]. De fait, le ressort de son argumentation est de ramener l'argument ontologique à un contexte physico-théologique selon lequel : « il nous est impossible de connaître les attributs ou les actes d'un tel Être [Dieu] autrement que par l'expérience que nous avons des ses productions dans le cours ordinaire de la nature[174] ». L'argument revêt alors un caractère tout à fait simple : l'expérience étant finie, elle ne peut fonder un concept de Dieu infini. « L'idée de Dieu, en tant qu'elle

---

[169] X. TILLIETTE, *art. cit.*, p. 133.
[170] Cf. *Objectiones Quintae*, AT, VII, p. 323.
[171] X. TILLIETTE, *art. cit.*, p.134.
[172] D. HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. et notes par M. MALHERBE, Paris, Vrin, 1997.
[173] Voir à ce propos, E. SCRIBANO, *op.cit.*, p.273-264 ; B. SEVE, *op. cit.*, p. 64-72.
[174] X. TILLIETTE, *art. cit.*

signifie un être infiniment sage et bon, naît de la réflexion sur les opérations de notre esprit quand nous augmentons sans limites ces qualités de bonté et de sagesse »[175]. Or, repousser ainsi les bornes à l'infini n'est pas justifiable, on doit selon lui se contenter du « degré précis » donné par l'expérience[176] : « Dans la mesure où paraissent à présent les traces de certains attributs, dans cette même mesure nous devons conclure à l'existence de ces attributs. La supposition d'attributs supplémentaires est une pure hypothèse […] »[177] D'une certaine manière, selon cette thèse, l'idée que nous avons de Dieu n'est pas consistante, elle est insuffisamment fondée ; cette critique est bien plus radicale que celle de Kant qui admet la consistance de l'idée et se contente de rejeter le caractère probant de l'argument.

D. Hume propose par ailleurs une autre objection à la preuve en critiquant le fait que l'on essaye de raisonner par analogie ou par généralisation avec Dieu alors qu'il s'agit de l'être par essence unique. Et de taxer d'anthropomorphisme ceux qui se réclament de cette preuve, et plus encore : « Ce sont, en un mot, des athées qui s'ignorent. Car, même en accordant que la Divinité possède les attributs dont nous n'avons aucune compréhension, encore ne devons-nous jamais lui assigner des attributs qui soient absolument incompatibles avec cette nature intelligente qui lui est essentielle »[178]. Mais Hume lui-même emploie ce type de généralisations et n'est donc pas cohérent sur ce point. C'est en particulier, le cas dans une troisième réfutation, qu'il propose un peu plus loin : « Tout ce que nous concevons comme existant, nous pouvons aussi le concevoir comme non existant. Il n'y a pas d'être dont l'existence soit démontrable »[179]. Autrement dit, l'expérience ne permet de démontrer aucun attribut divin. Et, comme parfois dans le cas du mal, l'expérience va jusqu'à fournir des arguments contraires aux attributs de Dieu, même si elle est compatible avec une éventuelle démonstration *a priori* de ces mêmes attributs[180].

---

[175] D. HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, X, Paris, Garnier-Flammarion, p. 205.

[176] Des expressions récurrentes dans l'argumentaire de Hume.

[177] D. HUME, *op. cit.*, XI, p. 216.

[178] D. HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, IV, p. 86 sq.

[179] D. HUME, *op. cit.*, XI, p. 118.

[180] La complexité de la problématique du cas du mal est au cœur de l'œuvre de Hume, lorsque dans ses Dialogues (cf. X et XI), il évoque les trois cas qui discriminent même la justification de Dieu : a) La présence du mal dans le monde met en évidence une contradiction insurmontable entre les attributs de divin de la bonté et de l'omnipotence ; b) La présence du mal dans le monde, bien qu'elle soit

Dès lors, c'est chez E. Kant (1724-1804) que nous retrouverons, à l'époque moderne, la critique la plus serrée de l'argument qu'il nommera ontologique. L'examen des rapports complexes entre arguments cosmologique (héritage leibnizien en passant par Wolff et Baumgarten) et ontologique (celui de Descartes) était déjà manifeste dans son ouvrage précritique *L'Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763)[181], dans lequel Kant présentait, en une synthèse et une clarté extrêmes, le processus que l'on retrouvera amplifié dans la *Critique de la Raison pure*(1781 et 1787) et dans son corolaire, les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783).

Faut-il rappeler que trois textes sont fondateurs de l'examen critique de la relation de la possibilité et de l'existence telle que développée par Kant ? En effet, dans la *Nova dilucidatio* (1755)[182], pour démontrer l'existence d'un être absolument nécessaire, le jeune Kant commence par examiner le concept de possibilité (suivant en cela Leibniz, Wolff et Baumgarten) d'où il découle qu'*il n'est pas de possible sans existant.* Par conséquent : « il existe donc un Dieu et un Dieu unique, principe absolument nécessaire de toute possibilité[183]». Dieu condition de la possibilité. Non seulement de la possibilité, mais aussi de l'existence : « Il est donc bien clair que si l'on supprime l'existence de Dieu, on fait disparaître non seulement l'existence, mais même la possibilité interne des choses[184] ». Huit ans plus tard, à travers l'Unique fondement (1763), Kant s'intéresse à l'existence en général (cas du triangle par exemple), et non à l'existence absolument nécessaire de Dieu. Ce qui débouchera sur la *Kritik der reinen Vernunft* (1781) qui reprend et développe cette fameuse thèse que Heidegger appellera « la thèse de Kant sur l'être » : « Pour aucune chose l'existence

---

compatible avec la bonté divine rend impossible la démonstration *a posteriori* de cette bonté ; c) L'expérience, dans son ensemble, rend plus plausible l'hypothèse d'un Dieu unique, dénué d'attributs moraux, y compris par rapport à toute autre hypothèse manichéenne. Cf. E. SCRIBANO, *Op. cit.*, p. 274, n.a.

[181]En réalité, c'est dans *L'Unique fondement* que Kant formule, pour la première fois, le nerf de sa réfutation de la preuve ontologique de l'existence de Dieu à partir de cette évidence : l'existence n'est pas un prédicat réel, elle n'ajoute rien au concept d'une chose, elle n'est qu'une position. (AK. II, 75).

[182] Le titre complet est : *Principiorum primorum cognitionis metaphysica nova dilucidatio.*

[183] *Nova Dilucidatio*, section II, Günker Neske Verlag, 1901, t.II, p. 358.

[184] *Ibid.*, scolie.

n'est un prédicat ou détermination ». Thèse qui fonde et soutient le nerf de l'argumentation dans *L'Unique fondement*.

Ainsi se comprend mieux le plus grand mérite de Kant. Dans la critique de l'argument ontologique, il part tout d'abord d'une classification des diverses preuves de l'existence de Dieu. Car, bien avant la publication de la Critique, les preuves étaient classées selon le type ou modèle de « faits » considérés en preuves physiques si l'on s'intéresse à l'état du monde, morales si l'on met en relief les notions de bien, de bon ou bien le juste dans l'Univers ou métaphysiques si l'on considère l'être même de l'Univers (c'est-à-dire au sens de ce qui est ou qui ne peut être). Or, Kant va fixer une fois pour toute une classification tripartite caractérisée par : la preuve physico-théologique, si l'on veut trouver une cause unique à toute existence dans le monde ; la preuve cosmologique, si l'on prétend remonter d'une expérience quelconque à une cause (ultimement première) et, enfin, la preuve ontologique si l'on ne fait référence à aucune expérience du monde et qu'on raisonne a priori[185].

On sait que Kant est largement tributaire de Hume qu'il critique et prolonge[186]. Certes, il n'ajoutera rien à ce dernier relativement aux preuves physico-théologiques, mais il fondera sur une véritable critique l'objection qu'une existence ne peut qu'être établie par l'expérience. C'est que, la conception kantienne de la raison ramène l'idée de Dieu à sa fonction régulatrice dans la vie de la raison, fonction que nous avons tendance à « hypostasier en existence ». Néanmoins sur la preuve : « Il était tout à fait contre nature, et ce fut une simple innovation de l'esprit scolastique, que de vouloir tirer d'une idée esquissée de manière tout arbitraire l'existence de l'objet même correspondant à cette idée[187] ».

De fait, dans sa *Critique de la raison pure* (1781), Kant formule deux arguments contre la preuve ontologique. D'après cette preuve, comme on le sait, Dieu est un être suprêmement parfait, l'existence étant une perfection, alors il doit

[185] E. Kant, *Critique de la raison pure*. Dialectique transcendantale, chap.III, sections 3, 4, 5.

[186] Cf. Les *Prolégomènes* de Kant.

[187] La critique de Kant vise vraisemblablement l'argument du *Proslogion* de saint Anselme. Voir dans la *CRP*, section IV« De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu ».

nécessairement exister. Car l'existence est une propriété intrinsèque à l'idée de Dieu. En conséquence, affirmer que Dieu n'existe pas est donc contradictoire et absurde. Pour illustrer cette démonstration, Descartes fera usage de l'exemple du triangle. Il posait que par définition, la somme des angles d'un triangle fait 180 degrés, il serait impensable d'imaginer un triangle dont les angles ne correspondraient pas à ces données géométriques. Il en va alors de même pour Dieu. Par définition, Dieu existe, l'inexistence de Dieu devient contradictoire. Or, d'après Kant, cet argument est faux, car il ne pourrait y avoir de contradiction que si l'on pose un sujet, sans poser, en même temps ses attributs. Un triangle dont la somme des angles ne font pas 180 degrés n'est pas contradictoire. En revanche, si l'on supprime le sujet, les attributs sont automatiquement supprimés.

Ainsi, il est clair que la critique kantienne se base, semble-t-il, sur l'affirmation que la preuve ontologique joue d'une confusion manifeste entre le sens copulatif et le sens existentiel de « être ». Kant précise d'ailleurs que « Dieu est » ne se comprend pas comme « Dieu est une existence », mais comme « quelque chose qui existe est Dieu ». Car, c'est une évidence que pour Kant l'existence n'est pas un prédicat au sens logique. Sa justification, au-delà de la critique du déroulement démonstratif et des exemples de la preuve proposée par Descartes, est que « Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose ». Autrement dit, exister n'apporte rien à l'objet lui-même mais bien plutôt à nous, à notre connaissance. Pour le montrer, il emploiera l'exemple des cent thalers qui, dit-il, ne valent ni plus ni moins que cent thalers qu'ils existent ou qu'ils soient simplement envisagés ; par contre, qu'ils existent ou soient simplement envisagés change notre état de richesse. D'où sa conclusion du chapitre sur la preuve ontologique : Par conséquent, la preuve ontologique (cartésienne ici) si célèbre, qui veut démontrer par concepts l'existence d'un être suprême, fait dépenser en vain toute la peine qu'on se donne et tout le travail que l'on y consacre ; nul homme ne saurait, par les simples idées, devenir riche de connaissances, pas plus qu'un marchand ne le deviendrait en argent, si, pour augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à l'état de caisse.

L'approche de l'argument ontologique privilégiée par W. G. F. Hegel (1770-1831) est intéressante en ce sens que, contrairement aux autres auteurs, surtout ceux sous influence cartésienne et kantienne, il procède par une réévaluation du débat entre Gaunilon et Anselme, débat qui portait entre autres sur la différence entre « penser et être »[188]. Mais, une remarque s'impose : Hegel considère que l'expression « preuve de l'existence de Dieu » réduit dès le départ la question à une simple enquête, à la recherche d'un quelconque auteur[189]. Car, nous semble-t-il, aucune affirmation particulière positive ne permet de faire une affirmation positive sur l'universel. En conséquence, Hegel plaide en faveur d'une preuve envisagée plutôt comme « prise de conscience du mouvement propre de l'objet en lui-même »[190], ce que vient à dire que le débat sur Dieu équivaudrait à une explicitation du concept d'absolu tel qu'il se manifeste à la conscience. Pour cela, il faut clarifier la manière dont la question de Dieu s'est posée selon les trois approches philosophiques : théisme (Dieu existe), athéisme (Dieu n'existe pas), agnosticisme (la raison est limitée sur cette question). Ainsi, contre le criticisme kantien, Hegel ne va pas hésiter à restaurer les preuves de l'existence de Dieu[191]. Bien sûr, il n'est pas question de revenir aux vieilles preuves de Descartes ou Leibniz : elles sont d'ailleurs incorrectes quant à leur forme (parce que produite par l'entendement) et quant à leur fond (elles n'atteignent pas le Dieu intemporel et abstrait du déisme philosophique, non le Dieu vivant de la religion chrétienne). Ainsi, dans les *Preuves de l'existence de Dieu*, il remet en cause la critique kantienne pour rétablir le vrai sens des preuves. « Prouver consiste uniquement à prendre conscience du mouvement de l'objet en lui-même »[192] et ainsi, « l'exposé s'identifie avec l'objet »[193], la preuve est exposition de Dieu. A cet égard, la preuve fondamentale est la preuve ontologique, « la seule véritable »[194]. Enfin, sur *Les Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Hegel[195] reconnaît, sinon affirme même que : « Cette preuve d'Anselme a pour défaut d'être faite selon le

---

[188]Cf. G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* §§ 51-52. Trad. M. de GANDILLAC, Paris, Gallimard, 1970, p.117.

[189] G. W. F. HEGEL, *Les preuves de l'existence de Dieu*, trad. Henri Niel, Paris, Aubier, 1947. Spécialement la deuxième conférence : « Foi et connaissance ».

[190] *Ibid.*, p. 43.

[191] Voir par exemple, M. GOURINAT, *De la philosophie*, Paris, Hachette, 1969, t. 2, chap. 15, « Dieu ».

[192] G.W. F. HEGEL, *Les Preuves de l'existence de Dieu*, p. 43.

[193] *Ibid.*, p. 71.

[194] *Ibid.*, p. 242 ; voir aussi, HEGEL, *Encyclopédie*, § 51.

[195] G.W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.t. 5, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978.

mode logique formel […] on le situe dans le fait que la présupposition de cette preuve consiste à affirmer que l'unité de l'être et du penser est l'unité la plus parfaite[196] ». Tout le mérite d'Anselme, néanmoins, est d'avoir « appréhendé dans son unité cette suprême contradiction du penser et de l'être »[197]. En tout état de cause, il est clair pour Hegel que concept et être, bien que distincts et même différents, participent de la définition de l'Absolu.

2.4. L'argument ontologique à l'époque contemporaine

À l'époque contemporaine qui se comprend comme celle du début du XIXe siècle à nos jours, l'argument ontologique semble avoir été *relu* sous influence kantienne, mais précisément en suivant les débats qui ont jalonné son histoire. Et, cela sur au moins trois axes[198] :

a) Une lecture *théologique* de l'argument dans la perspective chrétienne privilégiée, par exemple, par Karl Barth[199] ;

b) une lecture *analytique* inspirée de la philosophie anglo-saxonne et exprimée en termes logiques ;

c) enfin, une lecture *réflexive*, marquée soit par le positivisme, soit la spiritualité positiviste très présente en France.

Le théologien reformé Karl Barth (1886-1968) conteste vigoureusement, dans l'interprétation de l'argument ontologique, les preuves philosophiques de l'existence de Dieu. Mais il en admet, tout de même, le caractère ontologique, tout en

---

[196] G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, cf. article « Anselme », cité in B. Pautrat, *op. cit.*, p. 139.

[197] *Ibid.*, p. 139.

[198] Cette division (un peu arbitraire, avouons-le) n'est qu'une suggestion de lecture. Elle nous permet tout simplement de situer l'axe dans lequel se trouvera Maurice Blondel dans sa relecture de l'argument ontologique. Aussi, a-t-on, de façon délibérée, occulté les questions liées à l'athéisme ou à l'agnosticisme.

[199] K. BARTH, *Saint Anselme : fides quaerum intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1985. Voir aussi, H. BOUILLARD, *Karl Barth. III. Parole de Dieu et existence humaine*, t. II, Paris, Aubier, 1957 ; Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Paris, Aubier, 1967.

maintenant la dimension de foi qui le caractérise. Il considère l'argument comme exaltation du *Credo ou du Nom de Dieu*[200].

Dans la perspective anglo-saxonne, indiquons la critique assez technique menée par le logicien G. Frege (1848-1925) qui estime que l'erreur de la démonstration au cœur de l'argument ontologique provient de ce qu'il n'est pas fait de distinction entre les propriétés d'un concept et les propriétés de l'objet qui lui correspond. Or « on peut dire que le vice de la preuve ontologique est d'avoir manqué de distinguer entre les caractères et les propriétés d'un concept. En effet, elle introduit parmi les caractères constitutifs du concept Dieu la propriété supposée de subsumer un individu et un seul. Or, l'unicité est propriété d'un concept de premier ordre, caractère d'un concept de second ordre. Mais elle n'est ni propriété d'individu ni caractère d'un concept de premier ordre »[201]. Ainsi, se profilent déjà, dans ce raisonnement, les prémisses de la hiérarchie des ordres tels que B. Russell (1872-1970) va les élaborer dans son texte de 1905[202]. Néanmoins, dans son ouvrage, *La philosophie de Hegel. Exposé critique* (1908), le même Russell conteste la preuve de Dieu telle que articulée par Hegel.

Il est symptomatique de relever qu'en 1960, N. Malcom a montré l'existence de deux arguments (que C. Hartshorne développera à partir des arguments susceptibles d'être conçus sur la base de la notion de nécessité)[203]. Un premier, qui est l'argument classique, à partir de la définition de Dieu comme être souverainement parfait, et un second, à partir de l'existence logiquement nécessaire de Dieu. Il privilégie alors l'argument du chap. 3.

---

[200] Pour approfondir le débat, lire : H. DELHOUGNE, « L'Argument ontologique est-il philosophique ou théologique ? Examen de la position de K. Barth », in *Revue des Sciences Religieuses*, 53, 1, (1979), p. 43-63 ; E. GILSON, « Sens et nature de l'argument d'Anselme ». *Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934, p. 3-52.

[201] Claude IMBERT, *Introduction aux Fondements de l'Arithmétique de Frege*, p. 43 cité par B. Sève, *op.cit.*, p. 79.

[202] B. RUSSELL, « On Denoting », *Mind, XIV*, 1905, p. 479-493 ; Id., *La philosophie de Leibniz*, 1909.

[203] C. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection*, La Salle, 1962 ; lire aussi, J.I. FRIEDMAN, « Necessity and Ontological Argument », *Erkenntnis*, XV, 1980, p. 301-331.

On peut aussi évoquer A. Plantinga qui fera une reprise formelle de la preuve anselmienne dans son *The Nature of Necessity* en 1974.

Enfin, dans la dynamique des exégèses ou des lectures réflexives ou à caractère spiritualiste, l'argument ontologique suscitera, chez les successeurs et lecteurs de Kant et de Hegel, un très grand intérêt. À partir d'une relecture en profondeur des expériences soit existentielle soit spirituelle ou mystique (Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, J. Baruzi etc.), ils en arrivent à admettre, soit la présence de Dieu, soit que son existence s'impose nécessairement. Jules Lagneau, par exemple, découvrira cette existence par l'acte même de la pensée. Le Père Roland-Gosselin le fait, d'une manière toute différente, par l'union dans le jugement du sujet et de l'objet, du contingent et du nécessaire. Chez Husserl, par l'intentionnalité (celle bien entendu de l'Idée absolue, de la Vérité absolue, celle du *télos*) ; chez Henry Duméry et Stanislas Breton, par l'intentionnalité de l'un. Chez Edouard Le Roy, par l'exigence morale et l'exigence idéaliste ; chez Max Scheler, par l'expérience religieuse ; Chez Maurice Blondel, par le désir d'équation de la pensée, de l'être et de l'action ; chez Louis Lavelle, par la participation à l'Être ; chez M-F. Sciacca, par la participation à la vérité ; chez René Le Senne, par la valeur ; chez Gabriel Marcel, par l'expérience de l'amour et de la fidélité ; chez les Pères Rousselot, J. Maréchal, Devefer, par l'expérience du dynamisme de l'intelligence ; chez le P. J. de Finance, par la liberté humaine véritable qui ne peut se concevoir que moyennant l'affirmation de Dieu; chez Etienne Borne, par la conscience du refus du mal ; chez Claude Bruaire, par la dialectique du désir, du langage et de la liberté pour ne citer que ceux-là[204].

[204]La liste ne pouvant être ni exhaustive, ni close. Déjà, récemment McEvoy a mis en relief de nouvelles interprétations de l'argument ontologique notamment de l'américain R. Sokolowski, de l'anglaise G.E.M. Anscombe et du français J. L. Marion). Cf. James MCEVOY, « La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un argument 'ontologique' ? A propos de trois interprétations, in *Revue Philosophique de Louvain*, 92, 2-3, (1994), p. 167-183.

Conclusion : La découverte et la place de Dieu chez Maurice Blondel

S'il est établi qu'il y a eu plusieurs interprétations de l'argument ontologique, il faut alors, dès le départ, clarifier la position de Blondel dans cette prodigieuse histoire. En effet, le projet philosophique sur le crucial problème de l'argument ontologique va consister chez lui, à reprendre et à renouveler les « preuves traditionnelles de l'existence de Dieu »[205]. Comment ? Ainsi, dès l'*Action* de 1893, Blondel s'inspirera inévitablement du schéma devenu classique suivant Kant, celui des trois preuves de l'existence de Dieu. Il tâchera de montrer que les trois arguments s'enchainent et n'ont de valeur que grâce à leur « unité systématique ».

Tout d'abord, la preuve cosmologique ; la preuve téléologique ensuite et enfin, la preuve ontologique. De fait, la preuve cosmologique, « argument tiré de l'universelle contingence », peut, selon Blondel, se formuler de multiples façons. Car toute intelligence, tout besoin dont nous avons l'expérience, peut servir de point de départ. On cherche alors à dévoiler le nécessaire dans le contingent, comme une réalité immanente déjà présente. De là, on passe ainsi de la nécessité relative du contingent à la nécessité absolue du nécessaire.

Cette preuve de la contingence conduit inévitablement à la preuve téléologique. Renouvelée elle aussi, cette preuve prend en compte « la disproportion constante » qui existe, dans notre connaissance et dans notre action, entre l'objet et la pensée, entre l'œuvre et la volonté. Il résulte, en effet, une sorte de coopération constante et une sorte de rivalité entre la pratique et la pensée. Il faut donc conclure que « notre pensée et notre action se fondent et ne se fécondent mutuellement que grâce à l'acte pur de la pensée parfaite ». Autrement dit, pour Blondel, la disproportion qui existe en nous entre la causalité efficiente et la causalité finale exige la médiation actuelle d'une pensée et d'une action parfaites. Aussi, Blondel doit-il affirmer que le renouveau de cette preuve vient-il du fait qu'elle n'invoque aucun principe de causalité, mais qu'elle découvre, dans l'immanence la plus intime de ma pensée et de mon action, la présence et l'action nécessaire d'une pensée et

[205]Voir à ce sujet, R. VIGOURLAY, *L'Action de Maurice Blondel, 1893. Relecture pour un centenaire*, Paris, Beauchesne, 1992.

d'une puissance parfaites : « cet *Unique nécessaire* n'a de raison d'être que parce que nous ne nous égalons jamais nous-mêmes ». Dans cette perspective, l'argument ontologique, qui conclut les trois et donne aux deux autres preuves leur ultime signification, reprend une vigueur nouvelle. Ainsi, on ne passe plus de l'idée à l'être, mais de l'action réelle à l'être, de la perfection réelle découverte en nous à la perfection idéale. De ce point de vue, on peut affirmer avec, M-D. Philippe, qu'« En réalité, c'est toute la philosophie de Blondel qui constitue, une « immense preuve de Dieu[206] ». Après *L'Action* de 1893, la grande vision de la « Trilogie » est une reprise de la preuve ontologique, une découverte de l'adéquation absolue de l'être, du connaître et de l'agir, à travers l'inadéquation de notre pensée et de notre action, tendant l'une et l'autre vers l'infini. La « philosophie de l'insuffisance » développée par Blondel est comme un appel constant à la découverte de la présence d'un Être en soi, d'une Raison des êtres, d'un Principe efficient, d'« une norme à la fois transcendante et immanente à toute existence contingente ». Bref, il nous faudra alors démontrer et explorer cette intuition profonde par laquelle Blondel montre qu'à travers l'immanence, on doit découvrir la transcendance. La constatation même de la limite de l'immanence réclame un au-delà. C'est ce que nous allons examiner dans le chapitre suivant.

[206]Cf. M.-D. PHILIPPE, *De l'Être à Dieu*, Paris, Tequi, 1977, p. 259-260.

CHAPITRE TROISIÈME

✵

CONTEXTE HISTORIQUE D'ÉMERGENCE DE LA PHILOSOPHIE BLONDÉLIENNE

Introduction

Toute philosophie ou tout système philosophique d'un auteur qui entend défendre un aspect spécifique ou une doctrine donnée sera toujours lu dans la perspective soit du prolongement d'un système antérieur, soit d'un dépassement de celui-ci ou encore à partir de l'instauration d'un nouveau système en réaction au contexte dans lequel il est produit. Dans cette perspective, la lecture de l'œuvre colossale (voire encyclopédique) de Maurice Blondel (abordant autant les problématiques épistémologiques, philosophiques que théologiques) se trouve à la croisée du XIXe siècle finissant et de la première moitié du XXe siècle. Or, cette période est largement dominée par l'influence du kantisme en France, *via* le criticisme de Renouvier, le sensualisme écossais de Thomas Reid dont l'influence est très présente dans l'éclectisme de Cousin, par le positivisme de Comte et de Littré, le spiritualisme positiviste de Ravaisson et de Lachelier, le phénoménisme de Taine, le dilettantisme de Renan, le pessimisme de Schopenhauer, l'évolutionnisme de Darwin et Lamarck, le panthéisme de Spinoza, Goethe et Schelling. Par ailleurs, par sa formation, Blondel a subi, d'une part, l'influence exercée par ses formateurs entre autres Ollé-Laprune ou Boutroux et d'autre part celle de ses maîtres à penser notamment Augustin, Pascal, Descartes, Malebranche, Leibniz et Maine de Biran. De plus, il semble révélateur aussi que le fait majeur au cœur de cet « entre-deux-siècles » est incontestablement le conflit ouvert entre la raison et la foi, entre la science et la religion. Car autant l'activité scientifique connaissait d'étonnants succès dans beaucoup de domaines (depuis les *Lumières*), autant le catholicisme redécouvrait, par le biais du romantisme, un renouveau remarquable principalement basé sur la ferveur du sentiment religieux[207]. Cependant, prétendre remonter toute cette histoire serait une œuvre à tout le moins gigantesque sinon trop large. L'objet de ce chapitre étant moins un exposé exhaustif ou systématique de l'histoire des mouvements intellectuels et philosophiques qui ont dominé ce siècle qu'un survol de ces systèmes ou courants d'idées susceptibles de nous permettre de comprendre l'atmosphère régnant à cette époque. Dès lors, comment situer Maurice Blondel dans

[207] J. LEFRANC, « Le XIXe siècle », in D. HUISMAN (dir.), *Histoire de la philosophie française*, Paris, Perrin, 2002, p. 419.

ce vaste et complexe mouvement d'idées et des conceptions qui ont cristallisé l'intelligentsia de cette époque ?

L'orientation de notre problématique, à savoir la manière dont Blondel revisite l'argument ontologique, nous impose indubitablement à le situer avant tout dans son paysage français aussi vrai qu'il a éprouvé l'impérieux besoin de se « mettre librement et directement en face des conflits actuels, de satisfaire en même temps aux exigences totales de la critique et aux appels permanents de la destinée humaine »[208], avant d'explorer d'autres sources ou influences.

Nous tenterons, dans un premier temps, de décrire l'environnement intellectuel dans lequel notre philosophe s'est inscrit en ce XIXe siècle finissant. Dans un second moment, l'examen de sa vie et de son œuvre nous dévoilera la manière dont il aborde et développe les problématiques liées à sa philosophie. Ce qui aura l'avantage de nous permettre de voir l'angle à partir duquel la relecture de l'argument ontologique est apparue chez lui de manière plus que urgente en termes de défi à une sorte d'athéisme ambiant[209].

[208]*L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, p. 42.

[209]Cf. R. TEXIER, « Maurice Blondel : le défi à l'athéisme actuel », in *Nouvelle Revue Théologique*, 114, 5, (1992), p.708-725.

3.1. Aperçu sur le paysage intellectuel et philosophique du XIXe siècle français

Dans la mesure où Blondel se situe dans une phase qui clôt le XIXe siècle et ouvre le XXe siècle, il nous semble important de partir de ce *nexus* pour mieux comprendre son entreprise philosophique. Car, il s'agit là, tout au moins en France, d'une période d'effervescence consistant à la déchristianisation de la société. Alors que le pouvoir d'État vient de passer aux mains de l'élite républicaine, on assiste, d'une part à la laïcisation des normes collectives, et d'autre part, on relève l'émergence d'une tendance favorisant la sécularisation des conduites individuelles avec un anticléricalisme exacerbé. Dans cette perspective, l'histoire des débats qui ont caractérisé la philosophie en France au XIXe siècle n'est pas sans lien direct avec l'histoire mouvementée de la France, notamment les multiples révolutions de 1830, 1848,1871 et du sens de la continuité avec la pensée du XVIIIe siècle[210]. De ce fait, depuis la chute de Robespierre et la réaction thermidorienne (Août 1794-Octobre1795)[211], et dont le centre est le Consulat et les premières années de l'Empire, il se dégage un tournant où le bourgeois devenu politique impose à l'orientation politique et idéologique de l'État sa conception de la société en termes soit de rupture, soit de dépassement ou carrément d'annihilation. Ainsi, à la ligne du républicanisme avancé, du jacobinisme, de l'Idéologie, c'est-à-dire de l'une des formes principales de la philosophie héritée des Lumières et du matérialisme du XVIII^{è} siècle, l'influence majeure de Condillac étant ici perceptible, est substituée en peu d'années la ligne de la réaction sociale, du pouvoir monarchique, du concordat clérical. Ces diverses et multiples répercutions seront plus visibles dans le domaine de l'enseignement où l'on parle d'une sorte d'institutionnalisation de la philosophie dont la genèse du spiritualisme français est inséparable vu le rôle et les réseaux créés par des personnalités politiques, mais aussi des philosophes. Conjoncture qui verra

[210]J. LEFRANC, *art.cit*, p. 358-455 ; Id., *La philosophie française au XIXe siècle*, Paris, PUF, « Que sais-je ? »,1988.

[211]Pour de plus amples informations relatives à la révolution thermidorienne, voir : *La révolution thermidorienne d'Albert Mathiez* (1929). Présentation de Yannick BOSC et Florence GAUTHIER, Éditions de la Fabrique, 2010. Albert MATHIEZ (1874-1932) fut historien et professeur à l'Université de Dijon, puis à la Sorbonne et à l'École des Hautes Études. Il a fondé la *Société des études robespierristes* et des *Annales historiques de la Révolution française.*

s'épanouir à partir de l'université une intelligentsia, soit favorable soit défavorable, au rôle de la philosophie dans la gestion des structures sociales de la République. De ce point de vue, l'université est orientée et conçue dès le départ comme un instrument politique au service de l'ordre bourgeois « le spiritualisme y jouant le rôle central pour drainer les âmes vers la religion, gendarme spirituel des propriétaires »[212]. La spéculation philosophique et l'angle sous lequel les intellectuels français envisagent le monde semblent avoir connu un déplacement épistémique majeur. Il prit une tendance positiviste et spiritualiste tournée vers un esprit plus critique, plus subjectif et plus relatif. Bref tout est orienté contre la tradition de pensée issue du XVIIIe siècle. Cependant de cet état de fait vont émerger, en réaction bien sûr, les écrits et les cours de Victor Cousin qui procéderont à une vraie refonte de l'Université. Qu'on songe ici à son fameux *Défense de l'Université et de la philosophie (*1845). Il convient de dire un mot sur cet auteur réformiste.

De fait, très jeune, Victor Cousin (1792-1867) a profondément subi l'influence de la philosophie de Maine de Biran. Ayant rencontré, dans ses nombreux voyages en Allemagne, des philosophes comme Hegel et Schelling, il y accrédite l'idée qu'il est le représentant de la nouvelle philosophie française. Sous la Restauration, il hérite de la chaire léguée par Royer-Collard en 1815. Malgré la disgrâce de 1820, il revient aux affaires et reprend ses cours en 1828 et cumule plusieurs fonctions politico-administratives. De la sorte, il « affirme haut et fort son soutien à la Charte. La Révolution de 1830 lui est favorable puisqu'il est élu à l'Académie française [1830], à l'Académie des sciences morales et politiques [1832] ; nommé Pair de France [1832-1848] ; promu commandeur de la Légion d'honneur. Membre du Conseil royal de l'Instruction publique, il réforme l'enseignement de la philosophie ; président du jury d'agrégation depuis 1830, il oriente la philosophie universitaire vers un spiritualisme conservateur mais distinct de la religion. Il se spécialise dans l'étude comparée des systèmes d'enseignement [mission en Allemagne, 1831 ; puis en Hollande, 1836 ; enfin en Suisse, 1837][213] ». C'est ainsi qu'il fait de l'institution philosophique un projet privilégié de l'histoire de

[212]Lucien SEVE, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, précédé *de Philosophie et politique*, Paris, Éditions sociales, 1962, p. 20.

[213] Cf.www.textesrares.com/philo19 [en ligne] Consulté le 22 octobre 2013.

l'État moderne. Victor Cousin est alors présenté comme le fondateur de l'éclectisme, une doctrine inspirée de Hegel qui considère la philosophie comme le besoin réel et le produit nécessaire de l'esprit humain. Véritable architecte de l'Université française au XIXe siècle de par sa position politique et sociale, ministre de l'Instruction Publique sous Guizot, il tisse des réseaux de « philosophie administrée » à l'École Normale supérieure, au jury d'agrégation, dans l'inspectorat Général des Universités, les Académies et la distribution des grades. Il réorganise le dispositif des formations universitaires héritées de l'Ancien Régime et de l'Empire de Napoléon. Avec lui, la philosophie universitaire conserve son statut de savoir officiel, ses orientations et ses ressources intellectuelles (autonomie de la philosophie par rapport aux sciences, intérêt pour l'histoire des systèmes et pour la psychologie du sens commun), en élargissant le modèle impérial, essentiellement fondé sur une transposition de la psychologie écossaise, à travers d'autres références historiques ou étrangères[214]. En cela, il bénéficie d'une conjecture de trois facteurs déterminants : avec lui, la philosophie s'érige véritablement en discipline d'enseignement validée par des examens et concours garantis par l'État. En second lieu, une légitimité dans la politique et dans l'opinion lui est reconnue favorisant ainsi la pensée à prétendre revenir dans les débats. Dans un troisième moment, la philosophie devient en quelconque sorte une philosophie d'État, la forme française de la figure hégélienne de réconciliation de la philosophie et de l'État[215].

Fervent défenseur de la laïcité de l'enseignement avec Laromiguière et Jouffroy, il admet à l'agrégation Adolphe Franck, d'origine juive. Son véritable projet philosophique consiste à passer d'une psychologie fondée sur l'expérience, comme chez Locke, à l'affirmation spiritualiste de l'âme et de Dieu. Par ce passage de l'expérience psychologique à l'ontologie, Cousin espère dépasser non seulement l'analyse des idéologues, mais encore et surtout la philosophie critique de Kant. Néanmoins, son système éclectique repose en fait sur un statut historico-logique à

---

[214] X. LANDRIN, « L'éclectisme spiritualiste au XIXe siècle : sociologie d'une philosophie transnationale », in Louis PINTO (dir.), *Le commerce des idées philosophiques*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 2009, p. 35.

[215] P. VERMEREN, *Victor Cousin et le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, Harmattan, 1995, p. 121. Voir également, S. DOUAILLET et P. VERMEREN, « L'Institutionnalisation de l'enseignement philosophique français », in A. JACOB (dir.), *L'Univers philosophique*, vol. I, Paris, PUF, 1989, p.808-8014.

quatre temps : sensualisme, idéalisme, scepticisme et mysticisme. Dans ce dispositif, le spiritualisme est à considérer comme une exagération de la tendance idéaliste : « Après avoir rejeté avec raison le matérialisme, écrit-il, c'est-à-dire l'existence exclusive de la matière, il [l'idéalisme] en vient à nier l'existence même de la matière ; l'idéalisme se perd dans la folie du spiritualisme »[216]. On comprend alors mieux que chez Cousin, cette doctrine désigne moins une véritable thèse philosophique qu'un ensemble de propositions vagues attachées à une tradition et une histoire plutôt consensuelle comme point de ralliement au milieu du XIXe siècle français. Ce que Ravaisson n'hésitera pas à taxer en termes d'« idéalisme mitigé ». Dans la perspective de mettre fin aux excès de la philosophie allemande, la volonté manifeste de Cousin est de s'acheminer, à travers une référence spiritualiste, vers un vrai catalogue de bonne doctrine tel qu'il le souligne dans le célèbre Avant-propos de son ouvrage *Du vrai, du beau, et du bien* :

> Notre vraie doctrine, notre drapeau est le spiritualisme, cette philosophie aussi solide que généreuse qui commence avec Socrate et Platon, que l'Évangile a répandu dans le monde, que Descartes a mise sous les formes sévères du génie moderne, qui a été au XVIIe siècle une des gloires et des forces de la patrie, qui a péri avec la grandeur nationale au XVIIe siècle, et qu'au commencement de celui-ci M. Royer-Collard est venu réhabiliter dans l'enseignement publique[217].

Ceci semble naturellement définir une issue philosophique aux controverses sur les fondements du régime, sur le rôle du pouvoir spirituel et des sciences morales et politiques. Or, cette réforme et son éclectisme vont susciter de vives résistances de la part de l'Église et des socialistes. Pour les premiers, plus affichés sur la ligne très traditionnaliste de l'Eglise (Montalembert, Mgr Gerbert, Lacordaire, les abbés Bautain et Maret, des prédicateurs talentueux comme Lamennais) engagent une lutte contre l'enseignement de philosophie accusé de propager l'impiété et l'absence de sens civique. En témoigne la célèbre formule de Lamennais « le christianisme rapproche l'homme de Dieu et la philosophie l'en sépare ». Du reste, l'abbé Bautain par exemple considère que le philosophe doit recevoir plutôt du théologien sa matière d'autant plus que le théologien le tient de la foi, de la Bible, de la Tradition, des Pères de l'Église et de la lutte contre les hérésies. Pour lui, l'éclectisme devrait,

[216]V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1841, p. 134.

[217]V. COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*, Avant-propos de l'édition de 1853, 5è éd., Paris, Didier, 1855, p. VII-VIII.

en réalité, s'appuyer sur la doctrine chrétienne, alors que Cousin a privilégié le dépassement des systèmes philosophiques anciens. A ces critiques, s'ajoutent celles formulées par l'Abbé Maret qui reproche à Cousin de nombreuses confusions perceptibles dans son système comme l'identification de la raison humaine à la raison divine, la dissolution du critère du bien et du mal, la présence dans l'éclectisme d'un scepticisme panthéiste.

Du côté des républicains et des socialistes (Leroux ou Ferrari), on reproche à Cousin de ne pas assumer et avouer le panthéisme de ses anciens maîtres. Il est certes vrai que le spiritualisme éclectique de Cousin souffrira d'un manque : celui de ne pas assumer le développement contemporain de la science et de la technique. Comme philosophie de la conscience, elle s'est montrée visiblement incapable d'assumer une théorie claire et stable. Néanmoins l'héritage cousinien se répandra et favorisera la compréhension des « transformations du champ idéologique au sein duquel s'opposent différents réseaux intellectuels (catholiques et ultra-simoniens, physiologues et idéologistes) qui font circuler sur des scènes multiples des définitions concurrentielles du pouvoir spirituel et philosophique ». Ce qui dessinera clairement le tableau de la philosophie française du XIXe siècle et qui influencera largement les débuts du XXe siècle dans lequel Maurice Blondel élabore ses travaux. Cela, suivant le résumé descriptif que dresse Fabiani dans son ouvrage : « Le positivisme, né du besoin de réagir contre les exagérations de l'éclectisme ; le spiritualisme, une réaction contre l'impérialisme scientifique ; le criticisme, une réaction multiple et presque systématique contre les variations du positivisme[218] ».

3.2. Du positivisme au scientisme

Au XIX^è^ siècle, l'émergence et le développement des sciences de la nature d'une part et d'autre part les grands progrès techniques et industriels issus du siècle des *Lumières* jouent un rôle clé dans le climat intellectuel de l'Europe en général, et celui de la France en particulier. Or, comme on le sait, l'origine du positivisme est à

[218]Cf. J.-L. FABIANI, *Les philosophes de la république*, Paris, Minuit, 1988, p. 34.

rechercher dans l'influence des idées véhiculées, dès le XVIII^{è} siècle par les D'Alembert, Turgot, Lagrange et Condorcet d'autant plus qu'ils cherchent à expliquer le progrès de l'esprit humain par le développement des sciences dites positives (Mathématiques, chimie, biologie etc.)[219]. L'idée dominante et centrale du positivisme étant justement de refuser tout contenu à la philosophie en dehors des données concrètes de la science.

Néanmoins, il reste vrai que le courant du positivisme, latent dans les idées sociologiques de Saint-Simon, sera davantage popularisé, en philosophie, par Auguste Comte (1798-1857). En effet, ce natif de Montpellier, d'abord secrétaire chez Casimir Périer, devint secrétaire et collaborateur de Saint-Simon. L'influence de Saint-Simon le fit passer, suivant l'expression de Littré, des idées critiques aux idées organiques, dans l'ordre scientifique et dans l'ordre politique tout ensemble. Saint-Simon était attentif aux divisions établies dans l'organisation de la connaissance. Aussi, sa philosophie positive professait-elle une sorte de refondation, un double travail de coordination et d'épuration. Le *physicisme* remplacerait, selon lui, pour le plus grand bien de l'espèce humaine, le *théologisme* et le *déisme.* Ces grandes périodes de refondation ou d'émergence scientifique, Comte les avait perçues lorsqu'il mettait à l'honneur trois noms : Francis Bacon (1214-1294), Galileo Galilei dit Galilée (1596-1642) et René Descartes (1596-1650). Bacon comme pionnier de la méthode expérimentale ayant révolutionné les acquis de la rencontre de la science et de l'art aux XV^{è}-XVI^{è} siècles ; Galilée, comme précurseur de la mécanique rationnelle ; Descartes dont la géométrie analytique permet d'organiser les relations

[219]A propos de l'origine exacte du terme « positivisme » M. FERRAZ fait une remarque judicieuse lorsqu'il souligne que : « Plusieurs penseurs contemporains, particulièrement M. Ravaisson et M. Renouvier, remarquent que cette loi, dont la plupart des positivistes attribuent la découverte à Auguste Comte, ne lui appartient pas en propre, mais qu'elle avait déjà été soupçonnée et même formulée avant lui. Il l'avait, suivant eux, trouvée en germe chez son maître Saint-Simon, qui la tenait lui-même du médecin Burdin, lequel déclarait que toutes les sciences avaient commencé par être conjecturales et qu'elles finissaient toutes par devenir positives. Il avait lui-même pu en lire l'expression en toutes lettres chez Turgot, qui distinguait très bien, à sa manière, les trois espèces d'explication des phénomènes de la nature qu'on a successivement adoptées, en les rapprochant tour à tour à des êtres intelligents, à des qualités ou essences et à l'action mécanique d'un corps sur un autre. Cependant, il faut convenir, avec M. Littré, qu'Auguste Comte a donné à cette loi de si riches développements et en a fait des applications si nombreuses et si importantes qu'il l'a, pour ainsi dire, faite sienne et que ce n'est pas sans raison qu'elle porte son nom. » Cf. M. FERRAZ, *Études sur la Philosophie en France au XIX^{è} siècle. Le socialisme, le naturalisme et le positivisme,* Paris, Didier et Cie, 1877, p. 325. Voir aussi A. FOUILLE, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan, 1896.

de l'abstrait au concret grâce à ses mathématiques. Enfin, avec la fin du XVII^{è} et le début des *Lumières*, grâce à *l'Encyclopédie*, apparaîtra le concept de *science positive*. Marqué par cette approche, mais voulant la dépasser ou la reformuler, Auguste Comte va s'appuyer plutôt sur une théorie historique. Selon lui, les hommes ont d'abord, historiquement parlant, attribué les phénomènes qui structurent les objets, non pas à ces objets eux-mêmes, mais à une volonté supérieure : c'est *l'état théologique* (avec ses avatars : fétichisme, polythéisme et monothéisme). Mais, s'apercevant que les causes n'agissent pas de façon variable et capricieuse, mais plutôt de manière régulière et constante, les hommes les conçurent alors non plus comme des volontés ou des personnes, mais comme des vertus : c'est *l'état métaphysique*.

Enfin, les conjectures liées à la naissance et au déploiement de chaque phénomène devait conduire à l'évidence selon laquelle ces prétendues causes n'expliquaient rien, et que la véritable raison des phénomènes devrait être recherchée dans les phénomènes qui les précédaient invariablement et dans les circonstances au sein duquel ils avaient coutume de se produire, en un mot dans les lois : c'est *l'état positif* ou scientifique. Littré, fidèle disciple de Comte dans les premières heures, définira le terme *positivisme*, comme « système de philosophie positive ». Et, le concept positif se rapportera à « Philosophie positive » : se dit d'un système philosophique émanant de l'ensemble des sciences positives. Auguste Comte en est le fondateur ; ce philosophe emploie particulièrement cette expression par opposition à philosophie théologique et à une philosophie métaphysique[220]. C'est ainsi que *positivisme* et *positiviste* seront admis comme néologismes se rapportant à Auguste Comte et admis par l'Académie française en 1878. C'est donc par la loi des trois états que Comte va définir et développer sa théorie du positivisme ou sa synthèse positiviste.

En effet, énoncée en 1824, cette théorie dite « loi des trois états » commandera à la fois l'histoire des sciences, la philosophie générale, l'histoire humaine et l'évolution psychologique de l'homme. Dans le *Catéchisme positif* de 1852, Comte écrit : « ...Elle [la Loi] consiste dans le passage nécessaire de toute

[220]A. KREMER-MARIETTI, *Le positivisme*, Paris, PUF, « *Que Sais-Je* » 1982, p. 5.

conception théorique par trois états différents : le *premier théologique* ou fictif ; le second *métaphysique* ou abstrait; le troisième p*ositif ou réel»*[221]. Le premier est toujours provisoire, le second purement transitoire, le troisième seul est définitif. La loi des trois états devient ainsi, suivant le mot de Stuart Mill, « la clé de ses autres généralisations et comme l'épine dorsale de sa philosophie »[222]. La loi des trois états se donnera à lire comme l'axe d'une épistémologie, et elle détermine le sens de toute évolution individuelle. Car autant l'esprit théologique est évoqué pour expliquer les phénomènes des causes surnaturelles et/ou divines, régulières ou miraculeuses, autant l'esprit métaphysique cherche à expliquer rationnellement, par un recours aux origines des entités matérielles ou de leurs principes pensés abstraitement ; autant l'esprit positif développe une explication scientifique par des lois, des relations sous formes mathématiques ou non mais ne renvoyant qu'exclusivement à l'expérience. Bref, le positivisme prend donc le contre-pied de la métaphysique pour postuler que l'expérience empirique doit être le seul fondement du savoir humain. Auguste Comte se gardera tout de même de verser dans l'antique débat de l'empirisme et du rationalisme classique. Car il estimait que l'une comme l'autre doctrine sont incapables de rendre compte de la positivité des lois[223]. On sait que plus tard, Comte évoluera vers un positivisme religieux, en instituant une nouvelle *Religion de l'Humanité* avec tout un culte public dont il était le grand-prêtre, et qui devrait constituer le culte de la cité future. En plus des sciences positives, il considérera alors l'importance de la Poétique, de l'Art et de toute la symbolique du langage. Il en viendra même à mettre en place une forme de mysticisme. C'est sur cette voie, considérée comme une dérive mystique, que beaucoup de ses principaux disciples refuseront de le suivre notamment Littré. Ceux-ci vont donc privilégier au contraire une doctrine scientiste, au point que *positivisme* et *scientisme* seront bientôt synonymes.

C'est pourquoi, nombreux parmi les intellectuels français, héritiers du courant comtien, vont épurer le positivisme de ses éléments métaphysiques et religieux pour ne retenir que le troisième pôle, celui de l'âge positif entendu comme celui de la

[221]Cf. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, 1830, p. 2-3.
[222]M. FERRAZ, *Op. cit.* p. 323.
[223]J. LEFRANC, *art. cit.*, p. 407-408.

science. Ils établiront une radicale opposition entre foi et raison, science et religion. Les débats métaphysiques sont éludés pour privilégier une science des faits. A la philosophie de l'histoire est substituée la philologie ; à la philosophie de la nature sont privilégiées la physique et la chimie. La connaissance scientifique, se basant sur les calculs de l'expérimentation, recherche l'articulation des relations constantes entre phénomènes qui semblent obéir à un déterminisme rigoureux. Par là s'est développée, comme le souligne Parodi « […] une idée qui, venue du XVIIIè siècle, a traversé tout le XIXè siècle, et y a dominé, acceptée à peu près par toutes les écoles, depuis le positiviste de Comte jusqu'à un spiritualiste indépendant comme Vacherot par exemple. Une idée qui a été vraiment comme le premier article de la foi morale et sociale de nos pères : l'idée du progrès ; pour le grand public, et pour bien des savants même, la notion d'évolution est prise comme la justification ou l'équivalent de l'idée de progrès ».[224] Bref, les intellectuels se rallient à une conception rationaliste de l'univers d'où tout surnaturel est exclu[225]. Cette nouvelle approche du positivisme qui voit émerger des figures de proue comme Ernest Renan, Hippolyte Taine et Émile Littré ne conservera du concept de positivité que le pôle objectif, rejetant, par le fait même, le pôle subjectif privilégié par Comte. Le positivisme de Comte va finalement déboucher sur le scientisme. Néanmoins, il nous faut assurément résumer les positions de ces trois auteurs qui ont en quelque sorte cristallisé les débats autour du positivisme en cette seconde moitié du XIXè siècle.

Jeune breton formé au séminaire sulpicien, spécialiste d'histoire et de philologie, Renan (1823-1892) marque son époque par son attachement à la notion de progrès et par sa foi en la science telle que celle-ci se déploie dans ses deux ouvrages majeurs à savoir *L'Avenir de la science* et l'*Origine du langage*. Il attribue, paradoxalement, des fonctions religieuses à la science. De la sorte, si la science a une valeur et une vocation religieuses, c'est avant tout parce qu'elle est une conception sérieuse de la vie. La science est alors destinée à faire évanouir les anciennes conceptions et spéculations métaphysiques et religieuses, à professer la radicalité de l'expérience. Son idéal ou l'horizon de ses recherches vont consister à inventer un

[224] D. PARODI, *La Philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, Paris, Alcan, 1919, p. 23.

[225] G. CHOLVY et Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine.1880-1930*, Paris, Privat, 1986, p. 19.

modèle exact et scientifique de l'organisation de l'humanité dépoussiérée des fameux miracles et légendes tels qu'on les trouve dans la Bible, particulièrement dans le Nouveau Testament. C'est pour cette raison que Renan estime que le salut de l'humanité ne peut se trouver ailleurs que dans les progrès de la science. Cet attachement à vouloir démontrer les progrès humains exclusivement par la raison scientifique poussera Renan à remettre en cause les acquis de sa foi religieuse reçue au Séminaire de Saint Sulpice. C'est dans ce sens qu'il faut certainement rappeler que l'un des moments du renouvellement des positions du positivisme est sans aucun doute le petit livre publié par Ernest Renan (1823-1982)[226], le 24 juin 1863 sous le titre attrayant de *La vie de Jésus*. Devenu disciple des protestants libéraux d'Allemagne, ayant séjourné en Orient à l'occasion de recherches archéologies en Syrie, Renan donne un verdict sans appel sur l'irrationalité de la croyance aux miracles et, par voie de conséquence, sur la vérité historique et scientifique des faits tels que révélés dans les évangiles. Il bannissait tout ce qui fût surnaturel dans la vie de Jésus et au nom de la science, prétendait arriver à démontrer le caractère légendaire de ces récits. Et le célèbre orientaliste de conclure : « Ce n'est donc pas au nom d'une telle ou telle autre philosophie, c'est au nom d'une constante expérience que nous bannissons le miracle de l'histoire »[227]. On comprend dès lors que dans la seconde moitié du XIX^{è} siècle, dans l'euphorie des découvertes scientifiques, la science était devenue, suivant le mot de Brunetière, « la nouvelle idole » vers laquelle les hommes cultivés tournaient les yeux.

---

[226] Ernest RENAN naquit à Tréguier le 28 février 1823. Il fit ses premières études à l'école ecclésiastique de sa ville natale, et les humanités à St-Nicolas du Chardonnet à Paris, où il eut pour supérieur le futur Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans. Depuis 1841, il suit les cours de théologie au séminaire d'Issy-les-Moulineaux qu'il quitte à la rentrée d'octobre en 1845. Ayant trouvé un poste de répétiteur dans une petite institution, il mène, de 1845 à 1849, une vie pauvre et solitaire, consacrant tous ses moments de loisirs à la préparation de ses examens universitaires. Il est reçu, en septembre 1848, premier de l'agrégation de philosophie. Âgé seulement de vingt-cinq ans, il entreprend la rédaction de l'*Avenir de la science*, où il affirme la certitude d'un déterminisme universel, et professe un culte mystique pour la science positive. Il obtient par la suite une chaire d'hébreu au Collège de France, mais son cours est suspendu après la première leçon, son titulaire ayant qualifié Jésus d' « Homme incomparable ». Il se décide alors à publier sa Vie de Jésus. Ce fut « l'un des événements du siècle ». Suivent des ouvrages à caractère historique et littéraire. Renan voit l'apogée de sa carrière d'artiste. Réintégré au Collège de France après 1870, élu à l'Académie française en 1979, maître à penser d'une génération, pontife du laïcisme, il meurt le 2 octobre 1892. Cette biographie nous est fournie par François RODE, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne, 1965, p. 22.

[227] Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, 1864, p.51-52.

En outre, l'enjeu pour H. Taine (1828-1895), comme pour son maître de l'École Normale supérieure, Marcellin Berthelot, sera, par la synthèse des sciences, de parvenir à une vision globale et cohérente de l'environnement humain c'est-à-dire en privilégiant l'étude approfondie du milieu humain (travail, relation, religion, culture, etc.). Car, c'est par l'approche des infrastructures qu'il est possible d'étudier et de comprendre l'être humain. A cause de l'influence de l'évolutionnisme de Darwin et du transformisme de Spencer, il considère que l'homme ne peut être que le produit de la race, du milieu et du moment, donc le résultat d'une évolution sélective. Par-là, il est parfaitement inutile de rechercher une finalité transcendante à l'homme. Car, l'homme n'est qu'« un théorème en marche » et nullement une destinée qui s'accomplit. Pour demeurer fidèle au principe positiviste selon lequel toute connaissance vient de l'expérience, Taine fait appel à la méthode d'analyse de Condillac qui cherchait dans la sensation l'élément simple du phénomène de la connaissance. Ainsi sous l'influence de Hegel, il admet qu'il est possible d'atteindre les essences, non par une intuition intellectuelle, mais par le procédé de l'abstraction.

Enfin, issu d'une famille d'orfèvres et fils d'un révolutionnaire cultivé, Émile Littré (1801-1881) appartenait à la même génération que Comte, qui était seulement de trois ans son aîné. Après des études de médecine sous la Restauration et une expérience professionnelle comme collaborateur d'un grand médecin parisien, Pierre Rayer, Littré avait renoncé tardivement à la médecine en faveur du journalisme et des travaux de traduction (*Oeuvres complètes d'Hippocrate*, 1839) et d'érudition (*Dictionnaire de médecine* de Nysten, *Conservation, révolution et positivisme*, 1852, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863 ou bien son *Dictionnaire de la langue française*. De fait, l'histoire et le devenir historique des sociétés modernes constituaient le dénominateur commun de ses études et de ses prises de positions politiques. Néanmoins, tout comme Auguste Comte, avec qui il avait fondé la Société positiviste (1848), Littré pensait que la critique de la Révolution était terminée et que la phase organique pouvait enfin inaugurer la conciliation entre l'ordre et le progrès.

Cependant Comte se ralliant aux idéaux du Second Empire, Littré sera conduit à prendre ses distances d'avec son maître. Ainsi, dans le livre qu'il lui dédie,

Auguste Comte et la philosophie positive, il évoque les raisons de son refus du passage de la philosophie positive à la religion de l'humanité, pour privilégier la méthode objective à la méthode subjective. Ce choix n'ira pas sans éveiller des soupçons du côté des philosophes spiritualistes qui régnaient sur la Sorbonne dont notamment Mgr Dupanloup évêque d'Orléans, Edme Caro, plus connu pour la défense orthodoxe du spiritualisme chrétien (*L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1864) ou encore Paul Janet (*Le matérialisme contemporain en Allemagne,* un essai sur *La crise philosophique,* 1865). Du reste, dans son ouvrage *L'athéisme et le péril social*, 1866 Mgr Dupanloup s'attaque ouvertement aux différentes formes d'athéismes dont les avatars sont le positivisme de Comte et Littré, le panthéisme de Hegel et Renan ou le matérialisme défendu par Vogt ou Brüncher. Mais c'est beaucoup plus dans son A*vertissement à la jeunesse et aux pères de famille sur les attaques dirigées contre la religion par quelques écrivains de nos jours* (1863) que Mgr Dupanloup identifie clairement Littré, Taine, Renan et Maury comme des intellectuels athées, refusant de respecter la religion du pays et reproduisant les vieilles erreurs révolutionnaires du matérialisme, du fatalisme et du panthéisme[228].

De ce fait, cette nouvelle *Weltanschauung* devrait, dans l'opinion des positivistes, devenir la religion de l'avenir. Les limites de l'inconnaissable semblent franchies et on s'efforce de démontrer l'illusion du phénomène religieux à l'intérieur de la conscience humaine au point où « la valeur d'une civilisation est en raison inverse de la ferveur religieuse. Tout progrès intellectuel correspond à une diminution du surnaturel dans le monde », écrit André Lefèvre[229]. Comme on peut le constater, seule règne l'autorité de la science. « Et pourtant, note François Rodé, à moins d'avoir de l'objet et de la méthode scientifique une conception assez particulière, on ne pourra pas ne pas remarquer que ces savants pensent et réagissent en philosophes, que leurs conclusions ne sont pas des conquêtes de laboratoire, mais des postulats d'un système philosophique[230] ».

---

[228]Nous rappelons qu'ici nous suivons les développements que propose l'article de Johan Heilbon, « Sociologie et positivisme en France au XIXe siècle : les vicissitudes de la Société de sociologie (1872-1874) », in *Revue française de sociologie*, 48, 2 (2002), p. 307-373.

[229]André LEFEVRE, *La religion,* 1892, p. 372-373. Cité par F. BRUNETIERE, *Questions actuelles,* Paris, 1907, p. 4.

[230]François RODE, *op. cit*. p. 25.

Enfin, le développement de la critique historique, dominant à l'époque, renforçait du reste ici l'incrédulité des idéalistes.

3.3. Un environnement philosophique marqué par le spiritualisme et le criticisme.

D'une façon générale, le spiritualisme français trouve ses racines et ses fondements dans la philosophie française telle qu'elle s'est déployée et diffusée au XVIIe siècle. Philosophie dominée par des figures telles que Pascal (1623-1662), Bossuet, (1627-1704), Fénelon (1651-1715) en lien avec la métaphysique grecque dont le relais avec le XIXe siècle est visiblement assuré par Maine de Biran (1766-1824). C'est ainsi que, dans sa préface à la réédition de *La Philosophie française* (1942) de L. Lavelle, J.-L Vieillard-Baron fait remarquer qu' « Il y a dans la philosophie française un aspect métaphysique et un aspect psychologique qu'elle ne peut pas détacher l'un de l'autre. Ce qui est aisé à expliquer si l'on s'aperçoit que nous avons besoin de l'absolu pour asseoir toutes nos certitudes et que chacune de nos certitudes est une épreuve qui ne peut prendre sens qu'au fond de nous-mêmes. Telle est la double tendance que l'on retrouve encore, après Descartes, chez nos précurseurs les plus représentatifs. Il n'y a jamais eu dans aucun pays, un métaphysicien plus lucide que Malebranche, ni un psychologue plus pénétrant que Maine de Biran. Et on observe une continuité de la pensée française depuis Biran jusqu'à Ravaisson et Lachelier, que le positivisme, sans s'y intégrer tout à fait, n'est jamais parvenu à interrompre[231] ».

Cependant, l'hypothèse fondamentale qui caractérise la fin du XIXe siècle est assurément l'idée d'une synthèse finale entre science et philosophie. Cette idée serait la résultante de cette bipolarité dominante à l'époque en philosophie. C'est d'une part le système philosophique hérité d'Auguste Comte, c'est-à-dire le positivisme, largement diffusé par ses successeurs, et d'autre part, celui de Hegel ou de

[231] L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, Préface de Jean-Louis VIELLARD-BARON, Paris, L'Harmattan, 2009, 1942[1], p.11.

l'idéalisme absolu. Entre ces deux formes dominantes, le positivisme et l'idéalisme, le spiritualisme positiviste de Ravaisson se constitue comme une voie médiane, une orientation nouvelle dans la pratique philosophique en France qui aboutit à toutes les formes de philosophie de la vie ou de l'existence. Sans doute, faut-il rappeler que le courant spiritualiste ou le « spiritualisme positiviste » selon le mot de F. Ravaisson (1813-1900)[232] est à comprendre, non pas comme un ralliement à un système ou une idéologie donnée. Il s'inscrit plutôt comme une réaction, mieux une opposition au positivisme hérité de Comte et ses acolytes : « Ce que des spiritualistes comme Ravaisson, Lachelier, Paul Janet défendent contre Comte, Taine, Littré, c'est le droit absolu de la métaphysique à atteindre l'être et à fonder la connaissance ; ils rejettent, non la science, mais les nouveautés qui leur apparaissent comme de dangereux empiétements sur les chasses gardées de la philosophie »[233]. Cela est repérable dans la méthode, l'orientation et surtout la nature des thèses caractéristiques de cette période comme l'évoque si bien Lucien Sève dans son ouvrage[234]. Ainsi, dès 1880 on

---

[232] Félix RAVAISSON (1813-1900), a entre autre écrit *De l'habitude* en 1838 (Thèse de doctorat) ; L'Essai *sur la métaphysique d'Aristote* en 1837 ; *La philosophie en France au XIXe siècle* en 1867). Elève de Schelling et maître de H. Bergson (ce dernier lui a consacré un vibrant hommage dans la *Pensée et le Mouvant*), est reconnu comme la figure la plus marquante de la philosophie française du XIXe siècle. Annonciateur du « positivisme spiritualiste », sa philosophie s'inscrit dans la ligne pure du spiritualisme français largement dominé et influencé par Maine de Biran. Du reste, à propos du rayonnement du « positivisme spiritualiste », citant H. Gouhier, D. Janicaud écrit : « Au moment où ces lignes étaient publiées, la manifestation la plus apparente de ce nouvel état d'esprit était l'œuvre de Ravaisson lui-même ; mais les thèses de Lachelier en 1871, d' E. Boutroux en 1874, de Bergson en 1889, de Blondel en 1893, allaient montrer combien Ravaisson voyait juste et loin. ». D. JANICAUD, *Une généalogie du spiritualisme français aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, Martinius Nijhoff, 1969, p. 5. Cf. Id., *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*,, Paris, Vrin, 1997.

[233] D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, 2è éd., Paris, Vrin, 1997, p. 2.

[234] Un fait majeur non négligeable caractéristique et de l'influence du spiritualisme dominant la fin du XIXe siècle finissant et la recherche de l'unité intérieure en l'homme est la nature des thèses. En effet, recensant, à la demande de Victor Duruy les sujets de thèses soutenues en France depuis le XIXe siècle, il ressort que « Si l'on examine les thèses soutenues de 1810 à 1830, on reconnaît que jusqu'en 1816 l'influence de Condillac est encore puissante, surtout dans la question de cette école : l'origine des idées. A partir de 1820, les doctrines spiritualistes remises en l'honneur par Royer-Collard, Maine de Biran et M. Cousin règnent sans partage. Les sujets les plus habituels dès 1810 sont les suivants: De l'existence de Dieu, Des conséquences fatales de l'athéisme, De la liberté morale, De la distinction du bien et du mal, Réfutation du principe de l'intérêt comme base de la morale, Condamnation du suicide et du duel, Des devoirs de l'homme, de la nature des idées. Et depuis 1820 : réfutation du système de Locke, Condillac, Helvétius, De la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Dans la période qui commence vers 1830, paraît, à un degré bien plus frappant et bien original, le triomphe du spiritualisme, les grands noms de la philosophie ancienne et moderne, les plus illustres Pères de l'Église, les scolastiques les plus célèbres se trouvent, et certains plus d'une fois, dans cette liste si variée et si riche --- les questions les plus graves de la morale, de la théologie et de la métaphysique y sont discutées et approfondies. Mais qu'il s'agisse de réfuter le scepticisme frivole des sophistes ou le scepticisme profond d'Aenésidème, d'Agrippa, de Bayle, de Kant, de combattre le panthéisme de l'école d'Elée, des alexandrins, de Spinoza ou de Hegel, le

assiste à une montée, dans la philosophie universitaire, d'une tendance privilégiant la vie de l'esprit. À Comte, Taine et Littré, répondent donc Ravaisson (qui fut longtemps Inspecteur général de l'enseignement supérieur et président du jury d'agrégations), J. Lachelier, P. Janet, et plus tard Émile Boutroux (professeur à la Sorbonne, directeur de la thèse de Blondel) qui, dans une thèse très remarquée consacrée à *La Contingence des lois de la nature*, élabore une vigoureuse critique du déterminisme scientifique et du mécanisme, réfute l'idée que la science doive être regardée comme la seule connaissance possible et légitime.

Dès 1879, Paul Janet, dans un recueil d'articles où il brosse un panorama de *La philosophie française contemporaine* qui s'ouvre précisément sur une étude sur Boutroux, diagnostique un retour de la métaphysique. Le succès de Bergson, dont l'*Essai sur les données immédiates de la Conscience* est publié en 1889, confirme bien cette nouvelle tendance d'aspiration à la vie spirituelle, au monde invisible.

Cependant, le culte longtemps voué à la science a perdu de valeur, car les problèmes humains demeurent. La vie semble avoir perdu de sa valeur et le rêve scientiste semble contredit. C'est ainsi qu'apparaît le kantisme, professé par Renouvier, comme antithèse au positivisme en général en vue de la restauration des valeurs spirituelles. Kant avait bien souligné les limites de la raison devant le noumène. Aussi s'impose-t-il l'urgence de trouver une voie médiane pour traiter des questions aussi sensibles et urgentes que celles de l'âme, de la liberté, de Dieu et de la morale. Mais, c'est surtout à propos de la question de la liberté que se développe une première tendance orchestrée par Secrétan et Lequier. Secrétan, de religion protestante, conçoit la liberté comme une prédication philosophique du christianisme. Il critique Kant qui a séparé la spéculation de la pratique, la raison de la volonté. De plus pour lui, Dieu est un fait et non une substance comme le laissait croire Spinoza. Bref, pour lui, Dieu est la liberté absolue ; tandis que le second pose la liberté comme une condition positive et indispensable de la recherche de la vérité.

---

matérialisme de Démocrite, d'Epicure, de Hobbes, de Gassendi ou de juger les doctrines de Platon, d'Aristote, de saint Thomas, de Descartes, de Bossuet, de Leibniz, c'est toujours le même esprit qui anime et dirige la critique. Nous ne craignons pas de l'affirmer». cf. L. SEVE, *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions Sociales, 1962.

Pour éviter les erreurs contractées par le positivisme et le kantisme, Ravaisson, dans son *Rapport*, parle d'un spiritualisme positiviste « ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend de lui-même d'une existence dont il reconnaît que tout autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action[235] ». Ce positivisme s'inscrit, au cœur de ce débat du siècle, comme un effort réflexif pour saisir, par la réflexion critique, toute l'activité spirituelle dans sa production même. Ainsi, l'effort, mieux, la préoccupation de Ravaisson sera de rechercher dans le vécu une dimension spirituelle immanente. L'occasion de cette découverte lui est offerte par la lecture de Maine de Biran qui à travers la notion de l'habitude montrait qu'à l'intérieur de chaque conscience, il y a continuité de l'esprit avec la matière. Par l'habitude, cet acte intelligent mais sans conscience, on découvre ce qu'est la nature. Celle-ci n'est pas une puissance aveugle et mécanique, mais une tendance, un désir ayant une finalité. En ce sens, il complète la philosophie de la nature par une philosophie de l'esprit. Car si la nature humaine plonge ses racines dans le monde, elle ne s'y dérobe pas. En ce sens que la pensée rend le monde intelligible, celui-ci étant foncièrement une aspiration à la pensée. C'est cette tendance qu'on trouve à l'œuvre dans beaucoup de travaux universitaires dont ceux de Olle-Laprune, Boutroux qui influenceront largement M. Blondel.

[235] F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1889[3], p. 275.

3.4. Du scientisme à la laïcisation : les « tristes années quatre-vingts[236]»

C'est dans une atmosphère singulièrement marquée par des tensions ou des oppositions entre sécularisation, catholicisme, scientisme, laïcisation et modernisme que Maurice Blondel se situe. C'est l'époque du plein épanouissement du symbolisme et du naturalisme dans l'art et la littérature. Lorsqu'il entre à l'École Normale en 1881, le jeune philosophe, venu fraîchement de sa campagne bourguignonne , se trouve confronté à cette atmosphère intellectuelle et scientifique qui régnait à Paris et que Paul Claudel a, dans le récit de sa conversion, taxé de *tristes années quatre-vingts*. Blondel l'évoque en ces termes :

> Le trait dominant chez beaucoup de jeunes esprits que préoccupaient cependant les problèmes de la vie intérieure, c'était, pour ainsi dire *a priori*, une fin de non-recevoir opposée à l'examen même du christianisme, comme si la philosophie se fut disqualifiée en prenant la peine de considérer une doctrine qui censément s'arroge, au nom des faits, le droit d'imposer comme savoir l'assentiment de l'intelligence et la soumission de la volonté à un ordre venu du dehors. Un condisciple m'objectait : « Pourquoi serais-je obligé de m'enquérir et de tenir compte d'un fait divers survenu il y a 1900 ans dans un coin obscur de l'Empire Romain, alors que je me fais gloire d'ignorer tant les événements contingents dont la curiosité appauvrirait ma vie intérieure[237] ?

Atmosphère que Blondel évoquera d'ailleurs, 40 ans plus tard, dans ses *Carnets intimes :* « On me dépeignait l'École sous les couleurs les plus inquiétantes

[236] Paul Claudel évoque l'atmosphère on ne peut délétère et matérialiste de cette époque cela dans son récit de conversion : « ... Que l'on se rappelle ces tristes années quatre-vingts, l'époque du plein épanouissement de la littérature naturaliste. Jamais le joug de la matière ne parut mieux affermi. Tout ce qui avait un nom dans l'art, dans la science et dans la littérature, était irréligieux. Tous les soi-disant grands hommes de ce siècle finissant s'étaient distingués par leur hostilité à l'Église. Renan régnait. Il présidait la dernière distribution de prix du lycée Louis-le-Grand à laquelle j'assistai et il me semble que je fus couronné de ses mains. Victor Hugo venait de disparaître dans une apothéose. », Paul CLAUDEL, *Œuvres en prose*. Préface de Gaetan PICON. Textes établis et annotés par Jacques PETIT et Charles GALPINE, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p.1000. Par ailleurs, parmi les auteurs littéraires en vogue, à Paris, en cette période et qui influencent largement la jeunesse, on peut citer Barrès, Maeterlinck, Huysmans, Villiers de l'Isle-Adam, Edouard Rod, Catulle Mendès, Jules Lemaitre ou Paul Bourget. Ce dernier est notamment très célèbre depuis la PUBLICATION de ses *Essais* et *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine* (1883-1886). Voir entre autres : A. ALABAT, *Souvenirs de la vie littéraire*, Paris, Crès, 1924 ; J.-F. HUGOT, *Le Dilettantisme dans la littérature française d'Ernest Renan à Ernest Psichari*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1984.

[237] Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud & Gay, « Cahiers de la Nouvelle Journée », 20, 1932, p.11.

pour la foi et pour les mœurs[238] ». C'est que la deuxième moitié du XIXe siècle est sensiblement dominée par le dilettantisme (avec pour règle de vie l'épanouissement du moi) de Maurice Barrès (1862-1923) dont son ouvrage *Culte du moi* fascinait considérablement les jeunes esprits. Barrès était considéré, à cette époque, comme A. Gide après la guerre de 14-18, comme l'idole de la jeunesse intellectuelle. En effet, entre 1887 et 1892, Maurice Barrès, d'un an plus jeune que Maurice Blondel, publiait une trilogie du « culte du moi » : d'abord, *Sous l'œil des barbares* (1888) ; ensuite *Un homme libre* (1889) ; enfin *Le Jardin de Bérénice*, en 1891. Ici, on remarquera que plusieurs pages de l'*Action* viseront explicitement ce dilettantisme de Barrès. Le pessimisme de Schopenhauer était à la mode également. Il sera, du même coup, dénoncé par Maurice Blondel dans sa thèse de 1893. De plus, l'état d'esprit à la fin de ce siècle est partagé entre le scientisme et l'idéalisme. En effet, dans un univers entièrement régi par des lois mécaniques, l'homme totalement déterminé par des forces peu connues, mais qu'un jour la science dévoilerait intégralement, était enfermé dans le caveau hermétique du matérialisme. A ce propos, il faut noter que ce que Paul Bourget dénonçait dans le « scientisme », c'étaient des conséquences morales et sociales. Or, au niveau non plus de l'histoire des idées mais de leur histoire philosophique, depuis fort longtemps le « scientisme » faisait l'objet d'une critique le prenant pour ce qu'il prétendait ne pas être, une métaphysique.

En fait, sous les formes nouvelles que les divers évolutionnismes lui donnent, ce « scientisme » du XIXe siècle prolonge la pensée des philosophes français du XVIIIe siècle. Qu'ils soient hantés par des modèles fournis par la physique comme les disciples de Condillac et ainsi conduits à une espèce d'agnosticisme ou qu'ils soient hantés par des modèles fournis par la biologie comme Diderot et ainsi conduits à un matérialisme, l'idée fondamentale est toujours la même : jadis, la philosophie était la totalité du savoir ; Descartes concevait encore un livre unique qui, sous le titre de *Principia Philosophae*, commence avec l'existence de Dieu et doit ou plutôt devrait s'achever par une psycho-psychologie. Or, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, la situation de la pensée est celle même qu'à partir de 1822 Auguste Comte va exprimer en combinant sa classification des sciences avec la loi des trois états : une astronomie, une physique, une chimie et maintenant une biologie se sont constituées

[238] Maurice BLONDEL, *Carnets intimes*, t. I, Paris, Cerf, 1961, p. 547.

ou sont en train de se constituer en dehors de toute théodicée et de toute anthropologie. L'étude de la nature s'est divisée en plusieurs secteurs et chacun de ces secteurs relève d'explications qui n'ont jamais à faire intervenir l'Auteur de la nature : nous arrivons à l'époque où l'homme, dans ce qui le fait humain et pas seulement animal, va devenir l'objet d'une science comme les autres, une science de l'homme sans âme ni Dieu[239].

En somme, dans un monde dont les réalités profondes semblaient échapper totalement aux prises de l'esprit humain, l'impératif catégorique de Kant représentait seul les *valeurs* dignes de l'engagement humain. Un acteur majeur mérite d'être retenu ici : Marcellin Berthelot (1827-1907), ami et correspondant de Renan.

Promu grand-maître de l'Université, Marcellin Berthelot ne personnifiait pas seulement la science, mais le culte dont il devait être l'objet comme religion des temps nouveaux. Homme politique (sénateur), membre de l'Institut, célèbre savant, ce chimiste publiait son retentissant *Science et Philosophie,* (un recueil d'articles qui paraîtront en 1905). Dans cet ensemble d'articles se dégageaient deux lignes forces de sa conception du renouveau attendu de la science. D'une part, la foi irréversible en la valeur absolue et la puissance illimitée de la science. D'autre part, la foi en la victoire définitive de l'idée laïque. La science se donne ainsi pour tâche d'envisager pour toute chose une explication positive et logique. Elle doit étendre son déterminisme fatal jusqu'au monde moral. Dans cette lancée, il annonce la substitution progressive des conceptions et des institutions laïques aux dogmes et aux institutions des vieilles religions. Certes « la séparation entre la société purement civile de l'avenir et les sociétés théocratiques du passé n'est pas facile à accomplir, mais Berthelot garantissait de l'immanquable accompagnement de l'œuvre de laïcisation engagée.

On comprend alors que les principaux philosophes en faveur auprès des républicains, Comte, Littré, Renan et Taine ont posé vers la religion de la science,

[239]H. GOUHIER, « Signification de l'œuvre de Maurice Blondel », in *Hommage à Maurice Blondel* (Publications de l'Université de Dijon, XXVII), 1962, p. 17.

l'enseignement moral laïque. Le christianisme, battu en brèche et remis en cause par la critique rationaliste semble, à l'homme moderne, devoir être relégué parmi les religions du passé. Les dogmes catholiques sont déclarés irrationnels et incompatibles avec la conscience contemporaine. *La Vie de Jésus* de Renan venait de démystifier la divinité du Christ. La conception religieuse du monde semble désormais vouée à disparaître. Hormis le savant Pasteur qui, devant Renan le recevant à l'Académie française, a courageusement déclaré sa foi au surnaturel, la plupart des savants font profession d'agnosticisme ; les philosophes et les littérateurs dans la plupart des cas, les hommes d'État et de gouvernement de la Troisième République sont irréligieux.

Après l'éviction de la religion révélée, celle de la métaphysique, Dieu et l'âme, la vie future est rejetée par le positivisme dans le domaine de l'inconnaissable. Le système rationnel auquel les républicains déistes de 1848 demandaient une explication du monde et une irrécusable direction morale n'est plus pour leurs successeurs gagnés à la vie positive, qu'un jeu d'abstraction et d'hypothèses. Il doit désormais céder à l'étude des faits le soin de reconnaître et d'établir les lois régulatrices du progrès de l'homme et de l'humanité tout entière. L'avenir est à la science, proclame-t-on partout. Pour Renan et Berthelot, dont l'amitié naquit de leur foi commune en cet avenir, la science, sûre de ses méthodes, découvre toute vérité et finira par résoudre les énigmes les plus cachées de l'univers. Par là, connaissance universelle, infaillibilité, toute-puissance, plénitude de tout bien, attributs les plus divins sont, dans l'immensité du Devenir, transférés à la science. La science devient objet de culte, et par conséquent, religion nouvelle. L'apogée de cette approche scientiste coïncidera avec la vogue de Zola et son école. Apogée que Paul Claudel devait, dans son récit de conversion, déplorer en termes de « tristes années quatre-vingts » qui voient le plein épanouissement de la littérature naturaliste et l'affermissement jamais plus lourd du « joug de la matière ».

Par ailleurs, il faut noter que cette période est marquée aussi par le symbolisme répandu dans la culture grâce à la poésie et aux romans. Car, à cette époque, la littérature était le moyen privilégié qui vulgarisait facilement les idées

philosophiques en cours. Qu'on songe ici au roman russe, représenté plus par Dostoïevski ou Tolstoï, qui séduisaient le public français. Qu'on songe également aux auteurs français de l'époque comme Daudet, Stendhal dont Taine et Sarcey furent les premiers admirateurs et qui firent connaître le positivisme et le scientisme. Mais aussi à A. France et Barrès qui vulgarisèrent le dilettantisme.

3.5. Vie et œuvres de Maurice Blondel

3.5.1. Origines et situation familiales de Blondel

Maurice Blondel est à situer vraisemblablement dans la perspective de l'héritage de la modernité postkantienne, dans le catholicisme français de la seconde moitié du XIXe siècle, et de la première moitié du XIXe siècle d'autant plus qu'il a pris une large part aux débats récurrents de l'apologétique et la défense de sa philosophie souvent attaquée de toutes parts dès après la soutenance de sa thèse le 7 juin 1893. Or, il est intéressant de souligner que le dilettantisme et le pessimisme dominant les milieux intellectuels, surtout universitaires et les cercles de réflexion furent, à n'en point douter, le point de départ de sa recherche philosophique. Une atmosphère intellectuelle à laquelle appartient la génération qui aura compté parmi les plus riches dans l'histoire de la culture française. C'est à peu près celle de Barrès, Gide, Proust, Péguy et Claudel, de Matisse et Rouault, Ravel et Debussy, de Bergson et Brunschvicg. La philosophie[240], sous l'impulsion de Jules Lachelier et de

[240]C'est en tout cas ce que souligne H. Gouhier. « La thèse de 1893 appartient à cette série de thèses sorboniques qui, à des points de vue, très divers, éclairent le problème de la liberté et rendent à la liberté sa place dans un univers où la science semblait la lui refuser : 1838 *L'Habitude* de Ravaisson ; 1871, *Le Fondement de l'induction* de Lachelier ; 1874, *La Contingence des lois de la nature* d'Emile Boutroux ; 1889, *Les Données immédiates de la conscience* d'Henri Bergson ; 1893, *L'Action* de Maurice Blondel. Il y a là une tradition dont Ravaisson rapportait l'origine à la pensée de Maine de Biran dans le fameux Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle où il annonçait et définissait l'œuvre de ses successeurs de « positivisme spiritualiste ». Vue de loin, il y a bien là une tradition qui manifeste la résistance de la conscience au scientisme du siècle. Vue de près, l'histoire est moins simple, et c'est dans cette histoire moins simple qu'apparaît l'originalité du jeune Blondel […]. Or l'auteur de *L'Action* nous semble poser les principes d'une philosophie de l'esprit se constituant pour elle-même et en elle-même. C'est dans ce climat créé par cet ouvrage que se développeront plus tard les doctrines personnalistes et une partie de celles qui devraient couvrir la rubrique philosophie de l'esprit reprise par Louis Lavelle et René Le Senne » H. GOUHIER, « Allocution », in *Le Centenaire de Maurice Blondel en sa faculté des Lettres d'Aix-Marseille*, Publications des Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence, Nouvelle série 35, (1963), p.

Boutroux, s'échappe des réductions positivistes et scientistes. Parallèlement, la pensée et la littérature chrétiennes, se dégageant des positions formalistes et conservatrices à l'excès, retrouvent leur sève originelle.

Maurice Blondel naît le 02 novembre 1861 à Dijon, dans une très ancienne famille bourguignonne dont les ancêtres avaient été écuyers des ducs de Bourgogne. Ses parents plus proches avaient fait carrière dans le barreau, l'armée ou la médecine mais jamais encore dans l'enseignement. Son père, Henri Blondel était notaire. Il avait épousé Élise Blondel, sa cousine germaine. De leur union naquirent quatre enfants ; Maurice Blondel étant le benjamin. Il grandit dans une famille catholique profondément croyante et pratiquante avec des convictions religieuses solides. Blondel fut longtemps marqué par sa tante dont la piété et la droiture l'impressionnaient. En plus de ses affaires, le père de Maurice Blondel était chargé, bénévolement, de l'administration des biens de l'Église et des œuvres catholiques. La famille habitait ainsi la ville de Dijon, où Monsieur Blondel (Père) avait son étude, 32, rue Chabot-Charny, mais pendant les vacances elle se retrouvait dans la propriété familiale de campagne à Saint-Seine-sur-Vingeanne. Blondel y découvrait à la fois la liturgie et la campagne. Tout jeune, il développa une passion d'entomologiste[241], car il adorait observer les insectes et leur métamorphose, comme plus tard en Provence, il devrait aimer les cigales et les plantes grasses. De là lui vint certainement le goût des métaphores vitalistes[242] (grain, semence, germe, fécondité, marcottage.), caractéristiques du discours pastoral de son environnement chrétien et très présent dans son œuvre. Cet amour précoce de la nature marqua profondément le jeune enfant, le dotant comme du même mouvement de réalisme et de symbolisme, c'est-à-dire de poésie. C'est dans cette propriété de Saint-Seine que, pendant deux années de retraites et de silence, isolé dans une chambre du second étage, devant les paysages

---

24-25. Cf. H. DUMERY, « Maurice Blondel et la philosophie contemporaine », *Études blondéliennes*, p.2. Voir aussi, P. De COINTET, *Maurice Blondel et la philosophie française*, Paris, Parole et Silence, 2007, particulièrement les pages 9-17.

[241] À tel point qu'il a été un précieux recours pour son aîné et ami Alfred Espinas selon ce témoignage : « […]. Alfred L'Espinas, en ' souvenir amical' de l'aide qu'enfant je lui avais prêtée, alors qu'il préparait sa propre thèse sur les *Sociétés animales* et que j'observais les colonies de pucerons de nos rosiers « Gloire de Dijon » : c'était là pensait-il ma vocation !... », *Itinéraire philosophique*, p.63.

[242] Blondel avait assurément lu Arsène DARMESTETER (1846-1888), *La vie des mots étudiée dans leurs significations*, Paris, Delagrave, 1888.

de forêts et de prés arrosés par le calme Vingeanne, inspiré d'abord d'un désir apologétique qui allait peu à peu se soumettre aux strictes exigences de la plus rigoureuse philosophie, il écrivit les diverses rédactions[243] de sa thèse, *L'Action*, qu'il devait soutenir en 1893.

En outre, Blondel va grandir dans un milieu familial favorablement chrétien, et de surcroît catholique, fait très rare à une époque où l'atmosphère sociale et intellectuelle est dominée par une sécularisation qui a caractérisé la fin du Second Empire. D'un point de vue général, c'est l'époque des influences perceptibles de Darwin, de Herbert Spencer et de Haeckel. L'heure où la gloire de Taine et Renan couvre tout ; l'apogée du triomphe du matérialisme, de la propagation de l'athéisme et de l'irréligion. Car, au matérialisme et au scepticisme illustrés par Taine et Renan, s'associaient dans l'idéologie du temps, l'idéalisme de Kant et le pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann qui séduisaient les jeunes esprits. C'est également cette période que G. Cholvy a qualifiée de « deux France » : période de l'idéal républicain et de la laïcisation dans laquelle la religion n'était plus que l'une des institutions structurant la société, le changement des lois scolaires initiées par Jules Ferry et Combes procédant à l'évacuation de Dieu hors de l'école, déboucheront sur la séparation de l'Église et de l'État en 1905. C'est le règne absolu du positivisme d'Auguste Comte par ses interprètes et successeurs ; règne où V. Hugo s'érige en grand prêtre dont l'apogée sera son fameux « J'accuse » dans l'affaire Dreyfus. Blondel a deux ans quand Hugo publie *Les Misérables* dans lesquels, il reproche à l'Église enseignante de n'avoir pas fait assez pour combattre l'ignorance et le paupérisme dans lesquels végétaient les petites gens. En cette même année, Darwin publiait son retentissant ouvrage sur *L'origine des espèces* remettant en cause les données traditionnelles de la vison chrétienne et biblique de l'origine adamique de l'humanité. Marcel Berthelot proclame « un monde sans mystère », Gambetta entend réorganiser une « humanité sans Dieu et sans roi », Paul Bert, René Goblet, de tendance républicaine, mènent, au nom de la science, une vaste campagne de sécularisation. Renan et Havet, au nom de la philologie, Littré et Vacherot, au nom de la philosophie, Taine et Sainte-Beuve, au nom de la critique littéraire attaquent

[243]Pour de plus d'informations relatives à la préparation et aux couches rédactionnelles de *L'Action*, voir Raymond SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965.

directement les dogmes. Émerge alors une morale indépendante, dépouillée de tout fondement religieux, et qui se constitue autour de Charles Renouvier, le « Kant républicain ». L'utopiste Proudhon et l'austère Vacherot pour qui l'idée de Dieu n'est qu'une représentation de la perfection (et) n'a d'existence que dans l'esprit humain (*La religion*, 1868) s'efforcent de démontrer l'incompatibilité cruciale entre la liberté individuelle et la religion en général, le catholicisme en particulier. Bref, c'est l'ère de la défense et de la promotion de la pensée laïque.

Entre 1860 et 1863, les « cléricaux »[244], ainsi nommés pour la première fois, deviennent la secte à abattre. Le *Siècle*, « journal quasi officiel de l'anticléricalisme », voit le nombre de ses abonnés doubler entre 1853-1866. Jean Macé fonde *La Ligue de l'Enseignement* en 1866. Dans la dynamique de cet immense courant d'émancipation, le *Syllabus* de Pie IX, publié en 1864, et condamnant dans la foulée autant les erreurs du socialisme, du libéralisme, du gallicanisme que rationalisme (qui débouchera sur la séparation de l'Église et de l'État), donne l'impression que l'Église tournait délibérément le dos au progrès. Son successeur Léon XIII, à travers *Rerum novarum* de1891, se montrera plus souple. Dans ces conditions, l'hostilité vis-à-vis de l'Église ne pouvait que s'accentuer. Il faut ajouter à cela le fait que la guerre de 1870, qui interrompit le Concile du Vatican, devrait momentanément amener à un peu plus de pondération et dans les rangs de l'ultra mondain et chez leurs adversaires.

Néanmoins, les débordements passagers, auxquels se livra la Commune et la sauvage répression dont elle fut la victime de la part d'une assemblée composée en majeure partie de catholiques, devraient creuser le fossé entre l'Église, considérée comme bourgeoise et conservatrice et le monde ouvrier qui n'avait pas encore digéré le massacre des vingt mille victimes de la Commune. Les intellectuels y restaient également hostiles de sorte que la verve de Louis Veuillot était tout à fait propre à les irriter davantage. On supportait de moins en moins que les prêtres régentent les paroissiens jusqu'au détail de la vie familiale ou privée. Vers les années 80, la

[244]G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France*, Paris, Alcan, 1929, (réed. Paris, Hachette, 2004), p.179.

Chambre était composée en majeure partie de républicains. Ce qui favorisera énormément le mouvement de laïcisation.

3.5.2. Parcours intellectuel du jeune Blondel

Adolescent timide et pourtant très doué dans la plupart des matières, son père conservera tous ses devoirs d'écolier, ses notes de cours et concours, ainsi que « les éloges du recteur de l'Université de Dijon qui, par une lettre autographe, sollicitait du Père qu'il lui permit par des études supérieures de se consacrer comme maître à l'Université ». En 1867, Maurice Blondel entre à l'école primaire de Dijon, sa ville natale ; ensuite, au lycée de la même ville, où son professeur de philosophie, Alexis Bertrand, le mit en contact avec la pensée de Maine de Biran. A l'Université, il fréquente conjointement les Facultés de Droit et de Lettres. Grâce surtout à Henry Joly, il s'appliquera davantage à la connaissance et à l'approfondissement de l'œuvre du philosophe allemand Leibniz. De la sorte, sa thèse complémentaire portera sur l'examen du fameux *vinculum* leibnizien, qui deviendra un point d'ancrage déterminant de sa méthode philosophique.

N'ayant jamais connu les lycées de Paris et les écoles préparatoires, Maurice Blondel prépare seul, en candidat libre donc, le concours d'entrée à la prestigieuse école de la rue d'Ulm et y est reçu en 1881. C'est alors que le jeune philosophe est brusquement confronté à cette atmosphère que Claudel évoque dans son récit de conversion : « les tristes années quatre-vingts ». Le monde eût vacillé pour lui s'il n'avait lui-même trouvé dans l'héritage de l'éducation familiale de quoi relever le défi que lui adressait cette prestigieuse institution universitaire et ses clercs : il s'agissait, pour lui comme un défi, d'articuler deux pôles presque inconciliables : comment pouvait-on être catholique et philosophe dans une France sécularisée après la Révolution[245] ? Et comment être à la fois philosophe et croyant ? Cependant aux lumières croisées de la tradition catholique dans laquelle il a été élevé et de la

[245]Voir par exemple J. LE GOFF et R. REMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse. Société sécularisée et renouveaux religieux, t.* IV, Paris, Seuil, 1992 ; Georges WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France.1828-1908*, Paris/Genève, 1979.

tradition universitaire où il était tout à coup plongé, Maurice Blondel sût et entrevît d'assumer et de justifier sa vocation de philosophe chrétien. C'est ainsi que très tôt, il se noua d'amitié avec des camarades entre autres Joannès Wehrlé qui quitta bientôt l'École pour entrer au séminaire. Ayant caressé un moment l'idée de la prêtrise, Maurice Blondel choisira, sur le conseil d'un prêtre sulpicien, d'être professeur, afin de servir et l'Université et l'Église.

Le séjour universitaire parisien de Blondel prit fin durant l'été 1886 lorsqu'il réussit, au second essai, l'agrégation de philosophie. À L'École Normale Supérieure, il avait été étudiant dans la promotion de 1881. La même année y était entré Fréderic Rauh, qui devint son ami ; il eut également pour condisciple Victor Delbós et Pierre Duhem, de la promotion de 1882, qui tous deux jouèrent un rôle non négligeable dans son développement intellectuel. Les deux principaux professeurs de Blondel à la rue d'Ulm furent Léon Ollé-Laprune (à qui il dédicacera sa thèse) et Émile Boutroux (son directeur de thèse). Le premier développa l'intérêt du jeune homme pour la philosophie de la religion et les liens entre philosophie et théologie, tandis que le second l'initia aux exigences d'une philosophie rigoureuse et à une solide connaissance de l'histoire de la philosophie moderne. Admis au concours d'agrégation de philosophie en 1886, Il enseigne successivement dans les lycées, à Melun, à Chaumont, à Montauban, au Collège Stanislas et à Aix-en-Provence. D'ailleurs, c'est d'Aix qu'en mars 1887, il écrivit au doyen de la Sorbonne pour soumettre à son approbation les titres et sujets de ses thèses de doctorat. Et c'est à Aix que vers la fin de 1888 il commença à composer la thèse principale, *L'Action*.

À la fin de l'année académique, en été 1889, il obtenait un congé de l'Université pour se consacrer entièrement à la préparation de son doctorat (titre indispensable pour obtenir une charge universitaire dans une Faculté de lettres). Il quitta alors Aix pour retourner chez lui en Bourgogne, plus précisément dans la propriété de campagne de sa famille à Saint-Seine-sur-Vingeanne, où il allait passer le plus clair des quatre années suivantes à travailler. En plus de ce lieu, la période d'enseignement philosophique dans les lycées, dix ans durant, fut pour lui propice dans la mesure où il se préoccupait en même temps de la rédaction (ou dictée) de ses

thèses qu'il devrait brillamment soutenir en Sorbonne, le 7 juin 1893. Le jury fut déconcerté à la fois par la méthode et les conclusions auxquelles Blondel aboutissait et dont il démontrait la teneur et la pertinence par ses réponses (quoi qu'il dut en reconnaître la vigueur). De fait, le terme action passait mal aux yeux des membres du jury, non seulement par ce qu'il était inédit, mais plus encore ne pouvant constituer un problème philosophique reconnu à l'Université. Du reste, le sous-titre refusé était : *Étude sur la nature de l'opération* ad extra *et sur la valeur de la pratique littérale*[246]. Celui-ci sera transformé en *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Sa thèse complémentaire, selon l'usage de l'époque, portera sur le *Vinculum substantiale* de Leibniz. Cette curieuse théorie a été l'un des points de départ de la réflexion de Blondel. Il y cherchait, précisément dans l'action « ce lien substantiel qui constitue l'unité concrète de chaque être en assurant sa communion avec tous ». Passée quasiment inaperçue, elle n'en avait pas moins pour son auteur une grande importance, car elle contenait des éléments qu'il développait et expliquait dans *L'Action.* Or, le mot action ne figurait pas au dictionnaire référentiel de l'époque, celui du philosophe Adolphe Franck. Ce titre va exciter à la fois la défiance des autorités universitaires et les railleries des camarades de Blondel. Du reste, la question que Blondel y posait à ses lecteurs « oui ou non, la vie a-t-elle un sens et l'homme une destinée ? » — et le terme où les conduisait—l'acceptation de la pratique du catholicisme, souleva des remous dans le milieu des théologiens. Pour comprendre ces résistances, certains faits doivent être rappelés qui manifestent l'atmosphère dans l'Église à cette époque-là.

En effet, une douzaine d'années plus tôt, l'Encyclique *Æterni Patri* du 04 août 1879 recommande avec insistance le retour à la doctrine de saint Thomas. Le 15 octobre de la même année, Léon XIII fonde à Rome une académie saint Thomas dont son frère prend la présidence. Le 18 janvier 1880, il ordonne de préparer une édition critique des œuvres de saint Thomas d'Aquin et en confie le soin aux Dominicains. Le 4 août 1880, le docteur angélique est proclamé « Patron de toutes les Écoles catholiques ». Des lettres sont envoyées aux Jésuites et aux Dominicains prescrivant l'enseignement du thomisme dans toutes leurs maisons de formation. L'histoire de

[246]L'information nous a été fournie par J.-F. PETIT, *Histoire de la philosophie française au XXe siècle*, Paris, Desclée De Brouwer, 2009, p. 123.

l'Université de Louvain montre avec quelle attention Léon XIII s'intéresse personnellement à l'effort des professeurs pour unir les choses anciennes aux nouvelles, *nova* et *vetera*, et *nova* soulèvera bien des difficultés, ne serait-ce que sur l'enseignement en français. Finalement, on ne sera pas trop surpris si certains théologiens voient sans sympathie un jeune laïc offrir à la foi le service d'une nouvelle philosophie au moment où il y a quelque hardiesse à parler de *néo*-scolastique.

Toutefois, la valeur du travail fut reconnue, la thèse acceptée, mais le message qu'elle contenait allait à contre-courant des idées ambiantes. Pour se faire comprendre et se faire reconnaître de ses pairs, Blondel n'avait pas choisi la voie de la facilité et de la compromission. La thèse sera accueillie avec réticence dans les milieux universitaires laïques puisqu'elle se propose de réintégrer l'analyse du fait religieux au cœur de la réflexion philosophique. Et, c'est là que commencent les ennuis pour Blondel. En effet, les milieux universitaires saisissent mal l'originalité de *L'Action*. L'opinion se répand selon laquelle le nouveau docteur dénierait toute autonomie rationnelle à la philosophie, ruinant par là même les bases de son enseignement. En conséquence, le directeur de l'enseignement supérieur de l'époque, Louis Liard, refuse de lui attribuer une chaire universitaire. Il faudra une intervention personnelle de Lucien Poincaré, auprès de son frère Raymond, alors ministre de l'instruction publique, pour débloquer la situation. Il dut alors attendre jusqu'en mars 1895 avant d'être nommé maître de conférences à la Faculté des Lettres de Lille. En décembre de la même année, il est envoyé à Aix-en-Provence comme chargé de cours à la faculté et devint professeur titulaire l'année suivante. Il y enseigna jusqu'en 1927, lorsque la cécité l'obligea à la retraite, et il vécut dans la ville provençale, dans la maison qu'il y avait acquise, 15, rue Roux-Alphéran.

Avant son mariage, Blondel avait voyagé en Allemagne, en Pologne, en Autriche, en Norvège, en Italie. Le 12 décembre 1894, il épouse Rose Royer qui lui donna trois enfants : Charles, Élisabeth et André. Au cours de son voyage des noces, il vint à Rome, où il fut reçu en audience privée par le Pape Léon XIII[247] ; il y

[247]Il évoque ce passage à Rome en ces termes : « […]. Au début de 1895, ce grand pontife [Léon XIII]

retournera en 1924. Maurice Blondel, comme Kant à Königsberg, passera toute sa vie à Aix (au point qu'on le surnommera « le philosophe d'Aix » dans une « retraite studieuse et féconde »[248] jusqu'à sa mort le 4 juin 1949, veille de la Pentecôte, cette année-là. Il est mort sans avoir pu achever le troisième et dernier tome de *La philosophie et l'Esprit chrétien.*

3.5.3. Productions littéraires de Maurice Blondel

N'ayant reçu aucune formation théologique encore moins apologétique, Maurice Blondel se retrouvera pourtant au cœur des grands débats particulièrement celui du « problème central que posait alors la pensée incroyante à la pensée chrétienne, que théologiens et apologistes n'avaient pas encore saisi en toute son acuité, mais ne pouvaient éviter »[249] . Aussi son œuvre[250] a-t-elle eu parmi eux un retentissement considérable. Aussi, après la soutenance de sa thèse, il s'évertuera à expliquer sa méthode, qu'il déclarait philosophique. Il le fit, en écrivant, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, de janvier à juillet 1896, la suite des articles « Sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique »[251], désignés couramment, mais improprement, Lettre sur l'apologétique. En effet, se refusant à voir dans les philosophies modernes seulement des « intelligences

---

me reçut paternellement en une audience où il m'exhorta à continuer l'enseignement d'une *buone* philosophie sans grief aucun, sans même nommer le thomisme (qui pourtant lui était cher), par ce qu'il tenait à respecter la diversité légitime des écoles et la salutaire liberté des initiatives», *Itinéraire philosophique*, p.58

[248]En plus d'une biographie largement exploitée sur Blondel, on consultera, avec profit, singulièrement sur les activités menées à Aix par Maurice Blondel, l'article du cardinal Paul POUPARD, « Blondel et les catholiques sociaux », in *Nouvelles de l' Institut catholique de Paris*, n°4, décembre, 1974.

[249] Henri BOUILLARD, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », in *Recherches de science religieuse*, 36, (1949), p. 322.

[250] Cf. R. VIRGOULAY et C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, tome I *: Œuvres de Maurice Blondel (1880-1975)*, 1975. t. II : *Études sur Maurice Blondel (1893-1975)*, 1976, 493p.

[251] Comme le souligne d'ailleurs le caractère long de son titre, l'enjeu philosophique de la *Lettre* de 1896 est l'occasion pour Blondel d'énoncer les conditions de possibilité d'un traitement fécond, à l'intérieur du catholicisme français, du dialogue entre d'une part le christianisme et sa théologie (notamment le problème du surnaturel) et d'autre part la modernité philosophique (dont les enjeux reposent sur l'autonomie de la raison, l'immanence). Cf. Maurice Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, in *Annales de philosophie chrétienne*, janvier-juillet 1896, reproduite dans les *Premiers Écrits*, t. II, Paris, PUF, 1951)

faussées » ou des « maladies de la raison», Blondel montre que la raison demeure autonome. Il considère également que le thomisme, tel qu'il est qu'on le répète depuis des siècles, n'est plus à même de répondre aux exigences des esprits modernes. Il propose alors sa propre méthode philosophique comme le moyen privilégié pour affronter sur son propre terrain la pensée contemporaine. Les philosophes reconnurent là les éclaircissements qu'ils attendaient depuis *L'Action*, mais certains théologiens catholiques qui restaient étrangers à la méthode blondélienne commencèrent à élever la voix. La *Lettre* va déclencher l'hostilité durable de la majorité des théologiens catholiques. Pris dans la tourmente du modernisme, Blondel échappera de peu à une condamnation romaine. Il sera amené, sa vie durant, à devoir justifier l'orthodoxie de ses positions philosophiques[252] contre des attaques sans cesse renaissantes. Ces méprises et des malentendus sur l'interprétation de sa pensée feront l'objet d'un éclaircissement dans plusieurs articles publiés dans la *Revue du clergé français*. La crise moderniste couvait dans le pays et bientôt éclata au grand jour. Mais Blondel se montra lucide, courageux, loyal envers l'Église : dans trois articles parus dans la revue *Quinzaine* en janvier et février 1904, il proposait une solution aux difficultés soulevées par l'histoire et l'exégèse bibliques. Contribution qui aboutira à *Histoire et Dogme* en 1904. Il devait à la suite de cet écrit, s'expliquer sur des points que des lecteurs lui demandaient d'éclaircir, dans d'autres articles de la *Revue du clergé français* (F. Mallet, « Un nouvel entretien avec Maurice Blondel », 1904) ou du *Bulletin de la littérature ecclésiastique* (« De la valeur historique du dogme »,1905). De plus, il développait aussi sa pensée sur l'apologétique dans les *Annales de philosophie chrétienne*, de 1905 à 1907, en exposant l'œuvre du cardinal Deschamps[253], archevêque de Malines et l'un des pères influents du Concile du Vatican, en qui Blondel reconnaissait une pensée proche de la sienne. Dans la même revue, en 1907, par l'article « La notion et le rôle du miracle », il critiquait la position de son ami Édouard le Roy sur le même sujet. En 1909-1910, par une série d'articles intitulés « La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme », il prenait bravement la défense des Semaines sociales et des

[252] Maurice Blondel écrira : « À gauche, on m'accusait de ne pas réserver la part de l'homme et de tout surnaturaliser. À droite, on m'a reproché d'abord de ne pas réserver la part de Dieu et de tout naturaliser, même la grâce et le surnaturel », *Itinéraire philosophique*, p.52.

[253]Blondel parle avec admiration du cardinal Deschamps qui l'a beaucoup marqué et certainement influencé dans sa perception des problèmes liés à la relation foi et raison. Cf. Maurice BLONDEL, *Itinéraire philosophique*, p.158.

catholiques sociaux. Intervenant dans la *Revue du clergé français*, il donnait des articles sur la foi : « La foi et la science », en 1906, reproduit plus tard sous le titre « Qu'est-ce que la foi ? », et « L'unité complexe du problème de la foi », en 1908.

La part qu'il prenait aux controverses religieuses ne l'empêchait pas d'écrire aussi sur la philosophie dans la *Revue de métaphysique et de morale* (« Le christianisme de Descartes » en 1896, « L'illusion idéaliste » en 1898) et de faire une communication au premier congrès international de philosophie en 1909, intitulée « Principe élémentaire d'une logique de la vie morale », d'écrire dans les Annales de philosophie chrétienne en 1906 « Le point de départ de la recherche philosophique », et de contribuer régulièrement aux travaux de la Société française de philosophie, attelée à la rédaction du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande (1867-1963). Par ses publications autant par sa volumineuse correspondance, son rayonnement s'étendait largement dans les cercles intellectuels et religieux de la France et de l'Italie, en particulier à Paris, Toulouse et à Rome.

L'époque était intellectuellement mouvementée et Blondel n'était pas ménagé par certains milieux du catholicisme français, en particulier les théologiens thomistes. Cependant, l'encyclique *Pascendi Dominici Gregis* de Pie X, publiée le 8 septembre 1907 et condamnant les erreurs du modernisme, ne l'atteignît pas. Du reste, ce même Pape adressa une correspondance à Mgr Bonnefoy, Archevêque d'Aix, lui indiquant qu'il était sûr de l'orthodoxie de Maurice Blondel dans ses écrits. En revanche, la mise à l'index, le 5 mai 1913, des *Annales de philosophie chrétienne* des années 1905-1913, qui touchait surtout le père Lucien Laberthonnière, secrétaire de la revue, eut pour effet d'amener l'arrêt de cette publication et de priver Blondel et ses amis de leur organe d'expression. C'était la fin d'une époque, d'une crise d'un pontificat.

Frappé de cécité dès 1927 et obligé de prendre une retraite anticipée, Maurice Blondel n'en a pas moins mit à profit les années qui suivirent pour écrire davantage sur la philosophie. Il le fit par des communications à l'*Académie des sciences morales et politiques* dont il était membre correspondant, par sa participation au

Bulletin de la société française de philosophie, au *Vocabulaire de philosophie*, au *Bulletin de la Société d'études philosophiques du Sud-Est*, par des articles dans la *Revue de métaphysique et de morale*.[254] En 1923, sur son maître, il rédigeait l'ouvrage : *Léon Ollé-Laprune : l'achèvement et l'avenir de son œuvre*. Il faisait paraître, en les présentant, des écrits que son ami Victor Delbos avait laissés, emporté par la mort en 1916. Il rédigeait sa notice bibliographique dans l'Annuaire des anciens élèves de l'École normale supérieure, ainsi que celle de Paul Audiat (1921) et de Henri Joly (1926). En 1928, Frédéric Lefèvre recueillait, sous la forme d'un entretien, une sorte d'autobiographie du philosophe publiée sous le titre évocateur de *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. A partir de 1920, il collabora aux *Cahiers de la nouvelle journée*, dirigés par Paul Archambault, auxquels il donna « Le procès de l'intelligence » en 1922, « Qu'est-ce que la mystique ? » en 1925, à propos de quoi il entra en discussion avec Jacques Maritain[255], « Les conclusions d'une expérience personnelle » en 1927, sur l'Action française ; *Le problème de la philosophie catholique*, en 1932. En 1928, il donna un cours sur « Patrie et humanité » à la Semaine sociale de Paris. En 1930, intervint la traduction, revue et corrigée, de sa thèse latine : *Une énigme historique : le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur.* En 1939, il rédigea, malgré les dangers de la montée du fascisme en Allemagne, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*. C'est durant cette période qu'il prépara les ouvrages qui forment la trilogie : les deux tomes de la *Pensée* qui parurent en 1934, *L'Être et les êtres* en 1935, *L'Action*, tomes premier et second, respectivement en 1936 et 1937 ; quelques années plus tard, successivement en 1944 et 1946, les deux premiers tomes de *La Philosophie et l'esprit chrétien*. À sa mort le 4 juin 1949, il n'avait pas encore publié le troisième et quatrième tome, mais il laissait deux études préparatoires écrites vingt ans auparavant : « Le sens chrétien » et « De l'Assimilation ». Elles ont été réunies et publiées en un volume posthume sous le titre *Exigences philosophiques du christianisme* en 1950.

---

254 Maurice BLONDEL, *Dialogues avec les philosophesDescartes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

[255]Pour de plus amples informations relatives au débat Blondel-Maritain à propos de l'Action catholique française, voir Jean-Hugues SORET, *Philosophies de l'action catholique. Blondel-Maritain*, Paris, Cerf, 2007.

Cette vie toute donnée à l'enseignement et à l'étude s'acheva sans avoir connu de déclin dans la production et l'activité. Du reste, l'avant-veille de sa mort, il dictait deux avant-propos pour les deux derniers écrits auxquels nous venons de faire allusion. Pourtant Blondel avait eu son lot d'épreuves. Dans la première partie de sa vie, il dut affronter l'incompréhension sinon le soupçon de ses collègues de l'Université, puis des théologiens français ; mais il avait un souci pointilleux de répondre aux questions et aux objections de toute provenance. En août 1919, il perdit son épouse. Plus tard, la perte progressive et irrémédiable de la vue l'obligea, en 1927, à cesser son enseignement à la faculté et à modifier notablement ses habitudes. Il dut se faire lire les textes et dicter ses propres pages. Cette discipline était si contraignante au début qu'il crut ne pouvoir jamais s'y soumettre ; à la longue, la dépendance qu'il expérimentait dans la dictée se transforma en une collaboration fructueuse avec les secrétaires. Ce qui permit la rédaction de nombreux articles et de longs ouvrages de cette deuxième partie de sa vie.

3.5.4. Brève esquisse de la position blondélienne

Que dire alors de la position de Blondel dans cette période ? Le rappeler de façon exhaustive serait une gageure. Néanmoins, nous concentrerons nos efforts dans le rapport ou mieux dans l'attitude que Blondel adopte vis-à-vis du positivisme en particulier. Comme on l'a vu, la fin du XIXe siècle est comme pour ainsi dire l'âge d'or du positivisme, ou tout simplement du scientisme. Car, la foi en la science a pris des proportions telles qu'il est donné à penser que seule la science est susceptible de procurer aux êtres humains l'équilibre, l'unité spirituelle et la puissance technique, en faisant d'eux des êtres raisonnables vivant au sein de structures sociales de plus en plus cohérentes. Or, Blondel observe que, si un champ illimité est ouvert aux sciences, un « domaine infini leur échappe ». En se posant le problème de savoir comment l'homme connaît et quelles sont les limites de sa connaissance, le positivisme oublie un fait indéniable : c'est qu'il existe un abîme qui sépare la connaissance de l'être, qu'il y a un intervalle irréductible opposant, par exemple, la connaissance de la souffrance et la souffrance elle-même en tant qu'expérience vécue. Dans cette perspective, Blondel retrouve souvent les préoccupations, voire le

style, d'un Pascal, pour revendiquer le droit du philosophe à ne pas réduire la philosophie à une théorie de la connaissance, puisque, sans cesse, le problème fondamental du *Qui suis-je ?* déborde infiniment celui du *Qu'est-ce que connaître ?* C'est pourquoi, dès les premières lignes de l'*Action*, Blondel se place au cœur même de la question existentielle, question qu'aucun être, qu'aucune philosophie ne peut prétendre éluder : « Oui ou non humaine la vie a-t-elle un sens, et l'homme une destinée ? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis ». Autrement dit, suis-je condamné à la vie, à la mort ? Telle est bien l'interrogation première à côté de laquelle toutes les autres apparaissent comme accessoires ; les spéculations sur les questions de méthodologie, les réflexions critiques sur l'histoire des sciences, la foi même en leurs exploits, risquent fort bien de nous faire oublier que, selon la puissante formule de Pascal, ce n'est pas la connaissance des choses extérieures qui nous consolera dans les moments d'affliction. L'homme ne peut attendre du savoir seul, ce lien qui donnera un sens à sa vie, une signification à ses pensées et une portée véritable à ses actes. De ce fait, il y a toujours une disproportion entre ce que l'on sait, ce que l'on croit et ce que l'on veut. Cette sorte d'inachevabilité qui caractérise l'être ne peut s'assouvir que dans l'infini en qui tout est d'avance présent.

Dans cette perspective, l'apparition du positivisme n'avait pas seulement coïncidé avec une certaine superstition du savoir, elle avait eu aussi pour conséquence de morceler la science en différentes spécialités revendiquant une autonomie intégrale. Descartes ne décrivait-il pas, en son temps, que la philosophie était comme un arbre dont les racines demeuraient la métaphysique, le tronc, la physique, et les différentes branches ramenées à trois sciences à savoir : la médecine, la mécanique et la morale ? Or, depuis le XVIIIe siècle, les branches semblent s'être éparpillées en de multiples et nouvelles sciences. C'est ainsi que depuis Auguste Comte, la métaphysique est souvent tenue pour une forme de pensée primitive et prélogique, correspondant à un type d'explication périmé dont l'humanité en marche doit définitivement se détacher.

De plus, la division des sciences en différentes spécialités avait eu pour répercussion des tentatives pour morceler le moi lui-même. On s'efforçait, en effet, de réduire la vie intérieure à n'être que le point de convergence de lignes de forces

venues du dehors. Maurice Blondel réagit contre de telles attitudes. Pour lui, la conscience ne saurait se réduire à un produit d'éléments. En objectivant sur le subjectif on traite l'homme comme un objet et l'on risque d'être tenté ensuite de l'utiliser comme tel[256]. Blondel dénonce, dans *L'Action*, les prétentions des sciences, la superstition de certaines doctrines ou idéologies, la réduction de l'homme à l'état de satisfaction alors qu'il est toujours marqué par une infinitude.

[256] Cf. J. BRUN, « Leibniz et Blondel », in *Hommage à Maurice Blondel*, Publications de l'université de Dijon, 27, (1962), p. 30-31.

Conclusion

Au regard de cette présentation, il ne fait l'ombre d'un doute que l'ambitieux projet de Blondel fut inéluctablement de dialoguer et de transcender l'atmosphère de ce milieu dans lequel les extrêmes opposés se défiaient sans se compenser. Comme on peut le constater, c'est par une exigence de « retour aux valeurs spirituelles de liberté d'action, de transcendance divine et de responsabilité humaine »[257] que Maurice Blondel sera amené à examiner la problématique de l'existence de Dieu dans une atmosphère travestie par le scientisme et l'idéalisme, par le pessimisme et le dilettantisme. Ainsi, face au caractère prestigieux du développement des sciences, devant l'influence grandissante et imposante du positivisme, « considéré comme la seule vraie philosophie des siècles à venir, la seule à reposer sur le terrain solide des faits et à revêtir un caractère rigoureusement scientifique »,[258]quelle fut alors le rôle et la réaction de Blondel ? De ce dialogue avec les multiples courants dominants, comment Blondel en vient à l'examen du problème religieux tel qu'il s'est posé dès la soutenance de sa thèse ? Voilà ce que nous examinerons dans le chapitre suivant.

[257]Charles MOELLER, « Maurice Blondel. La dialectique de l'unique nécessaire » in *Au seuil du christianisme*, Cahiers de Lumen vitae, IV, Bruxelles-Paris, Ed. Universitaires, 1952, p.101.

[258] Léo-Paul BORDELEAU, *Action et vie sociale dans l'œuvre de Maurice Blondel*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1978, p. 21.

CHAPITRE QUATRIÈME

✵

L’EXAMEN PHILOSOPHIQUE DU PROBLÈME RELIGIEUX

Introduction

L'univers intellectuel de la seconde moitié du XIXe siècle nous a révélé une césure importante entre foi et raison dont les conséquences ont profondément influencé la vie et la pensée philosophique modernes. La montée du rationalisme positiviste a favorisé un glissement important à l'athéisme d'une part ; mais les positions parfois trop traditionnalistes à l'intérieur de l'Église ont cédé le flan au fidéisme ou au dogmatisme[259] qui culminera plus tard, à la crise moderniste d'autre part. C'est dans ce contexte bien précis que Blondel en viendra à examiner le « problème religieux » comme exigence fondamentalement philosophique[260]. L'enjeu, pour lui, est non seulement de répondre aux questions que l'homme se pose sur sa destinée ; mais aussi et surtout de rendre raison de sa foi à ses interlocuteurs en se plaçant à leur niveau en terme de dialogue avec l'incroyant, le mal-croyant, l'indifférent. Autrement dit, d'engager un dialogue avec celui qui a pris au sérieux les exigences de la raison dont la clé « est l'immanence et l'autonomie d'une entreprise humaine – pensée, action – qui ne compte que sur elle-même, n'entend relever que d'elle-même et ne reconnaît rien au-delà d'elle-même[261] ». Bref, il s'agissait pour Blondel de concilier, en philosophe, l'immanence de la raison philosophique et la transcendance de la foi chrétienne : cadre favorable de la détermination des conditions de possibilité de l'affirmation par la raison humaine de l'existence de Dieu. Or, comme le remarque P. Rozic, « en essayant de relier le naturel au surnaturel, Blondel affronte deux dangers. Le premier serait de tomber dans un immanentisme qui bornerait les expressions de la foi aux limites de la raison. Ses collègues philosophes athées, de fait, ne peuvent pas sortir de l'immanence de la raison scientifique, qui les empêche d'envisager un Dieu en dehors de la conception humaine. Le second danger serait de tenir la transcendance surnaturelle de la grâce

---

[259]Ces concepts seront largement exploités et explicités lors du traitement de la question de « la méthode d'immanence » dans le cadre de la crise moderniste, en rapport avec les différentes controverses qu'elle a soulevées, particulièrement dans le traitement que le Magistère en a fait.

[260]Pour Th. CREMER, le problème religieux s'identifie clairement au problème de la destinée humaine comme Blondel lui-même l'a fait remarquer à partir de sa question initiale posée dès l'introduction de *L'Action*. Cf. Théodore CREMER, *Le problème religieux dans la philosophie de l'action. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière*, Paris, F. Alcan, 1912, p. 3. Voir, Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), Introduction, p. VII et XXI.

[261]Emile POULAT, « La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste », in Dominique FOLSCHEID (éd.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel, Aix-en-Provence, mars 1989*, Paris, Beauchesne, 1990, p. 23.

dans l'extrinsécisme, en développant un dogme qui ne peut pas pénétrer dans la raison humaine car il la dépasse radicalement, comme s'il existait un dogme pur sans lien avec la vie »[262]. Par ailleurs, conscient que le lexique philosophique et les solutions auxquelles l'analyse de *L'Action* avait abouti étaient sujets à des mésinterprétations, Blondel devra justifier, et sa philosophie de l'action, et la méthode mise en œuvre pour traiter de cette question. De fait, quelle *méthode* permet de rendre compte de la nécessité de traiter du problème religieux[263] en philosophie ?

Ce chapitre se propose donc de revisiter la démarche ou les enjeux de cette *méthode*, son articulation dans les premiers écrits de Blondel, son actualisation dans la crise moderniste et enfin les perspectives qu'elle a été capable d'ouvrir dans l'interprétation des preuves de l'existence de Dieu.

[262]Peter ROZIC, « Dire quelque chose qui compte : de la méthode d'immanence de Blondel à la théologie fondamentale de Lubac », in *Bogoslovska smotra*, 83/4, (2013), p. 749.

[263]Sur l'étude du problème religieux tel qu'il l'envisage, dans la perspective de la destinée et du salut de l'homme, Blondel semble s'inspirer d'une tradition philosophique, celle de Spinoza, Pascal, Maine de Biran tel qu'il l'affirme lui-même. Cf. Maurice BLONDEL, « La méthode et le rôle de l'histoire de la philosophie », in *Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Augustin*, Paris, Aubier, 1966, p. 286. Et sur l'argument ontologique, outre l'influence non négligeable de Kant, sa source semble bien, et cela peut surprendre, non pas Anselme directement, mais plutôt Descartes et Malebranche. *Idem*.

4.1. Conditions épistémologiques de l'examen du problème religieux

4.1.1. L'examen du problème religieux comme un défi à l'athéisme ambiant

Les titres[264] que Blondel attribue à ses ouvrages sont plus qu'un programme sinon une orientation des buts qu'il poursuit. Fondamentalement, notre auteur part d'un constat général, d'une crise, d'un manque qu'il espère combler dont ses analyses en constituent la contribution : « J'étais frappé de constater, dans l'histoire des doctrines comme l'état des esprits qui m'entouraient, combien la spéculation philosophique procédait comme si l'état concret de l'homme était un état de pure nature sur lequel, de façon postiche, on plaquerait un christianisme qui ne réussirait même pas à s'enraciner dans des esprits pourtant fidèles à leur baptême[265] ».

Que ce soit dans *L'Action* de 1893, la *Lettre*[266] de 1896 ou les œuvres ultérieures, Blondel montre qu'il poursuit toujours un but précis. Dès lors, l'examen du rapport de la philosophie à la religion, ou pour le dire autrement, l'irruption dans le domaine philosophique du problème religieux est pour Blondel une exigence à laquelle on ne peut se dérober. Car, non seulement, il éclaire tout autant la question cruciale de la destinée humaine et de son infinitude, mais en plus il permet au philosophe croyant d'examiner philosophiquement le donné de la religion positive la plus précise, le christianisme dans sa forme catholique au-delà de ses dogmes et des problèmes liés à la Révélation.

---

[264] Il est à constater que Blondel développe, enrichit, approfondit, par une méthode propre, la première œuvre par une seconde. Schématiquement, on peut se rendre compte que la *Lettre* de 1896, reprend les problèmes de rapport de la philosophie et de la religion tels que traités dans *L'Action* de 1893, surtout le 5è chapitre ; *Histoire et Dogme*, reprend, en les creusant davantage les problèmes de Tradition évoquée dans la *Lettre* ; *Le problème de* la *philosophie catholique* de 1932 reprend et discute le contenu des deux ouvrages pré-cités. La trilogie de la *Pensée*, de L'*Etre et des êtres* et de L'*Action* se donne à lire comme la clef de voûte qui constitue le lieu d'une philosophie catholique.

[265] *Études blondéliennes*, I, p. 16.

[266] Le titre complet est : *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Parue dans les *Annales de Philosophie chrétienne* en 6 livraisons, de janvier 1896 à Juillet 1896.

En effet, entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe, Blondel observe et se rend compte que le déclin de la foi à l'œuvre dans la société, l'est à cause de l'émergence des sciences et de toutes ces nouvelles idéologies qui rejettent les problèmes métaphysiques liés à la destinée humaine. De prime abord, Blondel relève un paradoxe stimulant pour son étude : « Dans son effort le plus hardi pour fermer le chemin de la foi, la raison s'est fortifiée pour l'ouvrir[267] ». De ce fait, il semble clairement établi que depuis Les Lumières, les âmes se sont de plus en plus éloignées et de la morale et de la religion. Les connaissances scientifiques accumulées, grâce à la libre pensée et aux sciences ne laissent plus place à l'examen d'un surnaturel en philosophie, considérant qu'il s'agit là d'une matière théologique sans attache. La philosophie de l'école, en instaurant une séparation (entre philosophie traditionnelle et philosophie séparée), s'est peu à peu déchristianisée. Le dessein qui sera mis en œuvre dès la *Lettre* (et bon nombre d'écrits postérieurs) peut se résumer, suivant Sciacca[268], à au moins trois points cruciaux :

a) Prouver l'existence de Dieu tout en tenant compte de la critique du rationalisme philosophique et du doute philosophique qui a entamé la vérité du principe de causalité ;

b) Démontrer le fait historique de la Révélation, l'authenticité et l'autorité divine de l'Écriture, tout en prenant en considération la critique rationaliste et protestante, qui a recouru aux armes de la philologie la plus astucieuse et la plus intransigeante, en partant justement de l'effort de la pensée moderne toujours plus attachée à détacher l'homme du surnaturel et à substituer à la foi religieuse une foi illimitée dans les forces de la raison ;

c) Enfin s'avérer capable d'établir l'infaillibilité de l'Église catholique, unique dépositaire et interprète du Verbe révélé, et cela sur le terrain même de l'historicisme qui exclut de l'histoire tout élément surnaturel.

---

[267]Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique* (Cahiers de la nouvelle journée, 20), Paris, Bloud & Gay, « Cahiers de la Nouvelle journée »,20, (1932), p. 41.

[268]Michele-Federico SCIACCA, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, trad. J.CHAIX-RUY, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1950, p. 231.

Or, pour remédier à cette dérive, L'Eglise offre une méthode : l'apologétique traditionnelle. Cependant, si cette apologétique est incontestablement vraie, si elle a fait toutes ses preuves surtout au Moyen Âge, il n'en reste pas moins que pour Blondel, elle n'est plus adaptée au modèle social de son époque. De cette époque moderne où l'incrédule ne se fonde plus sur des articles, sur les vérités toutes faites, sur des dogmes mais sur des évidences, des découvertes permettant ou offrant les possibilités de maîtriser le monde. Par conséquent, il y a urgence de mettre en place une méthode, une nouvelle méthode susceptible de fournir une systématisation achevée du savoir, capable de concilier l'action de Dieu et l'action humaine. Si la modernité a conquis ses lettres de noblesse par la science d'une part, mais si l'Eglise reste subjuguée par ses positions traditionnelles, d'autre part, il y aura difficulté à élucider la destinée de l'homme. C'est pourquoi, il ne faut pas présenter à l'homme moderne une apologétique dont le point de départ serait ces présupposés dogmatiques : présupposés qui valent pour celui qui croit et non pour celui qui ne croit pas encore ou ne croit plus du tout. Il faudrait plutôt partir non point d'une philosophie apologétique,[269]*« mais d'une philosophie qui soit exclusivement une philosophie, construite avec la technique philosophique la plus rigoureuse*[270] ».

Dans l'examen du problème religieux en philosophie, Blondel déplore un manque d'analyse critique de la religion en France contrairement au modèle allemand et anglo-saxon. Il s'étonne bien entendu du silence, mieux du refus systématique ou latent des philosophes français en matière d'analyse de la religion. Dans ces conditions, Blondel envisage alors d'y remédier de manière philosophiquement rigoureuse. C'est dans ce sens d'ailleurs que se comprend la réponse que Blondel adresse au directeur de la *Revue de métaphysique et de Morale* pour manifester son désaccord eu égard au compte-rendu que L. Brunschvicg avait fait sur *L'Action* :

---

[269] Nul doute que l'intention première de Blondel, parce que croyant et disciple de Ollé-Laprune, ait été apologétique. Cependant, son itinéraire a consisté à dépasser cette intention pour une intuition philosophique plus approfondie. Cf. Jean LACROIX, « L'intention philosophique de Maurice Blondel », in *Centenaire*, p.107.

[270] La section II de la *Lettre* porte comme titre « Du point précisément philosophique dans le problème religieux, et de la méthode propre à le toucher » dont le premier point en précise justement l'orientation « Comment poser le problème philosophique en face de la religion, pour que la religion ne soit pas seulement une philosophie, et pour que la philosophie ne s'absorbe en rien dans la religion », Cf. Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, p. 31.

> Il est vrai qu'ayant tenté l'examen critique de questions dont en France au moins, les esprits vraiment indépendants se sont trop volontiers désintéressés, je me sens davantage exposé à voir mes intentions mal comprises. Cette abstention, dont l'Angleterre et surtout l'Allemagne sont loin d'imiter l'exemple, me paraît pleine de périls parce qu'elle laisse, en l'absence de toute discussion rationnelle sur des problèmes qu'on ne supprimera pas, le champ ouvert au conflit violent des passions. Aussi, au risque d'être attaqué de part et d'autre, j'ai souhaité remédier, pour ma part, à cette mutilation volontaire de la pensée française […] J'ai donc revendiqué, pour la raison, la part de son domaine qu'elle a délaissé […] J'ai entrepris, pour extraire du catholicisme tout élément rationnel qu'il contient, ce que l'Allemagne a tenté depuis longtemps et tente encore pour les formes protestantes dont la philosophie, il est vrai, est plus aisée à dégager[271].

À une époque où le monde universitaire voyait dans la philosophie avant tout une question d'analyse de concepts, de pensée et de raisonnements abstraits, Blondel va oser insuffler ce qu'il croit être plutôt une exigence philosophique. De fait, Blondel s'était rendu bien compte que la situation pitoyable du catholicisme parmi les élites intellectuelles tenait à une dissociation ruineuse entre la foi et la raison entretenue autant par les philosophes que les théologiens. Les philosophes estimaient que la raison devrait nier toute intrusion étrangère à son propre développement, toute hétéronomie, en particulier le contrôle que les dogmes catholiques (par exemple) prétendaient exercer à son endroit.

Par ailleurs, certains théologiens avaient tendance à abandonner la rationalité aux penseurs laïcs pour se réfugier dans le fidéisme, affirmant par là que l'on n'accédait à la foi qu'en abandonnant les prétentions de la raison à guider l'existence humaine. Or Blondel ne voudra jamais se reconnaître dans ces deux attitudes. Convaincu que Dieu était l'auteur de toute chose, y compris de la raison humaine, il était évident qu'il devrait nécessairement exister un usage de la raison qui n'était point hostile à la foi. Trouver cet usage correct de la raison, réconcilier la foi et la raison en évitant le double péril du rationalisme et du fidéisme, voilà la quête dans laquelle le normalien apprenti philosophe s'était lancé avec toute la fougue et l'énergie de la jeunesse.

[271] M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961, p. 33-34 ; *Œuvres complètes*, t. II, p.50.

Dans cette perspective, comment concilier la foi et la raison ? L'erreur du rationalisme, dont les avatars avaient pour nom panthéisme, fidéisme, athéisme, était justement de réduire la vérité universelle philosophique à l'élaboration de concepts et à leur mise en rapport dialectique. Blondel estime au contraire qu'une telle vision coupe d'emblée la raison de la vie, de l'existence plénière de l'homme et tranche, sans s'en apercevoir et sans avoir examiné le problème de manière critique, la question de Dieu dans le sens de l'athéisme. Ce faisant, on ne peut certainement se passer d'un point de départ, mais si l'on veut éviter l'accusation de préjugé, il faut absolument le choisir de telle sorte qu'il s'impose absolument à tous, y compris à ceux qui, de prime abord, sont hostiles à la conclusion que l'on entend prouver. Mais un tel point de départ existe-t-il ? Blondel répond que oui. D'autant plus qu'avant que de penser, avant que de philosopher, nous sommes tous contraints à l'action par la vie qui nous habite :

> À consulter l'évidence immédiate, l'action, dans ma vie, est un fait, le plus général et le plus constant de tous, l'expression en moi du déterminisme universel ; elle se produit même sans moi. Plus qu'un fait, c'est une nécessité, que nulle doctrine ne nie puisque cette négation exigerait un suprême effort, que nul homme n'évite puisque le suicide est encore un acte[272].

Puisque l'action est une nécessité que nul homme ne peut récuser, cela suggère qu'elle contient une logique immanente, une raison nécessaire qui n'est peut être pas évidente à première vue mais que l'on s'efforce de déchiffrer par l'effort intellectuel. Il y a un déterminisme de l'action, une loi nécessaire à laquelle tout homme se soumet de gré ou de force, consciemment ou inconsciemment, du simple fait qu'il ne peut pas ne pas agir. Et ce déterminisme fonde le caractère philosophique, scientifique, universel de l'analyse de l'action. En ce sens, la thèse de 1893 est à lire non pas comme une œuvre d'apologétique, encore moins une théologie déguisée, mais bien comme une phénoménologie de l'action dont l'horizon est précisément une ontologie réaliste et de surcroit une ouverture au transcendant, à la preuve rationnelle de l'existence de Dieu. D'où l'usage de la méthode d'immanence qui aura pour tâche philosophique de faire surgir Dieu « par en-bas », au sein d'un processus de complexification progressif de la conscience. Autrement dit, en suivant le dynamisme de l'action, Blondel veut conduire de proche en proche

[272] M. BLONDEL, *L'Action*, p. VIII.

son interlocuteur jusqu'à l'affirmation de Dieu et de l'être. Un tel mouvement qui au dernier ressort implique une prise de position *pour* ou *contre* Dieu, *pour* ou *contre* l'être[273].

4.1.2. L'examen du problème religieux comme exigence philosophique

Tout philosophe (ou toute philosophie) est inséré dans une trame historique. Or, la philosophie de Blondel ne vient pas s'opposer seulement au néo-positivisme et aux divers courants qui caractérisaient son temps[274]. Bien plus, elle marque une rupture à l'égard de la majeure partie des courants de pensée au milieu desquels elle s'est progressivement élaborée, formée.

La méthode philosophique que Blondel met en œuvre dans la première *Action* de 1893 prend tout son sens à partir de l'instant où l'on se replace à la fois dans le contexte intellectuel de son époque et du public auquel il s'adresse. Ce public de philosophes et d'universitaires n'admet, après Kant, ni les preuves de l'existence de Dieu qui procèdent à partir du monde, ni, à plus forte raison, les démarches de l'intelligence qui conduisent celle-ci à reconnaître le fait de la révélation et la divinité de Jésus. Certains philosophes, parmi les plus illustres, estiment même que l'idéalisme est la vérité en philosophie, et que l'existence objective du monde ne peut constituer un point de départ concret et correct pour l'analyse philosophique. Du reste, Blondel cherchera à dialoguer avec eux sur leurs propres démonstrations pour les amener à une évidence. Celui du vouloir toujours inachevé en l'homme. Cet inachèvement, pour Blondel, en le scrutant et en le remontant jusqu'à sa source originelle nous dévoile un surnaturel chrétien qui mène inexorablement jusqu'à la nécessité d'admettre le Transcendant, l'Absolu ou Dieu.

---

[273] *Ibidem*, p. 356.

[274] Pour les questions relatives à l'ambiance intellectuelle qui règne entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle, voir les analyses de : R. SAINT-JEAN, *Genèse de L'Action*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1965 ; A. LETOURNEAU, *L'herméneutique de Maurice Blondel. Son émergence pendant la crise moderniste*, Québec, Bellarmin, 1998.

En ce sens, le travail du philosophe d'Aix est d'avoir senti l'impérieux besoin de ne pas quitter ou d'abandonner ces domaines, mais plutôt de dialoguer, mieux d'établir un pont entre eux pour que sa pensée soit mieux comprise, qu'elle se déploie et s'exprime avec ses interlocuteurs.

En effet, la période de gloire ou du règne de l'idéalisme et du dilettantisme était à son apogée entre 1880 et 1890. Cette période florissante a donné naissance ou promu un nouveau mouvement, une sorte de néo-christianisme dont les membres se recrutaient dans ce que Blondel a appelé « L'École ». Or dans ce milieu, les jeunes fatigués de l'influence et de l'émerveillement du scepticisme issu des relectures de Renan, en plus des théories scientifiques qui ne répondaient plus à leur quête, éprouvaient le besoin de découvrir autre chose. C'est à ce premier courant donc que va s'attaquer *L'Action* de 1893. Par ailleurs, le second courant contre lequel était dirigée la thèse de *L'Action* est le rationalisme. Ce rationalisme qui s'était constitué en « philosophie séparée » et qui semblait devoir animer l'esprit de la *Revue de Métaphysique et de morale* dont le premier numéro coïncidait avec la publication de la thèse de 1893. Car dès l'introduction, la revue fixait clairement son projet et ses ambitions. On estimait que la philosophie, loin d'être irréligieuse, était plutôt essentiellement religieuse, et aujourd'hui comme hier, elle reste la science des choses éternelles : « Cependant, elle ne se perd ni s'achève dans une religion positive ; elle n'est le vestibule d'aucune Église. Si le philosophe cherche lui aussi *la lumière et la paix*, c'est à la philosophie qu'il doit demander ces biens[275] ».

C'est pourquoi, contre les dilettantes[276], Blondel avait montré l'inconsistance de toutes les formes d'esthétisme en établissant la nécessité de leur scepticisme pour les amener à croire. Contre les néo-chrétiens, il montrait l'inanité du vague dans la pensée, les avantages de la précision rigoureuse dans la réflexion, l'obligation de se soumettre à une pratique littérale. Autrement dit, aux croyants sentimentaux, aux ennemis de toute hétéronomie positive, il oppose la réalité et la dureté d'une vérité qui est norme objective et transcendante en même temps qu'immanente.

---

[275] *Revue de Métaphysique et de morale*, 1893, p. 3.
[276] Cf. M. BLONDEL, *L'Action*, p. 12-21.

Enfin, contre les partisans de la philosophie séparée, le philosophe d'Aix cherchait à démontrer que la philosophie comme discours sur l'ensemble du réel ne pouvait se suffire à elle-même. C'est dans cette perspective qu'il va élaborer une philosophie chrétienne qui ne se contente pas de superposer des vérités surnaturelles aux vérités naturelles. Pour cela, il lui a fallu « entrer dans le drame intérieur de la pensée…et de montrer que tout ce qu'on a édifié tombe en ruines, si la foi ne reparait au fondement dès qu'on est au faîte ».[277] Qu'on le veuille ou non, qu'on les estime vraies ou fausses, les conceptions religieuses qui structurent la conscience d'un catholique sont, pour Blondel, des phénomènes positifs. Pour cette raison donc, il est possible, et même obligatoire, de les soumettre à un examen rationnel rigoureux en décrivant leur origine[278]. En un certain sens, Blondel a « taché de ressaisir, le plus profondément possible, le lien naturel de nécessité qui les rattache au déterminisme total des idées et des sentiments, sans en affirmer la vérité intrinsèque ». Ainsi Blondel va montrer que les déterminations extérieures auxquelles paraît se heurter la spontanéité de l'esprit ou l'autonomie de la volonté répondent au contraire à leur vœu le plus profond tel qu'il le souligne dans une longue lettre envoyée à A. Bazaillas, le 15mars 1894 :

> Mais, j'ai prétendu échapper d'abord aussi bien à l'idéalisme métaphysique qu'au réalisme moral ; c'est-à-dire que, sans me préoccuper de la portée objective des faits subjectifs dont je cherchais la loi de production dans la conscience, j'ai déroulé la série du déterminisme interne ; je me suis attaché à expliquer la liaison nécessaire des états qui constituent le monde des apparences en nous; j'ai montré que tout ce développement de la pensée et de l'action est immanent au vouloir initial, que ces déterminations progressives, qui semblent faire peser sur notre vie une hétéronomie contraire à la souveraine originalité de l'esprit, sont conformes aux plus secrètes requêtes de la volonté autonome ; et que « l'absolu de la moralité » […] est solidaire en tant que phénomène avec les autres phénomènes[279].

C'est ainsi que dès la préparation de sa thèse sur l'action, Blondel s'engage dans une entreprise complexe, mais dont les étapes réalisatrices sont originales. Au cœur d'une histoire tumultueuse marquée par la crise moderniste, par la lutte contre

---

[277]M. BLONDEL, *Carnets Intimes*, p. 356.

[278]Cf. R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris, Aubier, 1966, p. 21-23.

[279]M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1961, p.41.

les confusions de domaines et des compétences entre une philosophie traditionnelle et une philosophie dite « séparée »[280], un néothomisme exacerbé qui porte une fin de non-recevoir à toute irruption philosophique dans le domaine du sacré. Bref, une tradition occidentale qui conçoit la philosophie comme l'effort, au niveau de la réflexion critique, visant à thématiser et à formaliser les composantes intelligibles de l'existence multiforme, les facteurs constitutifs de son dynamisme et les éléments de sa finalité. La philosophie recouvre donc le champ d'investigation de la réflexion descriptive, appréciative et judicatrice. Par l'examen du problème religieux, Blondel envisage, au moins, deux aspects importants qui structurent la philosophie de l'action. Le premier, dirait-on, consiste en une recherche des fondements, mieux des fondations philosophiques et épistémologiques dans la relation entre la pensée et l'action, entre l'intelligence et la volonté. Cette perspective est subrepticement engagée lorsque dans ses *Carnets Intimes* quand il écrit : « N'est-ce point que l'action seule peut définir l'idée[281] ? ». Or, cette idée a une source, qui selon Bossuet, est extérieure à notre conscience : « Nous n'égalons jamais nos idées, tant Dieu a pris soin d'y marquer son infinité[282] ». En conséquence, si nous pensons par nos idées, alors Blondel peut déduire que « Penser à Dieu est une action »[283].

Le second aspect a plutôt un caractère purement religieux en ce sens qu'il cherche à dialoguer avec l'agnosticisme de ses collègues philosophes qui, au nom de la philosophie séparée, ont longtemps maintenu un refus systématique de l'examen de ce qu'ils considéraient être des revendications purement extrinsèques au christianisme, comme l'exprimera un de ses condisciples :

---

[280]À en croire R. VIRGOULAY, « L'intention de Blondel est de s'opposer à ce qu'on appelait alors, dans les milieux catholiques, « La philosophie séparée ». Le P. Graty, l'abbé Maret, l'abbé Hugonin désignaient par là une philosophie neutre qui, sans être hostile, en étant même le plus souvent favorable, refuse d'être unie à la foi et de renouer avec la grande tradition chrétienne du XVIIe siècle. Si Blondel repousse également une telle séparation, c'est toutefois d'une manière originale, en maintenant le rapport de la philosophie au christianisme, mais sans compromettre l'identité propre de la philosophie et l'autonomie de la raison ».R. VIRGOULAY, *Maurice Blondel* (1861-1949), in F. NIEWÖHNE & Y. LABBE (coord.), *Petit Dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p.79.

[281]M. BLONDEL, *Carnets Intimes*, t. I, p. 23.

[282] *Ibid.*, p. 123.

[283] *Ibid.*, p. 93.

> Pourquoi serais-je obligé de m'enquérir et de tenir compte d'un fait survenu il y a 1900 ans dans un coin obscure de l'Empire Romain, alors que je me fais gloire d'ignorer tant de grands évènements contingents dont la curiosité appauvrirait ma vie intérieure[284] ?

Ces types d'opposition ont donc conduit Blondel à la conclusion selon laquelle si la foi religieuse peut être justifiée comme étant nécessaire à l'homme pour réaliser son destin, il doit nécessairement y avoir un fondement *a priori* immanent en chaque homme, un vrai besoin intérieur, une recherche philosophique ouverte[285].

On comprend alors l'orientation qu'il prendra et qui déterminera ses recherches. Philosophe, il comprend en profondeur ce qui s'exprime et se cache d'exigences inaliénables sous les négations du rationalisme immanentiste. Il est conscient, en un sens et suivant en cela saint Thomas d'Aquin, que rien ne peut requérir l'assentiment de l'intelligence de l'homme ou obliger sa volonté, qui ne sorte de lui-même, qui, au moins, ne trouve en lui des points d'attache. Du reste, fervent chrétien et profondément attaché au christianisme, il estime qu'au nom même de la foi, il faut lever l'éventuel scandale de division pour légitimer, au nom même de la raison, cette apparente trahison des doits de la raison:

> Rester sur le terrain philosophique, humain, commun à tous, mais y aller jusqu'au bout, poser le problème religieux, surnaturel, mystique, céleste, du point de vue rationnel qui réclame l'audience de tous les esprits, dégager par là le christianisme des barrières artificielles, des préjugés étouffants, afin de le remettre en circulation dans le rang de l'humanité[286].

Maurice Blondel assigne à la philosophie cette exigence de questionner le donné religieux, trouvant dans l'action concrète, et non abstraite, le point de jonction entre la raison et la foi, la nature et la surnature. Car, si l'homme a une destinée inévitable, laquelle donne un sens à sa vie, il n'en reste pas moins vrai que la philosophie ne puisse s'en désintéresser légitimement, ni se constituer véritablement

---

[284]M. BLONDEL, « Le problème de la philosophie catholique », in *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 20, Paris, Bloud & Gay, 1937, p. 11, note.

[285]Cf. J. MCNEILL, « The relation Between Philosophy and Religion in Blondel's Philosophy of Action », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 44, (1970), p. 220-23, p.1[en ligne] . Id., *The Blondelian synthesis. A study of the influence of german philosophical sources on the formation of blondel's method and thought*,vol.I, Leiden, E.J. Brill, 1966.

[286]Cf. A. CARTIER, « Le Philosophe de l'Action », Centenaire de la naissance de Blondel. In : *Archives de philosophie*, 24, I, (1961), p. 9. L'auteur précise bien qu'il s'agit d'une note inédite.

dans sa totalité sans en tenir compte. Par ailleurs, si cette destinée, comme l'affirme le christianisme, est surnaturelle, c'est-à-dire déborde ce qui se laisse déduire des caractères essentiels de la nature humaine, il n'est pas possible que la philosophie découvre cette destinée par ses seules ressources[287].

Dans la *Lettre*, le philosophe d'Aix relève un fait qui, en philosophie, s'impose lorsqu'on cherche à déterminer les conditions d'intelligibilité de la destinée humaine. C'est le problème du surnaturel :

> Le problème du surnaturel […] est la condition même de la philosophie, telle qu'elle se pose à présent dans son intransigeante dépendance. Et, il fallait précisément que le mouvement de la pensée libre et du rationalisme exclusif, prenant pleine conscience de lui-même, atteignît pour ainsi dire son extrémité, avant que surgît comme hypothèse philosophique la thèse religieuse dont il dépend logiquement, et afin qu'on vît clairement ce qu'implique sa propre existence. C'est en devenant total qu'il apparaît plus évidemment incomplet[288].

Que conclure par là ? Si étrange que soit la conséquence, il faut la tirer : la philosophie est une science inévitablement condamnée à ne pas se suffire. En conséquence, l'une des tâches primordiales qui incombe au philosophe sera inévitablement de rendre compte de cette insuffisance, cet inachèvement. Et où se trouve cet inachèvement ? Dans l'homme, bien sûr ou mieux encore dans le déploiement de son vouloir tel qu'il transparaît à travers son action. La philosophie sera pour lui la recherche d'un point central où tout s'équilibre, un moment où se rejoignent les lignes de pensées apparemment les plus opposées, une clé de voûte où les poussées adverses, par leur antagonisme même, font tenir debout l'édifice :

> J'ai, comme tout homme, un rôle, une mission à remplir, une vocation. Et je me sens de plus en plus porter au dessein de montrer, par la pensée comme dans la vie, la nécessité naturelle du surnaturel et la réalité surnaturelle du naturel même. J'admire avec effroi d'amour et envie ces âmes qui vivent de foi, de sacrifice, d'immolation, comme une folie divine et un scandale; sans doute il faut être comme cela, on n'est pas chrétien sans cette mort; là pourtant n'est point, il me semble, mon don le plus apparent ni mon œuvre particulière. J'ai à tracer les voies actuelles de la raison vers Dieu incarné et crucifié; j'ai à ménager les prétentions de la pensée moderne; j'ai à acheminer la science et la philosophie, par les méthodes mêmes qui leur sont chères et qu'elles ont raison

[287] A. VALENSIN, *Regards, I. Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris, Aubier, 1955, p. 286.
[288] M. BLONDEL, *Lettre*, p. 29.

> d'aimer; j'ai à rester naturel aussi et plus longtemps que quiconque, afin de manifester plus uniment, plus péremptoirement, plus pacifiquement, plus largement, plus impérieusement, le besoin inévitable du surnaturel. Combien peu sont disponibles à suivre ces routes laborieuses, à ouvrir, parmi tant d'obstacles, ce chemin scientifique, à comprendre également les exigences légitimes de l'esprit moderne et les intransigeances redoutables de la vérité chrétienne, à parcourir tout l'entre-deux, et à jeter dans cet abîme, pour servir à le combler, sa vie, son cœur, sa pensée, sa raison, sa foi, son avenir dans le temps et dans l'éternité, tout soi-même ? Il faut donc m'y consacrer. *Il le faut*.[289]

Dans ces conditions, la tâche qui revient à la pensée de Blondel est d'ors et déjà celle-ci : montrer, avec les seuls moyens de la philosophie, que par son action, l'homme aspire à une autre fin qu'à une fin naturelle. Ou encore, en termes théologiques : montrer la nécessité de faire de l'hypothèse que c'est le surnaturel, inaccessible comme il est, qui répond au besoin de l'homme. Le philosophe d'Aix se propose alors de montrer que l'action est constitutive de l'existence et de son sens. Dans la trame de l'examen de celle-ci, trame qui apparaît dans la rédaction de sa thèse, Blondel soumet à la critique le dilettantisme, le pessimisme, le nihilisme et le scientisme[290] ; puis il esquisse une sorte de phénoménologie de l'action depuis ses manifestations les plus humbles jusqu'à ses expressions les plus riches. Cet effort s'identifie alors à celui de Hegel dans l'examen du développement historique de l'Esprit. Mais Blondel ne l'inscrit pas dans le sens de la genèse de l'esprit. Il le circonscrit plutôt dans celui de l'agir. Dans une telle perspective, la phénoménologie de l'action fait venir au jour une logique de l'action : elle rend apparent le mouvement par lequel les notions s'engendrent les unes les autres dans la sphère de la conscience réfléchie. Les actions n'ont-elles pas un sens, ne déroulent-elles pas jusqu'au bout leurs potentialités ? Il y a assurément en elles quelque chose d'intelligible, puisque l'intelligence peut en prendre conscience. En somme, action et intelligence ne sont-elles pas solidaires de la spontanéité de l'esprit et du vouloir qui constituent l'homme existant ?

Blondel estime alors que le rôle du philosophe est de mettre à jour cette intelligibilité de l'action, sa finalité, sa nécessité interne depuis son éveil jusqu'à son terme. Il doit y discerner la loi profonde qui la structure et qui ordonne ses

---

[289] Maurice BLONDEL, *Carnets Intimes*, 7 août 1894, p. 526.

[290] Pour une étude détaillée du contexte historique de l'élaboration de l'action, voir : R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

enchainements. Ce désenveloppement de l'action et des composantes de la destinée humaine se passe au niveau de la conscience réfléchie et réfléchissante. Le caractère de la philosophie blondélienne est donc de dégager ce qu'il y a d'action dans la pensée et de pensée dans l'action. De plus, cette philosophie s'attèle à reconnaître à toute pensée et à toute action une dimension religieuse. En conséquence, pour Blondel, le rôle du philosophe est moins de d'écrire un traité de morale ou d'apologétique que d'élaborer une science de la pratique. Il doit chercher à faire voir, en toute rigueur philosophique, le rapport nécessaire qui existe entre l'action constituée et l'action constituante ou constitutive et cela réciproquement. Cette relation dynamique met en relief le rôle décisif du sujet. La personne est vraiment elle-même lorsqu'elle médiatise la spontanéité de l'esprit et du vouloir dont elle est dépositaire. Cela, à travers des actions qui l'expriment et dans lesquelles elle s'incarne. D'où, cette phrase-programme, cette intuition philosophique qui ordonne sa recherche : « Il faut étudier *l'action :* la signification même du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu[291] ».

Pour Blondel, il y a donc nécessité de démontrer le but de la philosophie. Le but de la philosophie ne doit pas consister à construire ou à mettre en place un « palais d'idées », car la réalité, révélées par ces idées, risquerait d'être tronquée. Leur réalité souffrirait du manque d'attache avec la pratique, l'expérience de l'existence et de la vie. Bref, il faut, selon Blondel, se soumettre à l'expérience de la vie, au concret de l'existence. C'est dans la recherche du concret que le philosophe peut penser la vie non pas telle qu'elle a été ou telle qu'elle devrait être, mais penser la vie telle qu'elle se déploie, telle qu'elle se révèle à l'homme dans l'immanence de son action. Pour cela, Blondel a eu recours à la mise en place d'une méthode. Une méthode qui entend enraciner la réflexion sur le réel, le concret de l'homme, c'est-à-dire dans l'action. Une méthode qui n'ignore pas que la réalité concrète de l'existence ne se révèle à l'homme dans son action que grâce à une dynamique, un mouvement sans cesse recommencé qui est celui de la vie et de la volonté. D'autant plus qu' « on ne pénètre la vivante réalité qu'en se plaçant non pas du point de vue statique de l'entendement, mais au point de vue dynamique de la volonté. »[292]

---

[291]M. BLONDEL, *L'Action*, p.VIII.
[292]*Ibidem*, p. 100.

Ainsi, pour faire venir à la lumière de la conscience réfléchie les implications occultes de l'action et ses orientations secrètes, pour mieux aborder la question philosophique des preuves de l'existence de Dieu, il faut absolument mettre en place sinon élaborer une méthode et une dialectique : *La méthode d'immanence et/ou la méthode d'implication*[293]. Mais avant d'aborder l'examen de cette méthode, il convient d'étudier sommairement l'implication de la pensée blondélienne dans ce qui a été comme le sommet des crises auxquelles Blondel n'échappera pas : la crise moderniste.

4.1.3. L'examen du problème religieux et la problématique de la modernité

L'examen du problème religieux dans la problématique de la modernité participe de l'implication même du philosophe d'Aix aux controverses et aux débats entre une crise interne à l'Église catholique face aux mutations culturelles qui remettent en cause certains acquis de la Tradition d'une part, et d'autre part, une montée de l'athéisme, conséquence des développements des sciences. L'ambition de répondre philosophiquement à ces exigences nouvelles demeurait donc le plan du travail du philosophe d'Aix tel qu'il a été dégagé dans sa fameuse *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. S'il ne se trouve pas directement visé par les documents du magistère, il n'en demeure pas moins qu'il s'en trouve profondément impliqué. Sans remonter toute l'histoire de cette crise, il nous faut, pour mieux situer Blondel, faire une sorte de panorama historique des enjeux au cœur de cette crise.

[293]Les confusions, les méprises et les critiques suscitées par l'expression « méthode d'immanence » pour la dissocier de la « doctrine d'immanence », amènent Blondel à faire usage de la « méthode d'implication » dans *La Trilogie*. Voir : R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002, p.138-140.

4.1.3.1. Une approche du modernisme[294]

Dans son ouvrage traitant de la problématique de « la philosophie de l'action dans son rapport avec les sciences religieuses », l'exégète de la pensée blondélienne, R. Virgoulay, souligne la complexité qu'il y a dans le rapport de Blondel au modernisme. R. Virgoulay fait remarquer que les « Ecclesiae renovatores » voulaient un renouveau de l'Eglise catholique pour mieux l'adapter aux conditions modernes de la pensée et de l'action. Une telle réforme entendait se réaliser dans et pour l'Église. Ainsi, l'une des caractéristiques du mouvement sera de mettre l'accent sur le caractère doctrinal de la réforme. Il ne s'agissait pas avant tout de rechercher une meilleure adaptation de l'Église dans le domaine de la vie sociale ou politique comme le souhaitaient les catholiques libéraux. En revanche, il fallait adapter à l'état de la science moderne, principalement des sciences historiques et exégétiques, la conception et le contenu de la foi. En ce sens, la réforme porterait sur la manière de concevoir la Révélation, la foi, le dogme, le rôle de l'Écriture, de la Tradition et de l'Église[295]. La figure de proue demeure A. Loisy qui relevait que « le modernisme a été un essai de réforme du régime catholique romain, à commencer par son régime intellectuel. »[296] Ainsi en un sens large, le modernisme peut être compris comme ce large mouvement qui a voulu harmoniser les données fondamentales de la foi catholique avec les formes nouvelles de la culture moderne. Plus précisément, c'est le mouvement qui a voulu provoquer ce renouvellement par l'application de la méthode historico-critique au donné chrétien. C'est en ce sens qu'on a pris l'habitude de parler d'un modernisme « savant ». L'appellation convient bien dans la mesure où on ne la restreint pas au seul cadre de la *Question biblique*, encore moins au seul loisysme[297] et aux discussions autour de l'authenticité du Pentateuque ou du

---

[294]La littérature abondante et largement fournie autour du mot « modernisme » ne permet pas d'en dresser une liste exhaustive des écrits y relatifs. Citons, néanmoins : A. HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1913 ; J. RIVIERE, *Le modernisme dans l'église. Études d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Létouezy et Ané, 1929 ; R. AUBERT, *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, Seuil, 1975 ; E. LECANUET, *L'Église de France sous la Troisième République*, t. 24, Paris, 1930.

[295]Cf. R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, Cerf, 1980, p. 503-504.

[296] R. de BOYER de SAINTE-SUZANNE, *Alfred Loisy : entre la foi et l'incroyance*, Paris, Centurion, 1968, p. 172.

[297]A. LOISY : *Études bibliques* (1901) ; *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la genèse* (1901) *; La religion d'Israël* (1901) ; *Études évangéliques* (1902) ; *L'Évangile et l'Église* (1902) *; Le quatrième évangile* (1903) ; *Autour d'un petit livre* (1904) ; *Les Évangiles synoptiques* (1907-1908) ; *Quelques lettres sur les questions actuelles et sur les évènements récents* (1908) ; *Simples réflexions*

quatrième Évangile[298]. Le modernisme a touché aux divers aspects de la théologie, « du dogme et de la philosophie qui en est la base » ; plus précisément, il est — mis à part l'*a priori* qui se dissimule ici — « un mouvement doctrinal qui se donna pour but d'harmoniser avec les postulats du subjectivisme moderne les principes du dogme chrétien »[299]. Ou, en des termes plus éclairés suivant la formulation consacrée de P. de Grandmaison[300] selon lequel est moderniste : « celui qui entretient la double conviction que : 1° que, sur des points définis, intéressant le fond doctrinal ou moral de la religion chrétienne, il peut y avoir des conflits réels entre la position traditionnelle et la moderne ; 2°que, dans ce cas, c'est le traditionnel qui doit ordinairement être adapté au moderne, par voie de retouche et, au besoin, de changement radical ou d'abandon ».

Comme on peut le constater, la rencontre entre le traditionnel et le moderne introduit déjà une approche plus large. Ceci dit, les théologiens et les historiens du modernisme ne sont pas insensibles à cette rencontre. Les uns et les autres soulignaient par là-même le souci apologétique, même si leur approche apparentée se distingue par l'objet propre de leur discipline. Car, l'historien en viendra à mettre l'accent sur un phénomène culturel « perçu et désavoué par certains comme déviation doctrinale » ; le théologien se penchant sur cette déviation imputable à un égarement culturel. Ainsi, chronologiquement, il y a lieu de souligner que le modernisme, à sa naissance, s'attaque à un « intégrisme » antérieur qui, sous les apparences d'un faux néo-thomisme, se targue, à tort, de Vatican I et dont Delmont, Barbier et la Faculté de Lyon sont les principaux protagonistes[301].

Si donc le terme « modernisme » est apparu au début de 1904 sous la plume de journalistes italiens, même si l'usage était quasiment perceptible parmi les théologiens romains, il n'en reste pas moins que l'on peut dire que le modernisme se

---

sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l' Encyclique Pascendi dominici gregis (1908).

[298]A. HOUTIN, *La Question biblique chez les catholiques français au XIXe siècle*, Paris, 1902 ; *La Question biblique au XXe siècle*, Paris, 1906.

[299] J. Rivière, *op.cit*., p. 12.

[300]Cf. L .DE GRANDMAISON, *Études*, t.176, (1923), p. 644.

[301]A. BOLAND, *La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 8-9.

ramène à quelques noms[302], à deux revues[303], à des ouvrages-manifestes[304]. Tel serait le *Bilan du modernisme*[305]. Le modernisme recevra sa consécration en 1907 par l'encyclique *Pascendi dominici gregis* du pape Pie X. Lequel pape qui, selon P. Sabatier, « l'a accepté des Pères jésuites de Rome, dans le but évident de jeter la défaveur sur les tendances dont il ne comprenait ni la richesse, ni la profondeur »[306]. Ce qui fait dire à l'historien E. Poulat : « Modernisme, au sens qui nous intéresse, est un néologisme apparu en Italie, où il s'est imposé à partir de 1902, à l'occasion d'abord des controverses suscitées par l'évolution « murriste » de la démocratie chrétienne, puis par la curie doctrinale, spécialement dans l'exégèse biblique. Il a été consacré en 1907 par l'encyclique *Pascendi* condamnant les « erreurs des modernistes» dont elle faisait un portrait-robot et où elle voyait les collecteurs de toutes les hérésies »[307].

En ce sens, le modernisme désigne un phénomène interne au catholicisme. Non point tous les excès de la modernité, mais ceux-là seuls que des catholiques, « les ennemis du dedans » comme on les appellera, s'efforcent d'acclimater dans leur Église. Ces excès ont d'abord paru de nature culturelle, dictés par le souci d'un catholicisme plus éclairé que celui de l'enseignement scolastique ; puis ils ont semblé se produire dans tous les domaines, comme la contestation multiforme et généralisée, franche ou larvée, d'un système total, de ses bases théoriques et de ses formes concrètes. Aux yeux de la tradition stricte, modernisme savant et, par exemple, modernisme social sont ainsi apparus comme des expressions diverses d'un

---

[302] Sur la liste non exhaustive de ceux qui sont soupçonnés de modernisme suivant *Pascendi*, on peut citer entre autres :

a) Georges TYRELL (1861-1909) ; Henri BRÉMOND (1865-1933) ; Friedrich VON HÜGEL (1852-1925)…

[303] *La Revue d'histoire et de littérature religieuse* et les *Annales de Philosophie chrétienne*.

[304] Voir par exemple : ABBE MARCEL HEBERT, *Souvenirs d'Assise*, Paris, 1899 (Albert Houtin lui a consacré une biographie, A. HOUTIN, *Un prêtre symboliste : Marcel Hebert*, Paris, Rieder, 1925) ; A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 1902 ; *Autour d'un petit livre*, 1903 ; G. TYRREL, *Lex credendi*, 1905 ; E. LE ROY, « Qu'est-ce qu'un dogme », in *La Quinzaine*, 16 avril1905 ;

[305] R. ROUQUETTE, *Études*, t. 282, juin 1956, p. 330-331.

[306] P. SABATIER, *Les modernistes : notes d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1909, p. 21.

[307] E. POULAT, « Mgr Duchesne et la crise moderniste ». In *Mgr Duchesne et son temps*, Rome, Ecole française de Rome, 1975, p. 354.[En ligne] Consulté le 17 novembre 2014.

même phénomène, quels que soient les liens réels qu'on puisse établir, ou imaginer entre elles[308]. Quelles en sont les causes alors ?

4.1.3.2. Les causes de la crise moderniste

Il serait sans doute hardi de prétendre donner exhaustivement les causes qui ont été à l'origine de la crise moderniste. J. Rivière les a amplement situées et commentées dans son volumineux ouvrage. A. Houtin les a longuement approfondies dans la perspective des querelles bibliques et autour de Loisy. E. Poulat, les a épinglées à partir du débat entre Harnack et Loisy et les controverses qui s'ensuivirent. Plus proche de nous, P. Colin présente une analyse magistrale à la fois historique et philosophique qui situe l'examen sur deux hypothèses de travail.

Il reste donc à relever que la crise moderniste a ses origines dans un espace de rencontre culturel qui s'est transformé en opposition entre une affirmation d'un acquis traditionnel et un renouveau supposé ou voulu par l'ère des découvertes scientifiques. L'émergence des sciences nouvelles occasionne des progrès considérables dans la connaissance que l'homme a de son univers et entraîne, par voies de conséquence, des remises en cause importantes qui imposent à repenser la rationalité de certains discours. Les découvertes archéologiques, l'évolution de la philologie entraine la reconsidération de l'exégèse des textes sacrés et du christianisme. Par ailleurs, il y a une remise en cause de l'enseignement traditionnel de la scolastique thomiste affrontant le kantisme que l'Église condamne au même titre que le protestantisme et le libéralisme. De plus procéder à une sorte d'adaptation de l'Église au modernisme serait trahir celle-ci et tomber dans ce qu'on a appelé *l'américanisme*[309] qui par rapport à l'Église de France est une imitation et un

---

[308] Voir E. POULAT, art. « Modernisme », in, *Encyclopédia universalis*, Corpus 16, p.234.

[309] F. DESHAYES présente ainsi, la physionomie de l'américanisme : « En ces derniers temps, cependant, il s'est trouvé des prédicateurs de la foi auxquels le très louable zèle du but poursuivi a inspiré, quant aux moyens à employer, des « idées » et des « procédés » un peu dénués de scrupules dogmatiques. Il leur a semblé que les conversions seraient plus rapides si, pour entrer dans le sein de l'Église, les dissidents avaient moins de sacrifices à faire, moins de chères idoles à brûler ; et comme la route est longue parfois avant la rencontre, ils ont imaginé d'aider le labeur des égarés en invitant l' Église à faire la plus grande partie du chemin, à se montrer plus conciliante, à se laisser infuser un sang nouveau au contact de la moderne civilisation, à remiser au moins certains vieux dogmes devenus inutiles, gênants, malaisés à faire accepter, à arrondir enfin, pour la mieux faire passer, les angles de sa doctrine et de sa morale. Ils ont rêvé à un système de concessions mutuelles dont

assujettissement à la sociologie de Tocqueville[310]. Du reste, le progressisme de Mgr Battifol et du P. Lagrange s'était fixé pour tâche de faire profiter à la foi traditionnelle les acquisitions récentes des sciences religieuses.

Il reste vrai que le moment focal de cette crise a été la rencontre brutale de l'enseignement ecclésiastique traditionnel avec les jeunes sciences religieuses qui s'étaient constituées, loin du contrôle des orthodoxies et le plus souvent contre elles, à partir d'un principe révolutionnaire : l'application des méthodes positives à un domaine, à des textes jusqu'ici considérés comme hors de leurs prises. L'initiation à ces méthodes posait au savant catholique un dilemme troublant : voir dans cette laïcisation scientifique de l'univers religieux une contradiction intrinsèque, une profanation coupable, c'était se refuser à tout travail réel et se placer en position d'infériorité ; en accepter les règles semblait introduire le libre examen dans une religion qui l'excluait et, plus précisément, multiplier à l'infini des difficultés rebelles à tout traitement apologétique ou autoritaire[311]. C'est dans ce contexte que s'inscrit par exemple le Congrès de Reims. Celui-ci se tient en 1896 et rassemble environ 700 prêtres. Prenant conscience de la situation catastrophique ou désastreuse du retard du catholicisme en France, ce congrès entend dénoncer à tout le moins les carences sinon le retard que l'Église a accumulé par rapport aux sciences et à l'esprit moderne[312].

En somme, retenons qu'on a appelé « crise moderniste », cette crise doctrinale qui a secoué la pensée chrétienne et donc l'Église à la charnière entre le XIXe et le XXe siècle. Une crise qui a porté sur plusieurs champs de bataille autour des questions biblique, apologétique, philosophique et dogmatique. De fait, la rencontre entre la critique biblique et la théologie, la rencontre entre la théologie et les philosophies allemandes, la rencontre entre les sciences expérimentales et la

---

l'Église romaine, pour une large part, aurait à faire les frais, et d'où sortirait, dans un avenir prochain, la bienheureuse fusion de la foi de nos pères avec les aspirations de la civilisation moderne dans l'apothéose finale d'un catholicisme émondé, modernisé, renouvelé, qui serait le *catholicisme américain* ». Cf. *DTC*, 1902.

[310] A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Victor Lecoffre, 1893.

[311] POULAT, É., « Modernisme », *Encyclopédia Universalis*, Corpus 16, p. 236.

[312] Cf. Congrès ecclésiatique de Reims. Compte-rendu rédigé sous la direction de l'Abbé Lemire. Librairie du Peuple français, Paris, 1896.

théologie s'est plutôt faite en termes parfois d'affrontement voire de rejet avant de se reconnaître l'une dans l'autre. C'est pourquoi, on pourrait considérer l'encyclique *Pascendi* comme le document qui a tranché net pour mettre fin à cette crise, même si les relents ont dû persister longtemps après 1907[313].

4.1.3.3. Les protagonistes au cœur de la crise moderniste

Il ne s'agit pas ici de suivre chaque acteur impliqué directement ou indirectement (historiquement proche ou éloigné) dans le fond du débat au cœur de cette crise[314]. Il ne s'agira pas non plus de dresser une cartographie[315] de la crise suivant les pays ou les régimes de discours mis en cause. Certes, Il est vrai que si le nouvel esprit du modernisme affecte toute l'Europe, il se traduit tout de même de façon assez nuancée suivant les pays et les forces en présence. Ainsi, il se développe sur un terrain social en Italie (Murri, Buonaiuti, Fogazzaro), plus philosophique et libéral en Allemagne (Schell, Gebert) ; critique aussi en Angleterre (Le Baron F. Hügel et Tyrell). Le modernisme trouve véritablement son épicentre, son terrain de prédilection en France où on le rencontre dans quasiment tous les domaines : exégèse biblique (Loisy), philosophie (Blondel, Laberthonnière, Le Roy), l'histoire (Duchesne), la théologie (Turmel, Houtin).

En ce qui nous concerne, il s'agira plutôt de dresser, sans pour autant chercher le seuil de l'exhaustivité, une classification qui réponde aux liens directs que lesdits acteurs ont eus avec Maurice Blondel dans la perspective de ce qu'il est

---

[313]Dans le chap. 7 intitulé : « L'invention du modernisme dans l'encyclique *Pascendi* » P. Colin rappelle que l'analyse des différents personnages visés par l'encyclique révèle une forte assimilation et une restriction de la vision d'ensemble à une crise dont l'auteur premier serait le philosophe. Cf. COLIN, P., *L'Audace et le soupçon*, p. 239-269.

[314] Pour l'approfondissement de la question en ce sens, on pourra se reporter à des ouvrages magistraux comme : JEAN RIVIERE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Létouzey et Ané, 1929 ; EMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962 ; D. DUBARLE (éd.), *Le modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980 ; PIERRE COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997. Pour la contribution personnelle de Blondel, en plus de la *Lettre*, de ses correspondances avec Loisy, Le Roy, Laberthonnière, Hebert, Wehrlé, Mouret ou avec les frères Valensin, voire : MAURICE BLONDEL, « Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne », une série d'articles que Blondel avait publiés dans la *Quizaine* (1905) ; ID., *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961 ; R. MARLE, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, Aubier, 1960.

[315] Cf. J. GREISCH, K. NEUFELD, C. THEOBALD, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise herméneutique*, Paris, Beauchesne, 1973.

convenu d'appeler « une philosophie religieuse ». L'essentiel étant de percevoir dans quelle mesure, à partir de ces liens souvent épistolaires ou des débats de circonstance, la position de Blondel s'est soit précisée, soit mise à mal par telle ou telle interprétation d'un aspect du reproche que l'encyclique infligeait aux diverses catégories de personnages qu'elle visait : le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste, le réformateur. C'est cela que nous suggère P. Colin : « Que l'on prenne Loisy ou Lagrange, Blondel, Laberthonnière ou un Le Roy, tous ces hommes si différents les uns des autres, ont en commun la conviction que, pour travailler à la réconciliation du catholicisme et de la pensée moderne, il faut produire du changement à la fois au sein du catholicisme et au sein de la pensée moderne. C'est cette similitude que l'on vise en les groupant sous le signe du « modernisme » pris en un sens large »[316]. Dans le cadre de notre travail, il nous suffira de ne prendre en compte que l'espace français pour ne retenir entre autres : A. Loisy, L. Laberthonnière et E. Le Roy[317].

a) Alfred Loisy (1857-1940)

Figure de proue du modernisme, Alfred Loisy, fils de paysan s'oriente vers une carrière ecclésiastique. Il entre au grand séminaire de Chalons en 1889 et il est ordonné prêtre en 1879. Après deux ans de ministère en campagne, il monte à Paris comme auditeur au tout jeune Institut Catholique de Paris. E. Poulat résume ainsi ce parcours : « Élève de théologie à l'ouverture de la Faculté, répétiteur d'hébreu puis professeur d'exégèse, Loisy, que Duchesne avait initié à la méthode historique, puis lancé et protégé, refusa toutes les tutelles qui eussent paralysé sa recherche et dissimulé les difficultés qu'on ne pouvait résoudre sans les affronter loyalement et courageusement. Maladroitement soutenu par Mgr d'Hulst, il fut destitué de sa chaire en 1893 »[318] . Fidèle adepte des écrits de Renan dont il s'appropriera *La vie de Jésus* (1863), il s'intéresse particulièrement à l'examen du processus de canonisation des livres de l'Ancien Testament sur lequel il venait de soutenir une thèse le 7 mars 1890

[316] P. COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 20-21.

[317] À l'exception de Loisy, É. Bréhier classe Blondel, Laberthonnière et Le Roy dans « L'ensemble des tendances que l'on vient d'indiquer qui a été défini comme philosophie moderniste par l'encyclique Pascendi du pape Pie X qui les condamne en 1907 ». É. BREHIER, *Histoire de la philosophie, tome II. La philosophie moderne, 2è partie*, Paris, Alcan, PUF, éd. De 1940, p. 1038.

[318] Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique*, p. 20.

(*L'histoire du Canon de l'Ancien Testament*), mais aussi sur des questions liées à la conscience du Christ historique. Cette forme de christologie le mettra en débat contradictoire avec Blondel. Cependant, son enseignement et ses publications ne manqueront pas d'inquiéter et commenceront à faire problème à partir de l'année 1892, date de la fondation de la revue : *L'enseignement biblique.* Embarrassé par son audace, le recteur de l'Institut Catholique le révoque en 1893. Assigné, comme aumônier des Dominicaines, à Neuilly, Loisy continue tout de même ses recherches et ses publications. En 1899, il est nommé professeur libre à l'École pratique des Hautes Études. Ce qui le dispense largement de se soumettre tacitement à l'autorité de l'Église alors que sur l'ordre du Cardinal Richard, ses publications, sous le pseudonyme de Firmin, étaient frappées de suspension dans la *Revue du clergé français*. L'affaire aurait pu s'achever là. Or c'est justement à ce moment-là qu'il publie en 1902 un petit livre appelé « le petit livre rouge », *L'Évangile et l'Église*, en réponse à l'ouvrage critique du protestant allemand Adolf Von Harnack, *L'Essence du Christianisme.* Le travail de Loisy est une réfutation point par point des assertions de Harnack : avec référence en bas de page, qui permet de suivre le progrès de l'argumentation, dans les deux chapitres exégétiques ; avec exposé préalable de la thèse dans les trois chapitres plus historiques. Bref. Harnack et Loisy sont tous les deux soucieux d'une épuration des idées et du sentiment religieux, mais l'un la conçoit comme une réduction, l'autre comme une interprétation[319].

De façon ramassée, disons que Harnack et Loisy, l'exégète protestant et l'exégète catholique, entendent l'un et l'autre se situer sur le terrain de l'histoire objective, avec un même souci de rigueur toute scientifique, mais qu'ils le font en réalité à partir d'éclairages théologiques implicites divergents, alors qu'ils s'affirment libres dans leur recherche, ils restent méfiants à l'égard d'un état d'esprit théologique qui domine dans leurs Églises respectives. En voulant répliquer aux affirmations de Harnack (concernant en particulier son ecclésiologie), mais en se plaçant sur le terrain de l'histoire objective, Loisy a obtenu ce résultat sans doute inattendu : il a fait apparaître des points d'accord avec l'exégète allemand et mis en relief leur pratique d'une même théorie critique appliquée aux mêmes documents historiques. Ce sont ces points d'accord, en ce qu'ils manifestent de contamination

[319]Pour la pertinence de la controverse, voir Émile POULAT, *op.cit.*, chap. IV .

scientiste et d'esprit de libre examen, qui provoquent le scandale parmi les catholiques et déclenchent une tempête à laquelle Maurice Blondel va se trouver mêlé[320].

Face à ses détracteurs Loisy répond sans tarder par un second livre intitulé *Autour d'un petit livre*. Ce qui au lieu d'atténuer les tensions, augmente plutôt la polémique. En décembre 1903, cinq de ses livres sont mis à l'Index des livres prohibés. En 1907, lorsque paraissent le Décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, Loisy refuse de s'y soumettre. Il rédige plutôt ses *Simples réflexions*[321] sur ces deux textes. Il sera excommunié. Mis au ban de l'Église, Loisy poursuivra tout de même une belle carrière dans le monde universitaire profane, notamment au Collège de France où il donnera des enseignements jusqu'en 1932.

Il est à noter également que dans l'évolution de ce débat et surtout sur les points de discussion tant sur la question biblique que sur la christologie, Blondel croisera Loisy. Que l'on se rappelle que dans le cadre de l'amitié naissante, Blondel avait envoyé à Loisy, début 1897, sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique.* À la lecture de ce texte, Loisy portait cette appréciation :

> Nous sommes des novateurs. Votre philosophie peut s'entendre avec mon exégèse. On dit même qu'elles ont ce trait commun d'avoir été désavouées comme hétérodoxes, et d'avoir échappé (espérons-le) aux censures que quelques-uns voulaient attirer sur elles. Vos vues sur le mariage de la théologie avec Aristote m'ont beaucoup frappé. Il semble que la scolastique ait porté dans son sein des frères ennemis. Ce que vous dites sur la philosophie, la vraie, qui est autonome chez elle, me paraît incontestable. Je crois aussi que la critique historique, la vraie, est autonome chez elle. Mais…nous prêchons dans le désert, je le crains bien, entre les fanatiques de la science et les rationalistes de la foi[322].

---

[320]Guy LECOMTE, « Maurice Blondel et la crise moderniste », in *Journée Maurice Blondel*, Colloque Dijon-Mayence, 30 avril, 1988, p.104.

[321]Alfred LOISY, *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office* « Lamentabili sane exitu » *et sur l'Encyclique* « Pascendi dominci gregis », Chez l'Auteur, Ceffonds, près Montier-en -Dier (Haute-Marne), 1908.

[322]René MARLE, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse* (Lettres de Maurice Blondel, Henri Bremond, Pr Von Hügel, Alfred Loisy), Paris, Aubier, 1960, p. 35.

Cette *Lettre,* comme on le sait, avait malheureusement contribué à classer Blondel aux côtés de Loisy sur la liste des « modernistes » par les autorités religieuses, d'autant plus qu'elle définissait en termes philosophiques la méthode que le penseur moderne doit adopter dans l'analyse du fait religieux. Démarche que Blondel définissait comme « méthode d'immanence » et non comme « doctrine d'immanence », rejetée ou récusée par l'encyclique *Pascendi*.

Cependant, c'est beaucoup plus en référence à *Histoire et dogme* qu'il faudrait mieux situer le rapport de Loisy à Blondel. Loisy avait appliqué la méthode historico-critique (non pas comme Lagrange), en remettant en cause certaines structurations ou lien entre les textes bibliques, les données historiques et la lecture qu'en faisait le Magistère par le bien de la Tradition. La critique de Loisy avait eu comme résultat de briser ou de distendre le rapport entre le dogme et l'histoire. Or c'est à ce point que Blondel constate des « lacunes »[323].

Blondel ouvre donc une large discussion sur la valeur historique du dogme pour expliciter ce qu'il appelait « un double passage », à savoir passage des données historiques à une foi qui est quelque chose de plus que ce que ces données fournissent au simple témoin, passage de la foi à des affirmations vraiment objectives et à des réalités qui constituent une Histoire sainte insérée au cœur de l'histoire banale et incarnant les idées dans les faits. Ainsi, tout en se défendant de ne viser personne dans les solutions pratiques données à ce problème, Blondel entendait deux tendances dominantes qu'il isolait en faisant usage d'un néologisme : *l'extrinsécisme* et *l'historicisme*.

Si, d'après Blondel, l'extrinsécisme avait le tort de négliger les faits historiques, soit dans l'établissement de la foi, soit dans l'analyse de son contenu, pour réduire les Livres saints à une collection d'arguments dont le seul but serait de nous imposer du dehors des assertions divinement garanties. Cette critique visait

[323] D'où le sous-titre qui précise l'orientation de « Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » dans *Quinzaine,* 16 janvier-16 février 1904, t. LVI, p. 145-167, 349-373 ,433-458.

incontestablement les méthodes de l'École c'est-à-dire de la scolastique. En revanche, sous le nom d' « historicisme » sans le dire, c'est précisément aux positions de A. Loisy que s'en prenait Blondel.

Voilà pourquoi, au nom de la philosophie, Blondel fera un certain nombre de reproches à Loisy. D'abord, il lui fait remarquer sa prétention à réduire aux seuls textes toute la réalité de l'histoire. Ensuite, il lui rappelle, au nom de la foi, de négliger la valeur spirituelle du Christ qui mérite aussi d'entrer en ligne de compte dans l'explication de son œuvre. Enfin, il lui reproche sa justification du christianisme au seul empirisme historique. Celui-ci certes, ne saurait fournir qu'une succession de phénomènes sans relation réelle avec le caractère divin que le croyant leur attribue et dont l'apparent déterminisme peut, au contraire, compromettre définitivement cette appréciation. Pour cela il faut une synthèse.

En somme, pour Blondel, entre l'extrinsécisme qui ne conçoit que des formules à garder telles quelles, et l'historicisme qui n'aperçoit dans le passé que des phénomènes sans lien, la synthèse des dogmes et des faits est à rechercher dans la « science de l'action » qui permet de mettre en œuvre les résultats méthodiquement acquis par l'expérimentation collective du Christ vérifié et réalisé en nous[324].

b) Le P. Lucien Laberthonnière (1860-1932)

Dans la présentation de « La correspondance philosophique Blondel-Laberthonnière », C. Tresmontant souligne, en plus d'une affinité humaine et historique entre Blondel et Laberthonnière, une relation spécifique : « Philosophique et théologique. Ce sont deux philosophes chrétiens qui traitent ensemble des problèmes philosophiques et théologiques du christianisme. Ils prennent en main une revue qui s'appelle les *Annales de philosophie chrétienne*. C'est au niveau des principes, des fondements, qu'ils portent leur réflexion »[325]. De plus, à la lecture de *L'Action* de Blondel, une grande et noble amitié va s'instaurer entre les deux

[324]Voir *Histoire et dogme*, *op. cit.*, p. 458.

[325]Maurice BLONDEL-Lucien LABERTHONNIERE, *Correspondance philosophique*, (publiée et présentée par Claude TRESMONTANT), Paris, Seuil, 1961, p. 38-39.

personnes (le premier, philosophe laïc, le second, prêtre et philosophe). Et, pourtant on ne s'empêchera pas de voir, paradoxalement qu'une différence d'orientation, qui va rester souterraine environ vingt ans, finira par éclater au grand jour en 1928 notamment sur la conception du problème capital de la métaphysique chrétienne.

Cependant, ce qui sera souligné ici, c'est beaucoup plus cette démarche, on ne peut identique, qui les identifie et les porte à un combat presque commun dans la défense du donné religieux (la foi) face aux problématiques rationalistes qu'il s'agira dans ce propos. Laberthonnière lui-même le soulignait clairement :

> Dès ma première jeunesse, des inquiétudes très vives avaient surgi en moi. Et tout de suite, j'ai senti le besoin de poser philosophiquement le problème religieux, c'est-à-dire de ne pas séparer la religion de la philosophie comme depuis le Moyen âge on tendait, ou plutôt on s'évertuait à le faire. Pascal et Maine de Biran me confirmèrent dans cette manière de voir. Par là, je rejoignais la tradition augustinienne. J'en pris assez vite conscience. Ma rencontre avec Blondel à la suite de sa thèse sur L'Action (1893) m'aida beaucoup à préciser et à approfondir mes idées[326].

Né en 1860, Lucien Laberthonnière fait ses études ecclésiastiques au séminaire de Bourges et dès 1886, il entre dans la congrégation de l'Oratoire de France. À Paris, il a suivi à la Sorbonne, les cours de Boutroux. Professeur au collège de Jully, puis supérieur de l'école Massillon de Paris. En 1905, après la mort de l' Abbé Denis, et lorsque Blondel rachètera discrètement les Annales, qui était la plus vieille revue française, c'est bien Laberthonnière qui en deviendra secrétaire puis directeur de publication. Alors que retenir philosophiquement parlant de cette amitié ?

Dès février 1897, Laberthonnière publie dans les *Annales*, une remarquable étude sur « Le problème religieux. Essais de philosophie religieuse» afin de répondre aux attaques des néo thomistes, entre autres le P. Schawlm et pour entamer une sorte de défense, à la suite de Blondel, de la méthode d'immanence. Le concept de *dogmatisme moral* est consacré par ses études publiées en 1903, « Essais de

[326] Lettre de Laberthonnière à E. Castelli du 12 novembre 1925, citée d'après C. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, p.110. n. 2.

philosophie religieuse », et en 1906, « Le Réalisme chrétien ». Ce dernier, le réalisme chrétien et l'idéalisme grec s'en prennent à saint Thomas et aux thomistes. Pour lui, par exemple, le Dieu de saint Thomas ne serait qu'un mélange d'égoïsme aristotélicien et de dévouement chrétien. Il soupçonne la philosophie scolastique d'avoir « aristotélisé » le christianisme, ce qui équivaut à une véritable dénaturation. Il est très sévère et très critique à la manière dont l'autorité est exercée dans l'Église, d'où son traité philosophique sur l'éducation. En effet, par ses préoccupations pédagogiques, il développe dans sa *Théorie de l'éducation* (Paris, Bloud et Gay, 1901, p.78) la conception que : « les dogmes ont à être pensés parce qu'ils ont à être vécus ». Ces livres seront censurés par l'Index en 1906 comme les *Annales*. Cependant, c'est dans la défense de la méthode d'immanence qu'il va encore s'illustrer. Il sied de rappeler que pour le philosophe, l'immanence est la présence de l'esprit à lui-même qui fonde la réflexion. Or du point de vue théologique, la notion d'immanence signifie que l'esprit humain ne peut recevoir une révélation divine que si celle-ci correspond à une attitude intérieure. À ce stade, l'étude de Laberthonnière touche donc les problèmes de rapport entre raison et foi. Voilà pourquoi, il renvoyait dos à dos ceux qu'il appelait les « intellectualistes » et les « fidéistes ».

En définitive, pour Laberthonnière, de même manière que pour Blondel, le problème religieux ne se pose pas en termes de savoir, ne relève pas d'une théorie de la connaissance, mais il se pose en termes d'expérience de vie. Cela est d'ailleurs suggéré par cette déclaration : « Avoir la foi, la foi vive et complète, c'est posséder Dieu. Mais nous ne pouvons posséder Dieu qu'en nous donnant à lui ; et nous ne pouvons nous donner à lui que parce qu'il se donne à nous. La foi apparaît ainsi comme la rencontre de deux amours et non comme la liaison de deux idées »[327].

c) Édouard le Roy (1870-1954)

Le concile du Vatican I, par sa constitution *Dei Filius* avait établi la capacité humaine à même de reconnaître l'existence de Dieu même les simples lumières de la raison. La théologie catholique estime donc qu'il est possible d'établir l'existence de Dieu par une analyse rationnelle, qui se fonde sur ce qui existe, à savoir le monde et

[327] Lucien LABERTHONNIERE, *Essais de philosophie religieuse*, p.

tout ce que le monde contient, y compris l'homme et l'histoire humaine. C'est dans ce sens qu'elle a tiré cette conséquence sur la notion du dogme. D'une façon générale, le dogme est compris comme une proposition certaine, aux yeux de l'Église, que la raison humaine est capable d'établir avec certitude l'existence de Dieu ou des vérités énoncées par l'Église. Or voilà qu'au cœur du débat de la crise moderniste surgit un article de plus qui remet comme pour ainsi dire « la poudre au feu ». Et l'article émane, non d'un théologien spécialiste des questions de théologie naturelle ou théodicée, mais d'un laïc mathématicien de formation et philosophe, Edouard Le Roy. Ancien élève de l'École normale supérieure, il a été suppléant de Bergson au Collège de France en 1914. On sait que ce mathématicien a joué un rôle de premier plan dans le renouveau, mieux dans le renouvellement de la philosophie des sciences avec Poincaré, Duhem et Milhaud[328]. Formé à l'école cartésienne, ayant subi l'influence de Bergson et surtout Brunschvicg, É. Le Roy part du présupposé qu'il n'existe de raisonnement valable que de type mathématique. Très vite alors, l'article suscite d'énormes débats et controverses dont Le Roy publiera le dossier au début de l'année 1907 sous le titre *Dogme et critique*[329].

Dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905, E. Le Roy écrit un article qui relancera en quelque sorte les controverses sur les questions liées au statut des dogmes : « Qu'est-ce qu'un dogme[330] ? » Le philosophe et mathématicien s'interroge sur le sens que peuvent revêtir le dogme dès lors qu'on se trouve en face d'un esprit imbu de science moderne. Le dogme apparaît aux yeux de Le Roy comme une proposition qui se donne ni comme prouvée, ni prouvable. Elle oblige nécessairement un recours à l'autorité, c'est-à-dire au magistère. De plus, le dogme s'apparente à un mélange de systèmes philosophiques sclérosés et dépassés, de langage spontané, non remis en cause, imagé et anthropomorphique[331]. Enfin, il n'est pas davantage homogène à l'ensemble du savoir positif, d'où leur renouvellement en profondeur. La solution à

---

[328]Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention philosophique de la religion, t. I. héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2002, p. 264.

[329] E. LE ROY, *Dogme et critique*, Paris, Bloud et Cie, 1907. Ce livre sera mis à l'Index le 26 juillet 1907.

[330]Ce titre est ainsi justifié : « Ce titre n'est qu'une simple question, nullement une promesse de réponse : question du philosophe au théologien, appelant une réponse du théologien au philosophe ». E. LE ROY, *Dogme et critique*, Paris, Bloud et Cie, 1907.

[331] Voir R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme*, p.134.

ce renouvellement procéderait de deux idées forces. Au regard de l'intelligence, les dogmes n'auraient qu'un sens négatif et prohibitif, pour mettre l'esprit en garde : « Un dogme a surtout un *sens pratique*. Il énonce avant tout *une prescription d'ordre pratique*[332] ». C'est là que réside, pour Le Roy, sa principale valeur, là sa signification positive. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit sans rapport avec la pensée, car : 1° il y a aussi des devoirs concernant l'action de penser ; 2° il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite[333]. Sans doute, il n'y a donc pas de démonstration de type mathématique des dogmes. Mais leur vérité est établie, non pas d'une manière déductive et *a priori*, à partir d'axiomes, mais d'une manière déductive et *a posteriori*, à partir d'une expérience explorée par l'intelligence, assistée par l'Esprit Saint.

Plus loin, É. Le Roy en viendra à critiquer ce qu'il appelle le *principe d'immanence* :

> Insistons un peu sur ce dernier point, car le principe d'immanence n'a pas toujours été bien compris. On s'en est fait souvent un monstre, tandis que rien de plus simple ni en somme plus évident. On peut dire qu'en avoir pris conscience claire est le résultat essentiel de la philosophie moderne ; qui refuse de l'admettre ne compte plus désormais au nombre des philosophes ; qui ne parvient pas à l'entendre marque ainsi qu'il n'a point le sens philosophique. Et voici en quoi consiste ce principe. La réalité n'est pas faite de pièces distinctes juxtaposées ; tout est intérieur à tout ; dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature ; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances ; la pensée, en un mot, s'implique elle-même tout entière à chacun de ses moments ou degrés […]. Ainsi, aucune vérité n'entre jamais en nous que postulée par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins nécessaire, comme un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose chez celui qui le reçoit des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'aptitude à digérer. Même la constatation d'un fait scientifique présente ce caractère, aucun fait n'ayant de sens et, par suite, n'existant pour nous que par une théorie au sein de laquelle il naît et dans laquelle il s'insère[334].

Cette conception du principe d'immanence sera réfutée par Blondel qui lui privilégiera la méthode d'immanence. C'est d'ailleurs cette réplique virulente de

---

[332] *Quinzaine*, 1905, p. 517.

[333] Cf. C. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, p. 204.

[334] E. LE ROY, *Dogme et critique*, p. 10.

Blondel à Le Roy que l'on retrouve dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* publié par A. Lalande :

> Ce serait restreindre et absolument dénaturer ce que nous entendons par principe d'immanence que de l'assujettir ou à une métaphysique intellectualiste ou à une thèse pragmatiste. Il est faux notamment de le réduire à signifier que, « la pensée s'impliquant tout entière elle-même à chacun de ses moments ou degrés », nous n'aurions, pour atteindre la vérité et constituer la philosophie, qu'à dévider en nous un écheveau préalablement formé, qu'à expliciter par l'analyse un implicite ou « tout est intérieur à tout », qu'à réaliser un inventaire sans invention véritable, sans apport étranger, sans dilatation nouvelle, sans progrès effectif. La méthode d'immanence s'appuie si peu sur ce principe ainsi compris qu'elle en est précisément la négation et l'antidote. Ni historiquement ni doctrinalement elle n'en procède et ne s'y rapporte. Elle marque seulement le point de départ de la réflexion, qui ne peut pas s'établir d'emblée dans une transcendance ruineuse pour la philosophie, et qui doit au contraire partir de la réalité donnée. Et cette démarche d'une pensée qui veut simplement user de tout ce qu'elle porte en elle est si loin d'aboutir à un immanentisme qu'elle engendre inéluctablement une attitude toute contraire.

En réalité, Blondel va illustrer sa réponse en s'inspirant d'une affirmation de saint Thomas d'Aquin, énoncée sans restriction aucune et traitant du surnaturel dans son De veritate : « *Nihil potest ordinari in finem aliquam, nisi, nisi praeexitat in ipso quaedam proportio ad finem* (*Quaest.disp.*, XIV, *De Veritate*, II). Ces affirmations pouvaient signifier que le surnaturel, exigé par le dynamisme de la volonté, surgissait nécessairement de ce même mouvement d'expansion. P. Gilbert propose cette interprétation : « Édouard le Roy avait pensé de cette façon. Dans une lettre du 16 novembre 1905, Blondel prit ses distances envers le philosophe bergsonien, dont le « principe d'immanence » avait l'apparence de consonner avec sa « méthode d'immanence », mais qui en réalité était différent bien différent. Pour Le Roy, « tout le mouvement de la pensée en nous est centrifuge et […] Dieu pour arriver à nous ne peut que passer par des voies de la nature les plus obscures, les plus historiques[335] ». Mais pour Blondel, on ne peut pas obliger la transcendance divine à apparaître selon les seules mesures finies de l'homme. Toutefois, la transcendance divine doit apparaître aussi selon les structures finies de l'homme, sans quoi elle serait inaperçue. Le surnaturel n'est donc pas infus, mais il est proposé et vient se greffer sur le dynamisme de la volonté au lieu de surgir de ce dynamisme.

[335]M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, p. 262.

4.1.4. La crise moderniste et la position du Magistère catholique

Les travaux ou les ouvrages de Loisy, de Blondel, de Tyrrell ou de Laberthonnière mais aussi et surtout les controverses nées autour de « Que-ce-qu'un dogme ? » d'Edouard Le Roy, rendaient de plus en plus urgente une prise de position du Magistère de l'Église à Rome.

Or, il est clair que c'est l'épiscopat français[336] qui avait commencé la démarche en ce sens. Aussi, emboîtant le pas aux évêques français, et souhaitant ratifier et présenter clairement la position de l'Église, le Vatican intervint pour indiquer et imposer à ses fidèles l'attitude du chrétien face aux montées et aléas des modernistes. Outre la grande déclaration de Vatican I[337], le Magistère intervînt d'abord par des sentences de l'Index, ensuite par les décisions de la Commission biblique (1905, 1906, 1907), enfin par deux documents décisifs à savoir : le décret *Lamentabili* du Saint-Office et l'encyclique *Pascendi*. L'examen ou l'exposition de ces deux documents permettront de déterminer l'implication de Blondel dans la crise moderniste, mais aussi éclairera la portée des rectifications/justifications qu'il sera amené à entreprendre par rapport à l'évolution de son œuvre.

4.1.4.1. Le décret « Lamentabili sane exitu »

Ce décret émane du Saint-Office comme aboutissement de l'idée d'un nouveau *Syllabus* qui rongeait en quelque sorte les milieux pontificaux depuis peu. Daté du 3juillet, il a été approuvé par Pie X le 4 juillet et publié dans l'*Osservatore romano* (journal officiel du Vatican) le 17 juillet 1907.

---

[336]À en croire l'historien du modernisme Jean Rivière : « C'est de France qu'en vînt l'initiative. En effet, dès le mois d'octobre 1903, deux théologiens (G. Letourneau et P. Bouvier) présentaient à l'archevêque de Paris, pour être soumis au Saint-Office, un mémoire contenant trente cinq propositions extraites des deux écrits de M. Loisy : « l' Évangile et l'Église et Autour d'un petit livre ». Le cardinal Langénieux en fut également saisi et conclut à la nécessité d'une censure ». Jean RIVIERE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Létouzey et Ané, 1929, p. 334.

[337]Cf. Constitution dogmatique *Dei Filius*, de Pie IX (24 avril 1870), Denzinger 3000-3045.

Dès son préambule, le Décret pose clairement le but poursuivi. Il s'agit de préserver les catholiques des graves erreurs répandues parmi eux, ces derniers temps, par des écrivains catholiques qui, « sortant des limites fixées par les Pères et par la Sainte Église elle-même, poursuivent, sous prétexte d'interprétation plus approfondie et en se réclamant du point de vue historique, un prétendu progrès des dogmes qui, en réalité, en est la déformation (*Eum dogmatum progressum quaerunt qui, reipsa, eorum, corruptela est*) »[338]. Autrement dit, la condamnation vise fondamentalement les catholiques libéraux qui entreprenaient non sans audace de vouloir réconcilier l'Église catholique avec le progrès et le monde moderne. A ce propos, P. Colin souligne : « Sa présentation générale en indique bien l'esprit : la recherche systématique des nouveautés fait tomber dans des erreurs qui sont d'autant plus graves qu'elles concernent l'interprétation de la Sainte Écriture et les principaux mystères de la foi. Et il est « vivement déplorable » (*lamentabili sane excitu*) que ces excès se rencontrent même parmi les catholiques. Pour éviter de telles erreurs, qui se répandent chaque jour parmi les fidèles, ne s'implantent dans leur esprit et n'altèrent la pureté de leur foi, il a plu au Pape de « faire noter et reprouver les principales d'entre elles par le ministère de la Sainte inquisition romaine et universelle »[339].

Ainsi, dans ce document de soixante-cinq (65) propositions, Pie X, au nom de la *Sainte Inquisition romaine et universelle*, a fait noter, réprouver et proscrire les principales erreurs des modernistes. Il est remarquable d'ailleurs que quatre sur cinq de ces propositions visaient directement Loisy[340], dont cinq livres[341] avaient déjà été mis à l'Index en 1903, en signe d'avertissement. De plus, par sa forme, ce décret rappelait le célèbre *Syllabus* de 1864, et on ne manqua pas de le souligner. Mais ce n'était qu'une apparence. Ce dernier avait recueilli une liste de propositions extraites à la lettre de documents pontificaux pour les mettre en relief. Le nouveau document,

---

[338] Décret *Lamentabili*, in *Questions actuelles*, p. II ; Denzinger-Bannwart, n° 2032-2034.

[339] Voir Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français* (1893-1914), Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 246-247.

[340] Loisy affirmera que ses écrits ont fourni la matière au plus grand nombre des propositions rejetées ou mises en cause par le Décret quoique certaines fussent interprétées dans un sens différent du sien. Cf., Alfred LOISY, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « pascendi domini gregis »*, Chez l'auteur, 1908.

[341] Les ouvrages de Loisy qui furent mis à l'Index sont : *La Religion d'Israël* (1901). *Études évangéliques* (1902). *L'Évangile et l'Église* (1902). *Autour d'un petit livre* (1903). *Le Quatrième Évangile* (1903). Le même décret prohibe deux livres d'Albert HOUTIN : *La Question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle* (1902). *Mes difficultés avec mon évêque* (1903).

au contraire, les avait forgées de toutes pièces à partir de textes identifiables mais retravaillés de manière à être mis en opposition franche avec la théologie romaine.

Les soixante-cinq propositions sont ordinairement classées ou groupées en sept catégories distinctes, quoique non absolument rigides :

a) I-VIII, sur l'autorité du magistère de l'Église en matières bibliques et autres ;

b) IX-XIX, sur l'Écriture sainte : inspiration, inerrance, question des Synoptiques et particulièrement du quatrième évangile ;

c) XX-XXVI, sur la philosophie religieuse notamment en référence aux notions fondamentales de Révélation, de foi, de dogme et de formulations dogmatiques ;

d) XXVII-XXXVIII, sur l'origine et le développement du dogme christologique ;

e) XXXIX-LI, sur l'origine des sacrements ;

f) LII-LVI, sur l'institution et la constitution de l'Église ;

g) LVII-LXV, sur les principes de l'évolutionnisme religieux[342], c'est-à-dire sur les caractères généraux et la valeur de la doctrine chrétienne dans son ensemble[343].

Dans la perspective de l'examen de la philosophie religieuse telle que mise en relief par les propositions XX-XXVI, Blondel aurait pu être atteint ou se sentir visé comme l'ont été Loisy, Le Roy ou Laberthonnière[344]. Cependant nulle part dans ce premier document la philosophie ou l'apologétique nouvelle n'était mise en cause. Cependant, il faut relever que Blondel sera, à tout le moins soupçonné sinon implicitement taxé de kantisme en termes d'infiltrations dans les virulents débats avec les thomistes. C'est d'ailleurs ce qui amène Raoul Allier à écrire dans le *Siècle*

[342]Voir par exemple, Lucio DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910), Rome, 1954, p. 198.

[343] Cf. J. RIVIÈRE, *Op.cit*., p. 339.

[344]En avril 1906, deux ouvrages de L. LABERTHONNIERE sont frappés par l'Index : *Essais de philosophie religieuse* (1903) et *Le réalisme chrétien* (1905).

du 21 février 1904 : « M. Blondel est sans doute, parmi les philosophes catholiques d'aujourd'hui, celui qui a le plus d'originalité et de profondeur. C'est pourquoi, sous prétexte d'infiltrations kantiennes, il est sans cesse dénoncé par le P. Fontaine[345], s.j. Si les évêques s'en mêlent, il pourrait bien partager le sort de M. Loisy. Peut-être n'aura-t-il pas, comme celui-ci, le privilège d'être, selon un fort joli mot, ''lauréat des deux Congrégations'', et devra-t-il se contenter de l'Index[346] ». En effet, les controverses autour de la notion de dogme et du miracle avaient conduit Blondel à réagir. Il signait ainsi trois articles qui avaient paru dans la *Quinzaine* du 16 janvier, 1er févier et 16 février 1904 sous - titre *Histoire et Dogme* dont le sous-titre est très suggestif à propos : *Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*.

Rétrospectivement donc, Blondel avait été soupçonné, mieux taxé d' « idéaliste, subjectiviste, fidéiste et kantiste »[347] par le P. Schwalm dans son article de 1896 sur « Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi »[348]. Cette critique est prolongée par l'abbé Gayraud qui dans les *Annales de philosophie chrétienne*, rédigeait : « Une nouvelle apologétique chrétienne[349] ». Le P. Schwalm condamne ce jeune philosophe néo-kantien du haut de sa supériorité de religieux dominicain et de sa formation thomiste. Il dénonce sa « méthode d'immanence » en la stigmatisant comme « fanfaronnades de jeunesse ». Il juge ensuite que le texte « fourmille de propositions hérétiques, erronées et téméraires » avant de conclure : « il faut châtier cet orgueil d'école et cette présomption de jeunesse qui traitent avec tant de désinvolture une tradition et une philosophie dont elles [*sic*] ignorent la valeur (*ibid*., p. 440)[350]. Par ailleurs, l'abbé Gayraud dénonce le naturalisme rationaliste de

---

[345]Dans un débat sur l'interprétation de l'approche blondélienne du miracle, du dogme et de la tradition, le P. Fontaine écrit ce reproche : «Avec sa critique aiguë et tenace, le docte philosophe a pénétré à l'intime de notre théologie néo-testamentaire, pour en dissocier tous les éléments essentiels […] Il a tout ébranlé et tout compromis. Sans son intervention, la crise exégétique eût été grave […] Le scepticisme kantien, qui est au fond de cette philosophie de l'action, l'a rendu infiniment plus dangereuse…L'opposition à la doctrine catholique est certainement plus accentuée dans *Histoire et dogme* qu'elle ne l'était dans *La Lettre* […] ». Cf. J. FONTAINE, *La théologie du Nouveau testament et l'évolution des dogmes*, Paris, Lethielleux, 1907, p. 81 ; Cf. *BV*, I, p. 129-130.

[346] Cité par R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme*, p. 219.

[347] M. BLONDEL et A. VALENSIN, *Correspondance* (1899-1912), Paris, Aubier, 1957, t. I, p. 58.

[348] *Revue thomiste*, 1896, p. 413- 441.

[349] *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1896 et Janvier 1897.

[350] Cité suivant R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002, p.152.

Blondel, mais accepte la méthode d'immanence de Blondel en la reconnaissant sur l'héritage ou d'affiliation à saint Augustin[351].

Déjà, le contexte était en lui-même celui où il fallait combattre les abus et les infiltrations de panthéisme qu'on reprochait à l'idéalisme allemand et surtout au protestantisme libéral représentés en France par un certain Paul Sabatier[352]. Du reste, parmi les causes de la crise moderniste, il faut sans doute relever l'importance ou mieux l'implication des philosophies allemandes, particulièrement celle de Kant en ce qui concerne la théorie de la connaissance, la valeur de la raison et sa puissance. D'autant plus que ces philosophies allemandes semblent, de façon générale, opposées à la théologie, à la métaphysique juive et chrétienne, surtout en ce qui concerne la valeur de la création. La doctrine de la création, c'est ce que rejettent absolument Fichte, et Schopenhauer et Hegel qui la remplacent par une théorie de l'aliénation. Or rejeter cette doctrine qui est en quelque sorte la base et le fondement de la foi hébraïque, juive et chrétienne, c'est aussi rejeter la distinction ontologique entre Dieu et l'Univers. C'est également remettre en cause les preuves de l'existence de Dieu et en fin de compte tomber dans le panthéisme.

---

[351]Cf. P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Cahiers de la nouvelle journée, 12, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 80-82.

[352]SABATIER Paul (1858-1928) : Historien protestant français, élève d'Auguste Sabatier à Paris et Cévenol comme ce dernier, mais sans parenté avec lui. Pasteur à la paroisse française de Strasbourg, puis dans le Vivarais, Paul Sabatier est contraint par sa santé d'abandonner le ministère. Sur le conseil de Renan, il devient l'historien de saint François d'Assise, dont il publie une *Vie* (bientôt mise à l'Index), qui connut, de 1893 à 1918, quarante-trois éditions françaises (édition définitive : Paris, 1931). Ses travaux l'obligeaient à de longs et fréquents séjours en Italie, particulièrement en Ombrie et à Rome : il s'agit d'une œuvre d'érudition de longue haleine, qui contribua fortement au renouveau des études franciscaines. Paul Sabatier avait une attirance particulière pour Assise, dont il fut fait citoyen d'honneur et où il fonda en 1902 la Société internationale d'études franciscaines. Après la guerre, il fut nommé professeur d'histoire religieuse à la faculté de théologie protestante de Strasbourg. Ce n'est ni par accident, ni sans effet qu'il s'intéressa ainsi aux études franciscaines. Enfant, il avait obtenu de suivre les deux catéchismes protestant et catholique. Et il pensait que la « vraie » Réforme, ce n'était pas celle de Luther et de Calvin, mais, avant eux, celle de François d'Assise. Déviée par ses disciples, récupérée par la hiérarchie, elle restait plus que jamais d'actualité ; et Sabatier voyait dans le modernisme catholique, dont il fut pour l'Europe un agent de liaison actif, un ferment d'avenir et une confirmation de son analyse. S'il ne fut jamais tenté de se convertir au catholicisme, ainsi qu'on l'a prétendu — il était trop libéral pour cela —, il fondait son œcuménisme sur l'attente d'un retour à l'esprit de saint François tel qu'il le concevait : un saint François trop hérétique pour les orthodoxes, mais, pour lui et dans son livre, toujours plein de vie. Outre son ouvrage sur le Poverello, Paul Sabatier a laissé plusieurs livres nourris par l'actualité religieuse : *À propos de la séparation des Églises et de l'État* (Paris, 1905) ; *Les Modernistes* (Paris, 1909) ; *L'Orientation religieuse de la France actuelle* (Paris, 1911). Cf. Dina SURDIN, « SABATIER -Paul (1858-1928)», *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 10 décembre 2014. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/sabatier-paul-1858-1928.

De plus, le dominicain opposait à la *Lettre* de Blondel sur l'apologétique, un décret de la Congrégation de l'Index du 11 avril 1827 qui interdisait l'enseignement de la philosophie critique de Kant ; il rappelait que le Concile du Vatican condamnait explicitement ce phénoménisme (Chap. II et IV principalement). Le premier concile avait tacitement affirmé le pouvoir de la raison humaine, notamment pour connaître et affirmer rationnellement l'existence de Dieu. Puis, il a rejeté fermement le rationalisme, en tant qu'il s'est constitué comme un exclusivisme ou une prépondérance de la raison qui tournerait au détriment de la foi. En conséquence, il rappelle que foi et raison constituent les deux modes opératoires (*duplex ordo*), distincts par leur principe (raison naturelle/foi divine) et par leur objet (vérités rationnelles/mystères), mais par lesquels l'homme accède à la connaissance de Dieu. Car, affirme le Concile, « lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive par le don de Dieu à une certaine intelligence très fructueuse des mystères » (chap. 4 ; Denzinger 3016). De la sorte, aller à contre-sens de ce décret ou nier cela, c'est s'exposer au canon qui déclare « anathème »[353] les sceptiques. Pour P. Colin, « La véritable ligne de partage ne passe pas entre thomistes et non-thomistes, ni même entre kantiens et non-kantiens, mais elle sépare l'acceptation ou le refus de la problématique kantienne en tant que cette problématique exhibe des valeurs de la modernité […]. Le combat anti-kantien des adversaires catholiques de Kant est un combat antimoderne, en même temps qu'il est un combat antiprotestant ». Ainsi, le rapprochement est facticement établi entre le kantisme et le protestantisme en ce sens qu'ils sont opposés à la foi catholique. La base de ce soupçon viendrait du fait qu'il avait été relevé par Blondel lui-même, dans le choix du thème de sa thèse, une sorte de démarcation tacite entre Aristote et Kant. Dans la présentation du sujet de sa thèse à Boutroux, Blondel justifiait son choix en ces termes :

[353]« Si quelqu'un dit que Dieu, unique et véritable, Créateur et notre Seigneur, par l'intermédiaire des êtres créés, à la lumière naturelle de la raison humaine, ne peut pas être connu d'une manière certaine, qu'il soit anathème […]. Et enfin : Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut être rendue croyable (*credibilem*) par des signes extérieurs (*externis signis*), et que ce n'est donc que par l'expérience individuelle ou par l'inspiration privée que les hommes sont mus à la foi (*ad fidem moveri*), qu'il soit anathème. » Cf. Vatican I, Constitution dogmatique, *Dei Filius*, Canon 2.1 (Avril 1870).

> Entre l'aristotélisme qui déprécie et subordonne la pratique de la pensée et le kantisme qui les détache et qui exalte l'ordre pratique au détriment de l'autre, il y a quelque chose à définir, et c'est d'une manière très concrète, par l'analyse de l'action, que je voudrais déterminer cela[354].

Rappelons tout simplement qu'entre 1903-1904, une rumeur largement relayée par des journaux italiens, *Le Corriere de la sera* et *Il Giornale d'Italia* fait état d'une imminente mise à l'index des écrits de Blondel et de Laberthonnière par la Congrégation de l'Index. Seraient spécialement visés, selon ces journaux, *L'Action* de M. Blondel et le *Dogmatisme moral* de Laberthonnière. Mais, il n'en fut pas ainsi. Car, quand bien même dénoncé à Rome, Blondel bénéficiera de l'appui du P. Lepidi et du Cardinal Perraud, sollicités par Ollé-Laprune. Ainsi, ni *L'Action*, ni *La Lettre* et récemment *Histoire et Dogme* n'eurent pas à subir les suspensions de l'Index[355].

Mais si Blondel échappe à la sanction du décret qu'en sera-t-il de l'encyclique ? Car tout comme le *Syllabus* venait en annexe à une encyclique[356],

---

[354] M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, p. 10.

[355] De fait, après la publication de ses trois (3) articles dans la *Quinzaine* (Janv-février 1904), réunis sous le titre de *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, une vive alerte émeut Blondel. En effet, des bruits circulent dans la presse italienne annonçant « la prochaine mise à l'index des écrits de Laberthonnière et ceux de Blondel ». Le 28 février 1904, *Le Corriere Della Sera* de Milan annonce que la Congrégation de l'Index a préparé des décrets « l'un condamnant *L'Action* de M. Blondel, l'autre, *Le dogmatisme moral* de L. Laberthonnière. Une nouvelle identique est relayée par *Il Giornale d'Italia*. Le 29 février, Blondel écrit à son ami Mourret : « Depuis deux ou trois jours, j'entre en une impression d'agonie. Les nouvelles deviennent de plus en plus alarmantes. M. Paul Sabatier m'envoie d'Assise un n° du *Corriere della sera*, de Milan (28 fév.,éd. du matin) qui renferme un entrefilet sous ce titre : « Deux nouveaux livres à l'Index ». Un personnage en mesure d'être bien renseigné nous assure que la Congrégation de l'Index a tout prêts deux décrets, l'un condamnant *L'Action* de M. Blondel, l'autre *Le dogmatisme moral* de M. Laberthonnière, etc. Ce serait un miracle si nous échappions…Il ne faut pas encore se lasser de le demander à Dieu » (BV, I, p.123). Dans cette lancée, Blondel a envoyé un mémoire justificatif à un de ses intimes à Rome, le P. Beaudoin, dominicain qui dès le 22 février avait rencontré le Cardinal-Préfet de l'Index. Le 7 mars, enfin, celui-ci peut le rassurer sur les propos formels du Cardinal : » Je ne me sers ni de propositions conditionnelles ni de modales ; mais j'affirme catégoriquement *et je suis autorisé : vous n'êtes pas à l'Index et on n'instruit pas contre vous à l'Index* » (BV, p.137). Dans son entretien avec Fréderic Lefèvre, Blondel rapporte que Mgr Bonnefoy, évêque d'Aix, posa directement la question à Pie X qui répondit : « Je suis sûr de son orthodoxie et je vous charge à cet effet de le lui dire », *Itinéraire philosophique*, p. 60.

[356] *Syllabus*, mot latin signifiant sommaire. Il est d'usage écrit en italique pour rappeler le célèbre document du Pape Pie IX publié, en décembre 1864 à la suite de l'Encyclique *Quanta Cura*. Composé de quatre-vingts propositions latines, il est en quelque sorte le résumé de toutes les allocutions consistoriales, lettres et encycliques prononcées et écrites par ce Pontife depuis 1846. Il reprend, sans y ajouter le moindre commentaire, toutes les condamnations formulées contre les doctrines tels le panthéisme, le rationalisme, le naturalisme, le socialisme (…) et les sociétés modernes. Le texte latin peut se traduire ainsi : « Résumé des principales erreurs de notre temps qui sont signalées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Très Saint Père le Pape Pie IX ».

l'encyclique que l'histoire liera au décret *Lamentabili* suivra celui-ci de quelques semaines : ce sera l'importante encyclique *Pascendi dominici gregis* de Pie X. Une encyclique qui condamnera aussi bien l'agnosticisme, l'immanence que le réformisme des modernistes.

4.1.4.2. L'Encyclique Pascendi

Le 8 Septembre 1907[357], soit deux mois après la publication du décret *Lamentabili*, le Pape Pie X donnait à Rome l'encyclique *Pascend idominici gregis* consacrée aux « doctrines modernistes », *de modernistrarum doctrinis*. Tandis que le décret se contentait d'épingler des erreurs, l'encyclique découvrait les racines philosophiques de cette hérésie nouvelle qu'on a appelée « le rendez-vous de toutes les hérésies », la substance et comme le suc de toutes les erreurs qui ne s'élevèrent jamais contre la foi[358].

De fait, l'encyclique caractérise clairement ceux qu'elle veut viser : « ce sont ces ennemis de la croix de Jésus[359] ». Le document trace un portrait-type du moderniste sous ses divers aspects les plus spectaculaires : le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste, le réformateur. Le procédé fut diversement apprécié : les uns ont loué sa puissance de synthèse, les autres ont refusé cet ensemble composite. Quoi qu'il en soit, et si aucun nom n'est prononcé, il est évident que Loisy ne fournit plus la référence principale et quasi-exclusive, comme c'était le cas dans le décret *Lamentabili*.

L'encyclique tente une synthèse beaucoup plus vaste, voulant manifester le modernisme à l'état de doctrine complète et cohérente. Dans ce tableau d'ensemble, il se trouve que Blondel est tout de même concerné si nous considérons qu'en tant que philosophe, il lui a été reproché de verser vers l'apologisme comme il sera bien amené à justifier l'horizon de sa thèse par rapport au compte-rendu de L.

---

[357] En réalité, l'encyclique romaine fut promulguée le 16 septembre, mais datée du 8 septembre 1907.

[358] Encyclique *Pascendi*, dans *Questions actuelles*, Paris, 1907, p. 61.

[359] R. VIRGOULAY, « La méthode de l'immanence et l'encyclique *Pascendi*. Incidences de la crise moderniste sur la pensée de Maurice Blondel », dans *Recherches de Science Religieuse*, 58, 1970, p.433-434.

Brunschvicg. Et ce, justement à propos de la question de l'agnosticisme et surtout celle de l'immanence qui a été comme la clé de voûte des débats avec ses interprètes, dès après la soutenance. Pour éviter de commenter toute l'encyclique, nous nous bornerons à deux questions, essentielles et déterminantes à notre avis : l'agnosticisme et l'immanence[360]. Ces deux aspects nous aideront à mieux comprendre les réactions/justifications du philosophe d'Aix par rapport à l'encyclique.

a) La question philosophique de l'agnosticisme[361]

L'encyclique commence par affirmer que le moderniste, comme philosophe, est d'abord et avant tout agnostique. Autrement dit, le « système moderniste » repose sur la doctrine philosophique de l'agnosticisme. Plus précisément, le modernisme apparaît comme la tentative désespérée de concilier la foi chrétienne et l'agnosticisme. En quoi consiste donc cet agnosticisme ?

> Et pour commencer par le philosophe, les modernistes posent comme base de leur philosophie religieuse la doctrine appelée communément agnosticisme. La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, n'a ni la faculté, ni le droit d'en franchir les limites ; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non, pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence : telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science ; que Dieu n'est point un personnage historique. Qu'advient-il, après cela, de la théologie naturelle, des motifs de crédibilité, de la relation extérieure ? Il est aisé de les comprendre. Ils suppriment purement et simplement et les renvoient à l'intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé[362].

---

[360]Ne prétendant pas procéder à une exégèse exhaustive de l'ensemble de l'encyclique *Pascendi*, nous avons délibérément opté de traiter de ces deux aspects qui, nous semble-t-il, se rapportent plus clairement à l'examen que Blondel exerce non seulement sur la question du surnaturel, mais surtout en tant que la problématique de la méthode d'immanence permet d'orienter et de préciser l'approche des arguments sur l'existence de Dieu.

[361]Le terme agnosticisme est créé par Thomas Henry Huxley (1825-1895). Zoologiste anglais, il élabore ce concept en 1869 vraisemblablement sous l'influence de la philosophie de Hume et du criticisme kantien. Considéré comme une position intermédiaire entre théisme et athéisme, l'agnosticisme est une doctrine selon laquelle la connaissance de l'existence de Dieu ou la non connaissance de son existence est impossible. En cela, il remet en cause certaines vérités fondées sur des formulations théologiques comme les dogmes.

[362]Encyclique *Pascendi*, dans *Questions actuelles*, p. 7.

Par cette citation, l'encyclique comprend l'agnosticisme comme la théorie qui relègue Dieu, et toutes les affirmations métaphysiques, dans l'ordre de l'inconnaissable. Elle entend souligner le danger que l'agnosticisme fait peser sur l'interprétation « stricte » (on dirait extrincésiste) des affirmations sur la connaissance naturelle de Dieu. L'encyclique s'inspire alors de la généalogie des Temps modernes telle qu'elle est évoquée dans le prologue de *Dei Filius* (Vatican I), quand elle montre que l'agnosticisme tend, comme le rationalisme, vers le panthéisme puis vers l'athéisme qui représente un formidable danger pour l' Église et pour les sociétés humaines.

Dans ce contexte apocalyptique d'une séparation sans merci entre doctrine catholique et effondrement social et intellectuel, le magistère refuse toute assimilation avec l'agnosticisme. Car, non seulement l'encyclique l'estime dangereux, mais plus encore intellectuellement inconséquent, parce qu'il développe deux expédients censés le retenir sur la pente glissante qui le mène de l'agnosticisme vers le panthéisme et l'athéisme. Le premier, est d'ordre épistémologique : la distinction entre l'objet de la science et l'objet de la foi reproduit la coupure emblématique entre le connaissable et l'inconnaissable. D'où s'observe ici l'influence de la philosophie kantienne. Le second expédient, plus doctrinal, implique que la séparation des domaines n'est possible qu'au prix d'une refonte complète de l'acte de foi. Il y a donc quelque chose à sacrifier. Comme on peut le constater, l'enjeu est de taille. En effet, par l'agnosticisme se trouvent ruinés la théologie naturelle, les motifs de crédibilité, la Révélation extérieure. En les supprimant ou les réduisant à de simples concepts ou discours sans attache objective, les réformateurs les renvoient donc à l'intellectualisme. Car, en fermant la foi objective vers Dieu par l'intelligence, l'agnostique ne laisse à la foi que la voie subjective de l'expérience, et plus précisément du sentiment. En cela, on le voit, le modernisme sépare donc la foi/sentiment et les formulations de foi qui sont frappées d'une inexorable relativité. Ce qui oriente à relever la différence, selon l'encyclique, entre le catholicisme et le protestantisme libéral. Ce qui est reproché aux « modernistes », et par le fait même aux libéraux, c'est l'allure kantienne de leur raisonnement.

De ce point de vue, il s'avère qu'en tant que philosophe, le moderniste professe un agnosticisme dont les conséquences immédiates sont la destruction de la théologie naturelle, et la mise en relief de « l'athéisme de la science ».

P. Colin a montré avec beaucoup de justesse comment cette discussion sur l'agnosticisme recevait un éclairage nouveau avec l'introduction de la référence à Renouvier. L'intérêt de la référence à Renouvier, écrit-il, est d'introduire une réalité différente du principe d'agnosticisme à partir de laquelle toutes les positions antérieures s'inversent, l'agnosticisme n'étant plus imputable à l'idéalisme mais au réalisme[363]. Renouvier n'est pas seul à penser que l'agnosticisme résulte au contraire d'un postulat réaliste. Lachelier, Brunschvicg, pour ne citer que ces deux noms, sont de cet avis.

De fait, dans la thèse sur « la modalité du jugement »[364], Brunschvicg soutient que la connaissance constitue un monde qui est pour nous le monde. Au-delà, il n'y a rien ; une chose qui serait au-delà de la connaissance serait par définition l'inaccessible, l'indéterminable, c'est-à-dire qu'elle équivaudrait pour nous au néant. Pour A. Gardeil, c'est là le *postulatum* gratuit de la critique, la rupture entre l'idée et l'être[365]. Or Brunschvicg entendait éviter cette rupture par son principe d'immanence. Pour lui, l'idéalisme critique est le seul moyen de surmonter l'opposition d'un réalisme et d'un idéalisme (subjectif) qui semble être située au même niveau de pensée parce qu'ils reposent sur le postulat réaliste de la séparation de l'être et de la pensée. En conséquence, le principe de l'agnosticisme, c'est le réalisme parce qu'il maintient un au-delà de la pensée, pour le déclarer inconnaissable, donc sans portée pour l'esprit humain.

C'est dans cette perspective, le P. Ambroise Gardeil, dans *Le Donné révélé et la théologie* montrera que l'enjeu de la discussion c'est d'abord la possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu, mais c'est aussi la possibilité d'attribuer à tout

---

[363] P. COLIN, « Le kantisme dans la crise moderniste », *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 39.

[364] L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1897.

[365] *Revue thomiste*, 1897, p. 490-516, cité par P. COLIN, *art. cit.*, p.41.

l'ensemble du discours théologique une valeur de connaissance du réel. L'agnosticisme s'oppose, bien entendu à l'analogie des noms divins et que l'analogie, du reste en usage chez Aristote et chez Thomas d'Aquin, concerne aussi bien la théologie fondée sur la révélation que la théologie naturelle.[366] C'est ainsi que cette approche qui assimile Dieu, l'homme et la religion sans distinction précise, *Pascendi* l'a appelée « la doctrine de l'immanence religieuse ». Une doctrine qui nie toute révélation extérieure pour la réduire à une expérience humaine du « Dieu intérieur ». Ce qui inévitablement dissout la différence chrétienne et le caractère surnaturel du christianisme, parce que, pour elle, toutes les religions se valent[367]. Alors comment comprendre cette doctrine de l'immanence religieuse ?

b) La question de l'immanence religieuse

Après l'agnosticisme, l'encyclique expose l'autre thème fondamental du modernisme à savoir « l'immanentisme » :

> L'agnosticisme n'est que le côté négatif dans la doctrine des modernistes ; le côté positif est constitué par ce qu'on a appelé *l'immanence vitale*. Ils passent de l'un à l'autre en la manière que voici. Naturelle ou surnaturelle, la religion, comme tout autre fait, demande une explication. Or, la théologie naturelle une fois répudiée, tout accès à la Révélation fermée par le rejet des motifs de crédibilité, qui plus est, toute révélation extérieure entièrement abolie, il est clair que, cette explication, on ne doit pas la chercher hors de l'homme. C'est dans l'homme même qu'elle se trouve, et, comme la religion est une forme de vie, dans la vie même de l'homme. Voilà l'immanence religieuse[368].

Pour les modernistes, poursuit l'encyclique, il existe dans les profondeurs de la subconscience un besoin du divin, dont la pression « suscite dans l'âme portée à la religion un sentiment particulier ». Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme à Dieu[369]. Tels sont, pour les modernistes la foi, et dans la foi ainsi entendue, le commencement de toute religion. Cependant, là ne se borne pas leur philosophie. Dans ce sentiment, ils trouvent donc la foi ; mais aussi, avec la foi et dans la foi, la

---

[366]Cité d'après, P. COLIN, *L'audace et le soupçon*, p.252, note1.

[367]Cf. B. SESBOUE, CH. THEOBALD, *La parole du salut*, IV, Paris, Desclée, 1996, « Histoire et Dogmes », IV, p. 416-418.

[368] *Pascendi*, p. 9.

[369] *Ibid.*, p. 11.

Révélation. L'encyclique caractérise alors la Révélation selon les modernistes : « Pour la Révélation, que veut-on de plus ? Ce sentiment qui apparaît dans la conscience, et Dieu qui, dans ce sentiment, quoique confusément encore se manifeste à l'âme, n'est-ce point là une révélation ou tout au moins un commencement de révélation ? Même si on y regarde bien, du moment que Dieu est tout ensemble cause et objet de la foi, dans la foi on trouve donc la Révélation, et comme venant de Dieu, et comme portant sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu y est dans le même temps révélateur et révélé. De là, Vénérables frères, cette doctrine absurde des modernistes, que toute religion est à la foi naturelle et surnaturelle, selon le point de vue. De là l'équivalence entre la conscience religieuse en règle universelle, entièrement de pair avec la Révélation, et à laquelle tout doit s'assujettir, jusqu'à l'autorité suprême dans sa triple manifestation, doctrinale, culturelle disciplinaire[370] » ?

En cela, pour l'encyclique, les modernistes suppriment purement et simplement la Révélation extérieure et les motifs de crédibilité. Ce qui entraine inévitablement la négation de la possibilité même du surnaturel. Or, le caractère tranché et catégorique d'une telle présentation du « moderniste » caricature en quelque sorte l'enjeu même de la description. Pourquoi ?Au demeurant, il y a donc une présentation on ne peut erronée sinon complexe au cœur de l'encyclique. Parce que, remarque P. Colin, l'encyclique décrit un passage à la valeur de laquelle elle ne croit pas. Pour elle, le recours à l'expérience n'assure pas le dépassement de l'ordre des phénomènes vers l'en-soi, mais il ne fait que développer les conséquences de l'agnosticisme initial : faute de pouvoir emprunter la voie objective, on se réfugie dans la subjectivité. Mais est-ce bien ainsi que les choses se présentent chez « les modernistes[371] ? Assurément non. Car, l'encyclique soulève elle-même un embarras autant dans le portrait qu'il fait du moderniste que du grief qu'il lui porte : « Pour ce qui est de l'immanence, il est assez malaisé de savoir sur ce point la vraie pensée des modernistes tant leurs opinions sont divergentes. Les uns l'entendent en ce sens que Dieu est plus présent à l'homme que l'homme n'est présent à lui-même : ce qui, sainement compris, est irréprochable. D'autres veulent que l'action de Dieu ne fasse qu'un avec l'action de la nature, la cause première pénétrant la cause seconde : ce qui

[370] *Pascendi*, p.11.
[371] P. COLIN, *art.cit.*, p. 43.

est en réalité la ruine de l'ordre surnaturel. D'autres enfin expliquent tellement la chose qu'ils se font soupçonner d'interprétation panthéiste : ceux-ci sont d'accords avec eux-mêmes et vraiment logiques[372] ».

Par ailleurs, l'encyclique observe que par *l'agnosticisme*, l'histoire, ainsi que la science ne sont plus qu'au service de l'examen des phénomènes visibles. L'histoire et les sciences évacuent de ce fait une intervention divine dans le cours des évènements, car ceux-ci seront démontrables par les sciences. Allusion faite à la critique scientifique, herméneutique et même archéologique des acquis des textes sacrés et des dogmes. Il appert qu'ici toute intervention de Dieu est à reléguer au domaine de la foi, de la croyance ou du mystique. En suivant la perception de R. Virgoulay[373] sur ce point, on peut résumer la pensée de l'encyclique en ces termes : Comme l'histoire ne porte que sur des phénomènes, alors le « moderniste » ne saura pas reconnaître l'action de Dieu. Par exemple, dans le cas où le divin et l'humain sont mêlés (cas du Verbe de Dieu, le Christ), il les dissocie, renvoyant le divin à la foi, ne tenant que l'humain. D'où la distinction établie entre le Christ de la foi et le Christ de l'histoire. Mais l'élément humain ayant été transfiguré par la foi, il faut le critiquer, le ramener à lui-même en éliminant les adjonctions. Il faut aussi distinguer ce qui revient à l'origine d'un fait et ce qui revient à son développement. Tout cela est influencé par la théorie philosophique de l'évolution. Bref, la critique historique est agnostique, immanentiste, évolutionniste. Voilà pourquoi, l'apologiste reprenant les présupposés du philosophe et de l'historien, et en vertu de la doctrine de l'immanence considère la religion et même plus précisément le catholicisme comme « postulés » par le plein épanouissement de la vie.

Ainsi, lorsque l'encyclique aborde la question de l'apologétique, elle fait manifestement allusion à la méthode proposée par Blondel :

> Ce n'est pas seulement par des raisonnements *objectifs* que le non croyant peut être disposé à la foi, mais encore par des arguments *subjectifs*. En vue de cela, les modernistes, revenant à la doctrine de *l'immanence*, s'efforcent de persuader

[372] *Pascendi*, p. 29.

[373] Cf. R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses* (1896-1913), Paris, Cerf, 1980, p. 222.

> à cet homme que, en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent l'exigence d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique qui est le catholicisme, absolument postulé, disent-ils, par le plein épanouissement de la vie […].
> Ici, Nous ne pouvons Nous empêcher de déplorer une fois encore et très vivement qu'il se rencontre des catholiques répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique ; qui le font, disons-nous, avec si peu de retenue, qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance – choses que de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief –, mais une vraie et rigoureuse exigence[374].

Blondel est incontestablement visé ici à travers la deuxième catégorie, celle de ces apologistes qui « en rejetant la doctrine de l'immanence, mettent dans la nature humaine une véritable exigence du surnaturel ». Blondel a reconnu lui-même être visé, mais il ne s'est pas senti atteint[375]. Aussi écrira-t-il à Laberthonnière : « ce qui est condamné, c'est la thèse de l'efférence, la religion surgissant toute des profondeurs de la conscience. Ce faisant, on a voulu nous viser subsidiairement et cru nous atteindre réellement, comme si notre entreprise procédait de la thèse ci-dessus indiquée ainsi qu'un présupposé légitime[376] ». C'est cette thèse de l'efférence, nous le verrons plus loin, est la conception de la méthode d'immanence que Blondel reprochait à E. Le Roy dans sa lettre du 16 novembre 1905 :

> Par-là, je le crains, vous dénaturez ce que le P. Laberthonnière et moi avons dit de « l'immanence ». Trois attitudes sont possibles : une doctrine de l'immanence nie la réalité ou la cognoscibilité de toute transcendance : nous sommes d'accord pour exclure cette doctrine ; un principe d'immanence consisterait à soutenir que tout le mouvement de la pensée en nous est centrifuge et que Dieu pour arriver à nous ne peut que passer par les voies de la nature, les plus obscures, les plus histologiques ; et de cette attitude qui ressemble à celle que vous prenez parfois, est insoutenable ; il y a enfin une méthode de l'immanence qui consiste à chercher comment les apports, réellement *transcendants quoad originem, quoad rem, quoad modum doni*, sont

[374] Encyclique *Pascendi*, p. 57.

[375] Malgré des inquiétudes certaines par rapport à la position de l'encyclique, Blondel se sent soutenu par ses amis qui le rassurent : Valensin, Laberthonnière, Wehrlé, J. Dussy. Du reste, Dussy écrit : « La philosophie de l'agnosticisme n'est pas la tienne, et il m'a semblé que les condamnations portées dans cet acte de magistère doctrinale te laissent hors d'atteinte, et cela me procure une vive satisfaction. Cf. *Maurice Blondel et Auguste Valensin. Correspondance* (1899-1912), t.I., Paris, Aubier, 1957, p. 359-361, n.1.

[376] *Maurice Blondel. Lucien Laberthonnière. Correspondance*, présentée et publiée par C. TRESMONTANT, Paris, Seuil, 1961, p. 201-202.

> composables avec nous, comment en un mot le mouvement centripète ne refoule pas, mais sublime le mouvement centrifuge[377].

Il nous revient donc d'analyser la réaction de Blondel par rapport à l'encyclique. Les conséquences qui en découleront nous permettront de mieux comprendre l'axe d'interprétation et de compréhension de la *méthode d'immanence* dont l'enjeu est crucial à la fois dans *L'Action* de 1893[378] que dans la *Lettre*.

c) Blondel et l'encyclique[379] Pascendi : incidences et perspectives

Dans ses *Simples réflexions*[380], Loisy procède à une critique vigoureuse des grandes articulations de l'encyclique. Il le souligne clairement lorsque, par exemple, il écrit : « En fait, le système dit moderniste est une compilation formée de pièces et de morceaux qu'on n'a pu ramener à l'unité que par des combinaisons artificielles. Il y a eu deux ou trois sources principales, qu'on n'a pas réussi à mêler, et qui, dans l'ensemble, se laissent reconnaître encore sans trop de peine : d'un côté, la critique de la Bible et des origines chrétiennes ; de l'autre, le système philosophique que ses auteurs, au moins en France, désignaient sous le nom de dogmatisme moral, et que l'encyclique appelle doctrine de « l'immanence vitale ». Le sommet de ladite critique est que l'encyclique confond largement, et les domaines, et les « modernistes » qu'il entend attaquer. À ce propos, Loisy renchérit :

> La philosophie et l'apologétique de *l'immanence*, auxquels l'Encyclique donne une si grande part dans la description du modernisme, avaient eu leur développement indépendant : représentées depuis plusieurs années en France par MM. Blondel et le P. Laberthonnière, elles constituaient un brillant essai de psychologie religieuse. Mais personne, que je sache ne s'était avisé de les reconnaître dans *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre*[381].

---

[377] Maurice BLONDEL, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961, p. 261-262. (À E. Le Roy, 16 nov. 1905).

[378] Bien que le mot ou l'expression « méthode de l'immanence » ne figure pas dans L'Action de 1893, il reste que la démarche y est déjà précisée.

[379] Pour un approfondissement à tout le moins exhaustif, voir R. VIRGOULAY, *Op. cit.*, chap. VI, p. 216-309.

[380] A. LOISY, *Simples réflexions sur le décret* « Lamentabili sane » *et sur l'Encyclique* « Pascendi dominici gregis », Chez l'Auteur, Ceffonds, Près Mouitier-en-Dier (Haute-Marne), 1908.

[381] *Ibid.*, p. 145.

Cette critique, mieux cette appréciation est très précieuse pour nous dans l'approche du rapport de Blondel à l'Encyclique. En effet, L'encyclique *Pascendi* est publiée le 8 septembre 1907. Selon toute vraisemblance, les auteurs en sont le Cardinal Billot et le P. Lémius[382]. Elle condamne les « erreurs des modernistes » ou « le système que les modernistes doivent avoir, bien qu'ils ne le profèrent pas »[383]. Parmi ces erreurs, *Pascendi* distingue trois sens auxquels Blondel fera allusion dans sa mise au point et dans la présentation de sa position : « L'encyclique distingue trois sens principaux au mot *immanence*. Le premier est irréprochable. Les deux autres sont condamnables. Ces deux acceptions condamnées nous les reprouvons aussi »[384]. Au cœur de cette crise, et pour échapper à une éventuelle mise à l'index, les *Annales de Philosophie chrétienne* étaient devenues comme une tribune du « dogmatisme moral ». Voilà pourquoi, un mois après la publication de *Pascendi*, c'est-à-dire en octobre 1907, les *Annales de Philosophie chrétienne* (APC) publient un mot signé « La Rédaction[385] », bien que rédigé en réalité par Blondel et envoyé à Laberthonnière, directeur des *Annales*. Du fait que l'encyclique condamne le point de vue de l'immanence des modernistes, Blondel rappelle que les « vrais immanentistes » avaient condamné, en son temps, *L'Action* comme exprimant une

---

[382] *a)*Le Cardinal LOUIS BILLOT (1846-1931). Ordonné prêtre du diocèse de Blois, il entre au couvent des jésuites à Anger en 1869. En 1880, il occupe la chaire de théologie dogmatique à la Faculté catholique d'Angers, puis il va à Rome où il enseignera à la grégorienne à partir de 1885. Nommé consulteur au Saint-Office en 1905, il est créé cardinal en 1911. Fidèle soutien du Pape Pie X dans sa lutte contre le modernisme, il est considéré comme l'un des inspirateurs de l'encyclique *Pascendi*. Cependant ses prises de positions pour Charles Maurras et l'action française laissèrent éclater une hostilité entre Pie X et lui. Ce qui le conduit à démissionner en 1927. J. Rivière, cite d'ailleurs Mgr Billot en tête de « ceux qu'on donne, pour être à des titres divers, les inspirateurs ou les rédacteurs du Syllabus et de l'Encyclique, les PP Billot, Janssens, Fleming, Pie de Langogne, Mariani ou encore Monseigneur Benigni ou Sardi », R. RIVIERE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey et Ané, 1929, p.350-351, n.7.

*b)*JOSEPH LEMIUS (1860-1923), Procureur général des Oblats de Marie Immaculée (omi), il est considéré comme le rédacteur de la partie doctrinale de l'encyclique *Pascendi*. Cf. J. Rivière, « Qui rédigea l'encyclique *Pascendi* ? », in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, avril-septembre 1946, p. 143-161 ; *Ibid*., in *l'Ami du Clergé*, 5 décembre 1946. Ces articles corrigent l'imprécision évoquée dans Le Modernisme dans l'Église. Voir aussi, E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, Casterman, 1962, 2è éd., 1979, p. 166 et 628.

[383]A. LOISY, *Simple réflexions*, p. 21. cité par C. TRESMONTANT, *Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière. Correspondance philosophique*, Paris, Seuil, 1961, p. 199. n.32.

[384] Annales de philosophie chrétienne, oct. 1907. Pour le texte entier, voir *Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière. Correspondance*, Paris, Seuil, 1961, p. 203-204. Cf. C. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris, Seuil, 1979, p. 232-233.

[385]« (…) L'Encyclique distingue trois sens principaux du mot immanence. Le premier est irréprochable. Les deux autres sont absolument condamnés. Ces deux acceptions condamnées, nous les reprouvons de même (…) Non, le christianisme n'émerge pas de la nature par une évolution subconsciente ou spontanée. Non il n'est pas une émanation de la conscience religieuse de l'humanité. Il procède d'une intervention positive et d'une condescendance gratuite et miraculeuse de Dieu.

pure doctrine de la transcendance. Cependant, afin de préciser ce qu'il n'avait pas encore fait, des trois sens du mot « immanence » tels que définis par l'encyclique, Blondel assume le dernier sens tout en rejetant les deux premiers :

> L'Encyclique *Pascendi* distingue trois sens du mot litigieux *Immanence*. Deux de ces sens sont condamnés, celui qui se rapporte à la doctrine immanentiste, celui qui désigne une méthode prétendant tirer de la nature le surnaturel même. Le troisième sens de ce terme concerne la présence en nous d'une grâce ou prévenante ou inhabitante sans laquelle nous ne pouvons rien dans l'ordre de la foi et du salut, et qu'implique toute conversion, toute vie chrétienne : infuse au plus profond de notre immanence elle n'est jamais que d'en haut, *desursum*. Et cette acception du mot immanence n'est pas seulement légitime et d'emploi traditionnel ; elle ne saurait être impunément méconnue. C'est de ce dernier sens que je me suis servi[386].

En effet, dès la thèse de 1893 sur *L'Action*, et plus tard dans la *Lettre*, l'orientation de la pensée blondélienne était de jeter un pont entre le catholicisme et la philosophie rationaliste de son époque. Il considère que l'homme dans son être plénier est à la fois : volonté, intelligence et sensibilité. Mais ce caractère plénier reste inachevé. Car il ne se réalise pleinement que lorsque la sur-nature actualise les virtualités de sa nature. Dans le contexte blondélien, cela se comprend de la manière suivante : l'ordre surnaturel ou réalité divine est « indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme » qui agit selon ses lumières et ses forces naturelles. Pour découvrir en toute activité humaine l'appel et les vestiges de ce surnaturel, Blondel propose à tous, croyants ou incroyants, l'ouverture au transcendant.

4.2. La méthode d'immanence dans la perspective de la philosophie de l'action

La thèse de Blondel sur *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* paraît en 1893. Dès la soutenance, elle suscita diverses réactions et critiques. Du reste, elle déconcerta tant les milieux philosophiques universitaires, à un moment où l'Université se devait d'être laïque de manière ostensible, que les milieux des théologiens catholiques, d'alors étaient fortement

[386] *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (Propos recueillis par Frédéric LEFEVRE), Paris, Aubier-Montaigne, 1928, p. 59.

marqués par la scolastique thomiste. Bien plus, de par cette position marginale, Blondel se trouva très tôt au croisement des régimes de discours très différents au moment où se nouait la crise moderniste. Tandis que du côté philosophique on le suspecta de vouloir déroger au principe d'immanence selon lequel la démarche philosophique ne peut s'appuyer que sur les seules ressources de la raison ; du côté théologique, en revanche, on le soupçonna d'immanentisme, c'est-à-dire de vouloir réduire le surnaturel à une simple production mentale de l'intelligence humaine. Ainsi, pour démontrer et justifier le caractère foncièrement philosophique de sa pensée et de son œuvre, Blondel va réagir par une série d'articles.

En 1897, Blondel avait envoyé à Loisy un texte qu'il venait de publier dans les « Annales de philosophie chrétienne » intitulé *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophique dans l'étude du problème religieux*. Le dessein de cette intervention est bien apologétique. Car Blondel veut manifester la crédibilité de sa foi chrétienne[387]. Il veut clairement montrer que « l'important est non de parler pour les âmes qui croient, mais de dire quelque chose qui compte pour les esprits qui ne croient pas»[388]. Il veut élaborer ce qu'il appelle « une apologie philosophique du christianisme », « philosophie apologétique » ou « philosophie catholique »[389]. C'est pourquoi, il résume son travail scientifique et sa vocation en ces termes : « Mon ambition c'est de montrer que, pleinement conséquent à son vœu d'indépendance, l'homme en vient à se soumettre à Dieu[390] ».

Cette *Lettre*, comme on l'a souligné plus haut, avait en effet contribué à classer Blondel aux côtés de Loisy du côté des « modernistes » par les autorités religieuses, car elle définissait en termes philosophiques la démarche ou mieux la méthode que le penseur moderne doit adopter dans l'analyse du fait religieux. Cette méthode est définie comme « méthode d'immanence ». Le mot renvoie au compte-

---

[387]Cf. R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002, p.27 ; *Ibidem*, p. 37-49.

[388] *Lettre*, p. 7.

[389]Cf. R. VIRGOULAY, *Op.cit*, p. 55-64.

[390]E. POULAT, « La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste », in D. Folscheid (dir.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*, Paris, Éditions universitaires, 1990, p. 23.

rendu critique que Brunschvicg a fait de *L'Action* lui reprochant le fait de ne pas admettre la pensée moderne dans sa caractéristique essentielle : la notion d'immanence. Or, procéder ainsi, c'était mettre Blondel en contradiction avec son intention affichée de reconnaître « les exigences de la pensée contemporaine » et l'exclure du champ philosophique[391]. En effet, Blondel donne à cette méthode le nom d'immanence au sens d'une description des phénomènes qui se défient de toute autorité et fait passer toute affirmation au crible de la conscience.

Pour lui, cette méthode est la seule possible depuis que Descartes a détruit la scolastique pour la remplacer par l'évidence de la conscience, et que Spinoza — redécouvert par Victor Delbós comme penseur de la vie morale, contre l'accusation de panthéisme qui avait été porté contre lui par les théologiens — en a élargi la portée à l'ensemble du réel[392]. La méthode d'immanence, dans l'inspiration d'un certain spinozisme, consiste à s'en tenir au donné comme le seul lieu où il est possible de produire des énoncés descriptifs ayant une valeur de vérité. Pour autant, l'immanence ne doit pas être confondue avec la nature, au sens des régularités observables par la répétition et l'habitude ; car l'immanence[393] implique selon Blondel le surnaturel, au sens d'un dépassement permanent de l'habitude par un effort créateur. Si la pensée moderne s'en tient à l'immanence, elle peut cependant faire place à une transcendance qui, loin de venir de l'extérieur à la manière d'une autorité révélée, apparaît comme une transcendance dans l'immanence. D'où son inquiétude dans l'interprétation biaisée ou médiatisée de sa pensée :

> La pensée moderne, avec une susceptibilité jalouse, considère la notion d'IMMANENCE comme la condition même de la philosophie ; c'est-à-dire que si, parmi les idées régnantes, il y a un résultat auquel elle s'attache comme à un progrès certain, c'est l'idée, très juste en son fond, que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui de vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone. Or d'autre part, il n'y a de chrétien, de catholique que

[391] R. VIRGOULAY, *Op.cit.*, p.125.

[392] Cf. « Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme », in M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. II, 1888-1913, *La philosophie de l'action dans la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997, p. 57-88.

[393] Cf. BLONDEL, art. « Immanence », in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1985, p. 468-470.

> ce qui est surnaturel — non pas seulement transcendant au simple sens métaphysique du mot, parce qu'enfin on peut supposer des vérités et des existences supérieures à nous dont l'affirmation, procédant de notre fond, serait immanente elle-même — mais proprement surnaturel qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté[394].

La méthode d'immanence qu'on retrouve au cœur de la *Lettre* représente pour Blondel, la démarche à suivre pour tenter de relier foi et raison, nature et surnaturel. Au demeurant, les notions de naturel et de surnaturel forment précisément le nœud du conflit entre philosophie moderne et théologie ou entre philosophie moderne et scolastique. Chercher alors le *nexus* susceptible de les réconcilier reste la grande entreprise de Blondel. Il faut partir de l'action, en déroulant toutes les ramifications sous tendues dans la dialectique de la volonté voulue et de la volonté voulante pour s'ouvrir à l'unique nécessaire.

Ainsi, cette méthode « est une revendication explicite, de la part de Blondel, du caractère foncièrement philosophique de sa réflexion. Elle cherche essentiellement à situer la philosophie par rapport au problème chrétien, et à montrer en même temps que la philosophie se caractérise par un procès rationnel et immanent qui, porté à son extrême limite, nous confronte la question du surnaturel[395] ». Elle doit être comprise comme une étude de la disproportion, de l'inadéquation présente en chaque existence humaine ; entre ce qu'il croit penser et vouloir et ce qu'il pense et veut en réalité. Et, Blondel le souligne à juste titre : « Elle consiste à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité : de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues se retrouveront encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent[396] ».

---

[394]M. BLONDEL, *Lettre*, in M. BLONDEL, *Œuvres complètes*, t. II, 1888-1913, *La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1977, p. 57-88.

[395]Maria DO CEU PATRAO-NEVES « Qu'est ce que la philosophie ? À propos de la *Lettre sur les exigences de la pensé contemporaine en matière d'apologétique*, 1896, in M-J . COUTAGNE (sous la dir.), *Maurice Blondel et la quête du sens*, Paris, Beauchesne, 1998, p.67.

[396] BLONDEL, M., *L'Action*, p. 388.

Cette détermination manifeste la conviction qu'a Blondel que l'existence humaine est toujours portée vers ce surnaturel (même si la définition semble flottante), car « toute pensée de l'homme admet implicitement (qu'elle sache le nommer ou non) Dieu présent à sa conscience et à sa volonté, autrement dit, à la réalité de Dieu telle qu'il l'envisage dans le chapitre de *L'Action* consacré à « l'Unique nécessaire ». C'est pourquoi, Blondel va tour à tour analyser les notions de volonté, d'infini, de surnaturel à partir de la notion centrale, qui est, pour ainsi dire, le *vinculum* de son œuvre : L'action[397].

[397]On ne peut comprendre l'articulation de cette méthode et le sens des preuves de l'existence de Dieu sans partir de l'architectonique de *L'Action* de 1893. Le prochain chapitre s'ouvrira par l'examen de la phénoménologie de l'action dans ses différentes manifestations.

Conclusion

L'approche de la conception de la philosophie dans l'examen du problème religieux qui a ouvert notre chapitre s'est achevée par la mise en relief de la méthode d'immanence. Cela n'aurait pu être possible, si et seulement si, nous ne sommes pas attachés à percevoir cette montée en considérant les lieux par lesquels Blondel s'est exprimé. La crise moderniste a été un espace important, car les controverses qu'elle a suscitées ont été l'occasion pour Blondel de repréciser sa pensée ou de rejeter les griefs portés contre lui par une malveillance dans l'interprétation de sa pensée. Sa conviction que l'irruption de la philosophie dans le domaine de la foi reste une constance lui permet de combler l'inachèvement au cœur de l'existence humaine. Toute démarche philosophique qui pose le problème de la destinée devrait prendre en considération cette quête permanente (ou requête existentielle) par laquelle l'homme s'ouvre nécessairement à un transcendant, à Dieu. Mais, concrètement comment Dieu se laisse découvrir dans les méandres de l'existence finie de l'homme ? Comment traiter, à partir de cette infinitude notre approche de Dieu ? Autrement dit comment Blondel, à partir de cet examen du problème religieux, reconsidère-t-il la portée des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, en particulier la preuve ou l'argument ontologique ? C'est ce que nous allons examiner dans le prochain chapitre.

CHAPITRE CINQUIÈME

✵

APPROCHES PHILOSOPHIQUES DES PREUVES DE DIEU DANS *L'Action* (1893)

« Nous le trouvons [Dieu] non pas intuitivement par un regard de l'esprit, non pas par un élan de mysticisme dans une sorte de dogmatisme de cœur, mais laborieusement par toutes nos forces, *viribus unitis* », *Correspondance Blondel-Laberthonière*, (10 janvier 1900).

Introduction

L'approche philosophique des preuves classiques de l'existence de Dieu, ou principalement, l'examen de l'argument ontologique occupe, chez Blondel, une place prépondérante, et constitue de ce fait un « moment essentiel dans le développement de sa doctrine. C'est un retour à une doctrine ancienne, mais en même temps une élaboration originale[398] ». Les controverses dans lesquelles Blondel avait été comme embarqué témoignent justement du fait qu'il tenait à justifier la destinée humaine comme orientée nécessairement à l'ouverture vers le Transcendant, l'Absolu qu'on le nomme l'Unique nécessaire ou tout simplement Dieu. Fidèle également à sa foi, il a cherché à montrer que la raison qui transcende tout fait donné tombe dans des contradictions quand elle s'enferme prétentieusement dans ses hauteurs, alors que résonne en elle cet appel à l'ouverture. Aussi son œuvre a-t-elle consisté, en grande partie, à redonner sens à la vérité par un effort philosophique qui offre un itinéraire susceptible de nous conduire vers la reconnaissance de la présence de Dieu dans sa pure et parfaite actualité. C'est précisément dans cette perspective que l'analyse de cet argument[399] apparaît dans l'œuvre de Blondel dès *L'Action* de 1893[400]. De plus, son articulation et son approfondissement se prolongent, se précisent et se

---

[398]Cf. FOREST, A., « L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive », Actes du Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, in *Spicilegium Beccense*,I, Paris, Vrin, 1959, p. 273-274.

[399] Il est à souligner que dès la première partie intitulée « Y a-t-il un problème de l'action », le chapitre préliminaire (Comment prétend-on que le problème moral n'existe pas) évoque la difficulté affrontée par diverses approches qui ont tendance à ignorer la pertinence et la présence de cet argument au cœur même de toute réflexion sur la vie humaine : « Tous les systèmes philosophiques, même les plus opposés, se sont pris au même piège : ils ont toujours cherché la relation de l'être et du connaître, du réel et de l'idéal, et ils ont pensé la définir. L'argument ontologique se retrouve au fond de tout dogmatisme, même sceptique : de l'Inconnaissable, il est connu qu'il ne peut être connu ; du pessimisme, on ne peut dire qu'il est encore un optimisme puisqu'il a une doctrine, et montre un but» (*Action*, p.3).

[400]*L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, « Bibliothèque de la philosophie contemporaine» ; rééditions en 1950 ; 1973 et, dans la collection « Quadrige », 1993. Nous citerons suivant l'édition de 1950 reproduite dans cette collection. S'il est vrai que l'intention fondamentale de la thèse de 1893 n'était pas la démonstration de l'existence de Dieu, il n'en demeure pas moins que l'apparition de l'Unique nécessaire impose et oriente inéluctablement une lecture dans ce sens. Néanmoins, pour le Cardinal Poupard, *L'Action* de 1893 est incontestablement « la thèse du réalisme intégral, où l'ordre surnaturel gratuit et absolument transcendant n'est pas pour autant superposé ni extraposé, mais supposé et préparé à l'ordre naturel, sans être naturalisé ». Cf. P. POUPARD, « Blondel et les Catholiques sociaux » dans *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, déc. 1974, IV, p. 49-71. Reproduit dans *XIXeme siècle, siècle de grâce*, Paris, S.O.S, 1982, p. 199.

contextualisent dans son « vaste testament philosophique[401] » communément appelé la *Trilogie*, de *La Pensée, l'Être et les êtres*, et de *la seconde Action (en deux volumes)*. Il apparaît également dans certaines études de circonstance[402] comme pour révéler, non seulement la place qu'il tient dans la pensée philosophique de Blondel, mais beaucoup plus pour montrer que l'horizon de sa requête, en dépit de l'autonomie et de la rationalité qui caractérisent toute philosophie, demeurait bien la recherche d'un axe, d'un *vinculum* vers la transcendance. Restant sur une structure d'analyse des « œuvres principales »[403], nous chercherons à revisiter les multiples manières ou approches que Blondel développe en vue de la saisie de Dieu. La thèse fondamentale demeure que, alors que cet argument apparaît d'abord sous la forme négative ou apophatique dans *L'Action* (dont l'horizon est la charité) ; il est ensuite réinterprété sous forme de neuf (9) degrés ou ondes dans *La Pensée*. Enfin, il est redécouvert dans *L'Etre et les êtres* et surtout dans la « seconde Action » en deux (2) volumes, celle de 1936-1937 où il déploie de manière neuve une analogie de l'action coextensive en quelque sorte à la vieille analogie de l'être[404].

---

[401]Cf. BOUILLARD, H., *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, éd. préparée et introd. par Bernard LUCCHESI ; Préf.de Mgr Rino FISICHELLA, Paris, Téqui, 2001, p. 490. On consultera avec profit les intéressantes contributions les plus récentes rassemblées par E. Tourpe. Cf. Emmanuel TOURPE (dir.*), Penser l'être de l'action. La métaphysique du dernier Blondel*, Leuven, Peeters, 2000.

[402] Voir par exemple : « Un texte inédit de Maurice Blondel : *Dialogue sur la pensée. Conflits et éclaircissements* », dans *Études blondéliennes*, t. III ; « L'Anticartésianisme de Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de morale*, XXIII, t. I, 1916. Repris dans *Dialogue avec les philosophes*, Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 61-89 ; « La clef de voute du système cartésien », in *Cartésio*, Supplément au volume XXIX de la *Rivista di filosofia neoscolastico*, juillet 1937, p. 69-77. Repris dans *Dialogues avec les philosophes*, *ibid*., p.129-141.

[403]Ce survol (il faut bien le souligner), non pas une exégèse particulière des œuvres blondéliennes en ce qui concerne précisément l'argument ontologique, trouve son fondement dans un témoignage de Blondel à son interprète Archambault. Ce témoignage traitant justement de l'intention sinon de l'unité de son œuvre renforce comme pour ainsi dire notre délimitation. En effet, le 4 mars 1915, Blondel écrivait ceci à Paul Archambault : « L'action n'est pas une philosophie entière. Elle ne m'apparaît que comme un chapitre d'une doctrine générale qui aurait à supposer d'abord une unité congénitale, une immédiation primitive, un réalisme originel, mais unité implicite qui, par le progrès même de la vie et de la pensée s'analyserait en une *trinité* réelle de la pensée, de l'action et de l'être, avant d'aboutir à l'union finale et explicite ». Cf. Jean LACROIX, *Maurice Blondel. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963, p. 8. Par ailleurs, J. Ecole abonde dans le même sens lorsqu'il souligne, en parlant des œuvres de M. Blondel, que « c'est en fait toute la dialectique de sa thèse et de sa *Trilogie* qui est, à travers ces pages nombreuses, comme une immense preuve de Dieu, en tant qu'elle tend à démontrer que la déficience qui caractérise tous les êtres, dont l'inachèvement essentiel de notre pensée et de notre action n'est qu'un cas particulier, requiert nécessairement un Être pleinement suffisant qui ne fait qu'un avec la Pensée pure et le pur Agir…la marche de cette dialectique considérée comme étant une démonstration de l'existence de Dieu ».

Cf. J. ECOLE, *La métaphysique de l'Être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Louvain, Nauwelaerts, 1959.

[404] Cf. GABELLERI, E., « Action et contemplation. Les exigences philosophiques du « phénomène de l'action », in : *L'Action. Penser la vie, Agir la pensée*, Actes du XXXIIIe Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.), Venise, île de San

Ce chapitre se propose de rechercher et d'exposer finement les différentes relectures dudit argument telles que Blondel les déploie dans les œuvres principales. Il ne s'agit sans doute pas de reconstruire une généalogie d'affiliation à la longue histoire liée aux traditions qui ont cristallisé sa reconnaissance ou son rejet. Bien que nous admettions que ces connexions demeurent éclairantes, le propos est de s'interroger sur la manière et l'originalité qui coordonnent l'approche blondélienne : comment Blondel aborde-t-il ces relectures ? Quelle nouveauté y apporte-t-il eu égard à la densité et la richesse de commentaires qui émaillent l'histoire de l'argument ontologique ? Où se situeraient alors l'originalité ou la nouveauté qu'il apporte dans cette revisitation (réactualisation) philosophique de cet argument ?

Servolo, 17-21 Août 2010. Sous la direction de Jean FERRARI, Roberto FORMISANO, Maurizio MALAGUTI, Paris, Vrin, 2013, p. 707.

5.1. La thèse de 1893 : lieu philosophique de l'approche de Dieu.

5.1.1. Position du problème et thèses subséquentes

Aborder la problématique constitutive au cœur de la pensée de Blondel par le biais de l'argument ontologique suppose avant tout de procéder, comme il le fait d'ailleurs dans *La Pensée*, à un « sondage central », à une évaluation du terme même à l'œuvre dans sa philosophie : l'action. Aussi, faudra-t-il aller à la source afin de saisir sa fonctionnalité et ses conditions performatives. Bref, il s'agit de mettre au jour la phénoménologie de l'action afin de pouvoir déterminer les conditions de possibilités qui permettent d'articuler et de comprendre les voies qu'emprunte notre auteur relativement aux preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. D'où lui vient alors l'idée de l'action sinon de son éducation chrétienne, de sa fréquentation des textes bibliques, notamment ceux du Nouveau Testament, particulièrement l'influence de saint Paul, des textes des grands mystiques comme saint Ignace de Loyola, saint Jean de la croix ou saint Bernard de Clairvaux mais aussi des docteurs de l'Eglise comme saint Augustin ? Par ses *Carnets Intimes*, on a pu établir les sources, les ressources et les influences ou mieux les affiliations. Déjà, le 10 octobre1888, Blondel énonce la motivation de son étude et par là sa source d'inspiration : « Je me propose d'étudier l'action, parce qu'il me semble que dans l'Evangile il est attribué à l'action seule le pouvoir de manifester l'amour et d'acquérir Dieu. J'étudierai l'action parce que, en ce temps, nous ne savons plus souffrir pour agir et produire, le cœur manque. On sait, on comprend, on raffine, on contemple, on jouit, on ne vit pas. *In ipso vita erat et vita erat lux hominum* [405] ». Cette orientation est manifestement logique quand on sait que toute la première partie de la thèse devra procéder à une sorte d'inventaire ou de relecture des idéologies ou thèses philosophiques en vogue à l'époque. Blondel devra successivement affronter le nihilisme, le pessimisme et le scientisme qui dominent son siècle. Cependant, comme le remarque R. Virgoulay, « la foi chrétienne est donc chez Blondel une expérience, un existentiel philosophique, mais qui n'est pas sans

[405] M. BLONDEL, *Carnets Intimes*,t.I (1883-1894), Paris, Cerf, 1961, p. 85.(Cf. Jean 1,4).

rapport avec sa philosophie ; elle en constitue l'inspiration et l'intention, la source et la visée[406] ». Comme chrétien, Blondel connaît les thèmes ou thèses théologiques considérées comme des données fondamentales de la vie chrétienne telles que la foi, la charité, l'abnégation ; bref la pratique religieuse. Cependant, raisonnant en philosophe, il était plus qu'urgent pour lui de rechercher le point d'insertion ou de rencontre afin de rendre crédible sa démarche. Voilà pourquoi, la démarche qui sera mise à l'œuvre dans la thèse de 1893 consistera, dans la perspective de la dynamique de l'action, à parcourir les principales attitudes qui prétendent limiter l'existence humaine à une sphère déterminée. Or, chaque étape parcourue fait apparaître inéluctablement une disproportion entre le terme de l'action et l'élan du vouloir. Ce qui aboutit à l'évidence selon laquelle l'homme ne peut jamais s'achever qu'en s'ouvrant à une autre action que la sienne. Il apparaît ainsi que le vouloir humain est, en son fond, désir d'un libre don divin. Étant croyant, Blondel ne peut viser ici que sa religion. En conséquence, il semble évident que c'est le christianisme qui offre la réponse appropriée à cette attente, à ce besoin de surnaturel. Blondel veut alors montrer que ce qui paraît d'abord imposé de l'extérieur, du dehors, jaillit du dedans. Il ne prétend pas faire *constater* par l'incroyant la conscience d'un besoin, mais il compte, par sa dialectique, le *susciter.* La découverte de ce besoin ne préjuge en rien la réalité du surnaturel annoncé par le christianisme. Cela relève du domaine de la foi. Cependant, le rôle de la philosophie, selon Blondel, sera d'amener l'incroyant à admettre sinon à découvrir, dans l'action humaine elle-même, le besoin implicite du surnaturel[407].

Ainsi, *L'Action* de 1893, thèse universitaire de philosophie dans laquelle Maurice Blondel affronte la question du sens de la vie, s'achève sur la perspective d'un acte de foi posé comme accomplissement des conclusions que la démarche philosophique relative à l'expansion du vouloir a suscitées :

> À la philosophie de montrer la nécessité de poser l'alternative : "est-ce ou n'est-ce pas ?"(...) A elle de prouver qu'on ne peut, en pratique, ne point se prononcer pour ou contre ce surnaturel : "Est-ce ou n'est-ce pas" (...) Elle ne peut aller plus loin (...). Mais s'il est permis d'ajouter un mot, un seul, qui dépasse le

[406]R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002, p. 20.

[407]Cf. E. BRITO, « Le rapport de la philosophie et du christianisme selon M. Blondel », in *Revue théologique de Louvain*, 31, 2, (2000), p. 211.

> domaine de la science humaine et la compétence de la philosophie, (...) il faut le dire : “c’est”.[408]

C’est donc au cœur d’une telle démarche que surgit la nécessité inéluctable de revisiter les preuves de l’existence de Dieu. Car celles-ci permettent autant à comprendre la relation de l’être fini à l’être infini qu’à comprendre le caractère indigent de l’être fini manifesté dans sa tension vers sa propre réalisation. Ainsi, Maurice Blondel va examiner l’argument ontologique dans la quatrième partie de *L’Action* de 1893 en faisant référence à une expression néotestamentaire lucanienne[409], non moins mystique : « l’Unique nécessaire ». La subdivision bipartite qui caractérise cette section énonce d’abord un conflit au sein de la volonté. Ensuite ce conflit se dénoue dans une alternative. Cette subdivision, nous semble-t-il, met en œuvre une liaison que Blondel a toujours cherché à établir entre l’immanence de l’action humaine et la transcendance divine à laquelle l’action humaine est comme contrainte à s’ouvrir. Cette vue, par le caractère court[410], mais dense que recèlent les pages que Blondel y consacre, nous ouvrira à la thèse centrale que nous cherchons à déterminer au long de ce travail.

En conséquence, pour bien articuler la portée philosophique du raisonnement blondélien, il nous faut à présent relire la structure de l’itinéraire philosophique tel qu’il se dégage dans la thèse de 1893.

5.1.2. Structure de la thèse primitive : *L’Action* de 1893

La thèse de Maurice Blondel portant sur *L’Action*, soutenue magistralement le 7 juin 1893, se donne à lire « comme un itinéraire raisonné au terme duquel le dernier mot du livre « c’est » apporte la réponse de Blondel à la question initiale :

---

[408] M. BLONDEL, *L’Action*, p. 492.

[409] Ce verset emprunté à l’évangile de Luc X, 42 a été largement commenté ou interprété par les Pères de l’Église et/ou des écrivains sacrés comme : Origène, *Homélies sur saint Luc* dans Sources Chrétiennes, 57, Paris, Cerf, 1962, p. 521-523 ; saint Augustin, ou Grégoire le Grand. Cf. A. SOLIGNAC et L. DONNAT, *Marthe et Marie*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, Paris, Beauchesne, 1980, col. 668-669.

[410] Dans la thèse de 1893, la réflexion autour des trois preuves que Blondel retient se ramène seulement à une vingtaine de pages, mais qui sont marquées par une densité et une profondeur d’analyse importantes. Cf. M. BLONDEL, *L’Action*, p. 335-355.

« oui ou non la vie a-t-elle un sens, et l'homme une destinée[411] ? ». Cette question, posée avec la sérénité du philosophe, Blondel en fait comme le portique grandiose par lequel on accède à toute son œuvre[412]. À travers cette interrogation, Blondel croisait inéluctablement les problématiques contemporaines liées au sujet, mais surtout cette question vitale et profonde du lien possible ou de possibles relations entre l'homme et l'Absolu. Prégnante aussi comme question « car son dessein est justement de faire ressentir le pathétique de la condition humaine, dont le mouvement en avant jusqu'à l'absolu divin, sur lequel l'homme doit finir par déboucher, est propulsé par l'expérience douloureuse de l'insuffisance de tout ce qui s'offre à nous en dehors de lui[413] ». Voilà pourquoi, la portée intrinsèquement existentielle, mais aussi métaphysique et philosophique, de cette interrogation s'impose inexorablement à la conscience de chaque être humain au point où il est impossible de l'éluder :

> J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis, ni même si je suis. Cette apparence d'être qui s'agite en moi, ces actions légères et fugitives d'une ombre, j'entends dire qu'elles portent en elle une responsabilité éternellement lourde, et que, même au prix du sang, je ne puis acheter le néant parce que pour moi, il n'est plus : je serais condamné à la vie, condamné à la mort, condamné à l'éternité ! Comment et de quel droit, si je ne l'ai ni su ni voulu ?
> J'en aurai le cœur net. S'il y a quelque chose à voir, j'ai besoin de voir. J'apprendrai peut-être que si, oui ou non, ce fantôme que je suis à moi-même, avec cet univers que je porte dans mon regard, avec la science et sa magie, avec l'étrange rêve de conscience, a quelque solidité. Je découvrirais sans doute ce qui se cache dans mes actes, en ce dernier fond où, sans moi, malgré moi, je subis l'être et je m'y attache. Je saurai si du présent et de l'avenir j'ai une connaissance et une volonté suffisantes pour n'y jamais sentir de tyrannie, quels qu'ils soient.
> Le problème est inévitable ; l'homme le résout inévitablement ; et cette solution, juste ou fausse, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi, il faut étudier l'action : la signification même du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la force cachée de ses œuvres, pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir[414].

---

[411]P. COLIN, « La vérité de la philosophie selon Maurice Blondel », in F. BOUSQET, S. BRETON, P. COLIN et alii., *La vérité*, présentation de J. GREISCH, Paris, Beauchesne, 1983, p. 181.

[412]Quentin-Mauroy DOMINIQUE, « Une rencontre manquée : Unamuno et Maurice Blondel ». In: *Caravelle*, n°4, (1965), p. 135-177. [consulté le 20 avril 2015].

[413]R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*. IVe éd., Paris, PUF, 1958, p.220.

[414]M. BLONDEL, *L'Action*, p. VII-VIII.

Par cette sorte d'autopsie de la conscience humaine, Blondel remet en cause les acquis du rationalisme radical et met en garde contre tout déterminisme, qu'il soit psychologique ou scientifique en vue de comprendre les actions humaines même les plus élémentaires dans un ensemble hiérarchisé de valeurs. Plaçant l'action à la source de la foi chrétienne comme de la raison, il n'en souligne pas moins les inconséquences et notamment le fait qu'on soit toujours conscient de la nature de son action et que l'on finisse par vouloir ce que l'on ne désirait pas initialement. « C'est pourquoi, il préconise de chercher pour l'action une assise plus solide que la seule volonté et l'ancrer dans un idéal supérieur, une transcendance immanente[415] ». C'est pourquoi, Blondel va étudier ce qui s'impose d'emblée à l'homme dans la totalité de son existence plénière : l'action. Il envisage l'étude de l'action en tant que celle-ci édifie et manifeste l'être de l'homme. Car, il est clair que tout homme agit, que l'homme comme agent agit toujours en fonction d'une nécessité qui le dépasse ou des mobiles et des motifs qui l'affectent. Dans ces conditions, l'action revêt un caractère contraignant. En cela, Blondel veut montrer que cette hétéronomie répond à l'attente de l'homme et qu'elle est la condition de son véritable accomplissement. Or pour que cet accomplissement se réalise, l'action humaine a obligatoirement un parcours à réaliser. Voilà pourquoi, dans *L'Action* de 1893, notre auteur en est venu à analyser à la fois la science, la morale, la métaphysique, la foi aussi longtemps que ces sphères de la vie humaine constituent des opérations immanentes et spéculatives, classées parmi les étapes de l'action humaine, mais qui s'élargissent jusqu'à faire en sorte que la notion d'action aille jusqu'à s'identifier à l'être, à déboucher à cette « ontogénie », cette rencontre-découvre de Dieu comme pur Agir[416].

Avec beaucoup de finesse, R. Virgoulay a pu relever que l'action chez Blondel « c'est d'abord un point de départ, le plus universel, plus que le *Cogito* cartésien ou que l'impératif moral kantien. C'est non seulement un fait mais une nécessité. Et ce n'est pas seulement un point de départ que l'on pourrait quitter pour aller plus loin. C'est une synthèse *a priori* que la philosophie a pour but d'analyser, de déployer, de telle sorte que son contenu apparaisse peu à peu. Le résultat de cette

[415]Victor ALEXANDRE, *Éléments de praxéologie. Contribution à une science des actes*, Paris, L'Harmattan, 2003, p.12.

[416]Cf. R. VERNAUX, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1960, p. 126.

science de l'action sera de manifester que l'action humaine — même si celle-ci reste toujours présente — est *théergie*, qu'elle recouvre la synergie de l'homme et de Dieu. Le mot « action » a donc deux sens d'extension et de compréhension inégales qui ne coïncident pas entièrement. L'action est d'abord l'action humaine, mais celle-ci implique le 'pur Agir divin'[417] ». Partant donc d'une fine analyse de la métaphysique de l'insuffisance, Blondel s'emploie à décrire l'expansion de l'action, c'est-à-dire « le dynamisme intégral de l'esprit incarné, aussi bien la pensée en acte que ses expressions conceptuelles, imaginatives, affectives, corporelles et gestuelles[418] ». Cette action est à considérer, suivant le mot de H. Duméry, comme « engagement, attitude et manifestation de tout l'homme : tête, cœur et bras[419] ». On comprend aisément que le propos de Blondel est d'étudier, philosophiquement, l'action. Il ne le prend pas au sens du pragmatisme américain ou dans le sens en cours dans la philosophie marxiste. Son sens de l'action, quoique tributaire d'une influence aristotélicienne, reste une approche originale. Car « l'action (selon Blondel), désigne la complexité de l'expérience humaine. Elle noue dans l'identité de l'engagement libre l'intention qui la fait naître et l'exécution qui l'accomplit, l'intelligence qui la conçoit et le projet et la volonté qui la réalisent. L'unité de l'action ramasse ainsi la totalité de l'entreprise : intuition et expression, réflexion et incarnation » observe encore finement H. Duméry[420].

Dans cette perspective, entrainée par la transcendance dominante de l'action humaine, l'analyse de cet itinéraire consiste à évaluer ou à parcourir le domaine de la sensation, de la perception et de la science, à rencontrer celui des relations humaines (famille, patrie, nation) et à aspirer, pour ainsi dire, à épouser l'humanité même. Bref, de l'intuition sensible à la science subjective, du seuil de la conscience à l'opération volontaire, de l'effort intentionnel à la première expansion extérieure de l'action ; de l'action individuelle à l'action sociale, et encore jusqu'à l'action superstitieuse, la phénoménologie dialectique de l'action rend compte à la fois des inachèvements (ou plutôt des satisfactions partielles) qui, en définitive, font surgir la problématique de l'être nécessaire et de l'achèvement de l'action. Car, ces diverses

---

[417]R. VIRGOULAY, « Originalité et actualité de la philosophie de l'action », in *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon*, Oct-déc, n°117, (1994), p. 74.

[418]H. DUMERY, *Blondel et la religion. Essai critique sur la « Lettre » de 1896*, Paris, PUF, 1954, p.24.

[419]*Ibidem.*

[420]H. DUMERY, *La tentation de faire du bien*, Paris, Seuil, 1956, p. 241.

médiations dont le but est de satisfaire le besoin infini qui demeure prégnant en l'homme, accusent « l'insuffisance de tout l'ordre naturel et éveillent à un besoin fondamental, nécessaire et imperceptible : le surnaturel ». Toutefois, fidèle à sa rigueur philosophique et respectueux de l'autonomie de la raison, l'examen de la logique de l'agir participera de l'usage d'une dialectique exigeante. Cette dialectique conduit, progressivement, l'esprit humain des facticités sociales jusqu'à l'option décisive et suprême d'un acte de liberté devant l'interrogation philosophique du Dieu de la révélation chrétien. En conséquence, la critique philosophique de l'action conduit inexorablement notre auteur à définir les conditions *a priori* de l'expérience religieuse. Toutefois, note J. RESWEBER, « si la réflexion révèle en creux l'exigence d'un surcroît de nature, elle est impuissante à en livrer la réalité. C'est alors à l'action de franchir le dernier pas, à l'option libre de transformer la nécessité hypothétique en une nécessité univoque[421] ». Comment alors Blondel l'articule-t-il dans sa thèse ?

En fait, Blondel envisage l'action comme cette instance, ce lien basique par lequel l'initiative individuelle s'exerce au sein d'une multiplicité d'influences. L'action « vient de l'universel, elle y retourne, mais en y introduisant du décisif ; elle est le lieu géométrique où se rencontrent le naturel, l'humain, le divin[422] ». Parce qu'elle est « voie directe vers l'absolu », cette action, reconnaît D. Leduc-Lafayette[423], est envisagée dans sa plénitude la plus concrète, dans son effectivité polymorphe qui exprime ce dynamisme originaire. Elle est notre substance même au sens où l'homme est ce qu'il se fait. Mais, et là se dévoile la condition métaphysique ainsi impliquée, il n'y parvient pas de par ses propres forces. Si l'homme passe l'homme, comme le soulignait déjà Pascal, il ne se réduit donc pas à l'espèce biologique, c'est qu'il y a en lui une volonté voulante qui n'a pas à choisir, qui ne peut s'empêcher de vouloir, qui ne s'épuise jamais elle-même, par rapport à laquelle les volontés voulues sont en constante inadéquation, en perpétuel décalage. Inadéquation, décalage qui témoignent qu'il y a en l'homme plus que lui-même. Le besoin du surnaturel est découvert à l'intérieur de toute volonté, chaque vouloir, à

[421]J.-P. RESWEBER, « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », *art. cit.*, p. 21-23.

[422]M. BLONDEL, *L'itinéraire philosophique*, Paris, 1928, p. 261 ; Cf. H. DUMERY, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, Aubier, 1948, p. 34.

[423]D. LEDUC-FAYETTE, « Maurice Blondel (1861-1949), in *Revue philosophique de la France de et de l'étranger*, t. 176 (1986), p. 422.

commencer par le plus humble, en construit un autre, il faut remonter comme une sorte de chaîne jusqu'au vouloir qui enferme le besoin recherché. On comprend alors que la dialectique blondélienne est ce passage de vouloir en vouloir qui, par son dynamisme interne, fait « lever en l'homme l'idée de l'infini »[424].

Car, l'action, pour Blondel, signifie la vie humaine, l'existence. Or face aux différentes approches existentialistes de l'époque, H. Bouillard a pu préciser l'angle par lequel Blondel aborde cette question. Pour lui, Blondel ne part pas de « l'inquiétude humaine de l'homme partagé entre diverses sollicitations, ni le sentiment de l'absurde ou de la contingence tels que nous les rencontrons aujourd'hui. C'est en conformité avec l'esprit de sa génération, le conflit de l'autonomie et de l'hétéronomie dans notre existence. L'action, remarque-t-il, n'est pas seulement un fait, elle m'apparaît souvent comme une obligation, elle m'impose malgré moi des sacrifices. Bien plus, je ne puis ni avancer en pleine lumière, ni accomplir toujours ce que j'ai résolu, et mes actions une fois accomplies pèsent sur toute ma vie, je suis leur prisonnier. Impossible de m'abstenir et de me réserver, incapacité de me satisfaire, de me suffire et de m'affranchir. C'est ce poids de nécessité, d'hétéronomie qu'on doit justifier. Il faut montrer que cette nécessité est conforme à la plus intime aspiration de l'homme, que l'hétéronomie est la condition de la véritable autonomie. Voilà ce que doit établir la science[425] ». Mais alors comment procéder ? Blondel estime que la démarche à suivre s'inscrit avant tout à remettre tout en cause. À ne rien présupposer d'avance comme totalement acquis ou justifié. Cela afin d'éliminer de façon systématique toute probabilité d'erreur ou d'illusion qui fausseraient le résultat de la requête. Cette démarche « en acceptant au point de départ l'infinie diversité des consciences et des réponses possibles, elle ferme, l'une après l'autre, toutes les issues sauf une, selon la nécessité imposée par la méthode des résidus qui restreint pas à pas le champ des conditions de possibilité d'une réponse adéquate à la question et renvoie sans cesse à un reste non résolu : *aliquid superest*. »

---

[424]M. BLONDEL, *La Pensée*, t. II, Paris, Alcan, 1934, p. 303.

[425]H. BOUILLARD, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », Extrait des *Recherches de science religieuse*, t. XXXVI, juillet-aout-septembre 1949, p. 324. Repris dans *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, p.18-19.

Il s'agit donc de partir nécessairement d'une remise en cause des acquis et des connaissances. En réintégrant dans ce sens l'action humaine, il fit accéder à la conscience philosophique tout un secteur d'expériences qui lui échappait. Il découvrait ainsi au cœur de l'homme le besoin du surnaturel. Pour cette raison alors, le rôle du philosophe est donc d'établir, avec les seuls moyens de la philosophie, que l'homme aspire à une fin autre que naturelle, que le surnaturel se présente comme une hypothèse que la philosophie ne saurait atteindre. Pour résoudre donc ce problème, il faut absolument procéder à l'analyse de l'action. L'action humaine prise dans la totalité de son déploiement c'est-à-dire comme toute activité humaine qui englobe à la fois la métaphysique, la morale, l'esthétique, la science et la pratique. L'exploration de ce domaine, dans lequel l'homme est en quelque sorte engagé, constitue donc le motif de cette thèse : l'action prise comme activité de l'esprit dans sa source et dans l'intégralité de son déploiement. Mais il faut une méthode concrète entendue comme voie qui permet de penser une telle approche.

Par ailleurs, l'atmosphère intellectuelle et sociale, notamment les courants et les idéologies évoqués dans le chapitre précédent, constituent comme le terreau qui donnera naissance à la thèse sur *L'Action*. Cependant, il convient de préciser que plus concrètement le lieu philosophique de cette élaboration reste une mise en demeure de principes philosophiques postulés et souvent partagés dans le monde universitaire dans lequel baigne Maurice Blondel. Dans la perspective du spiritualisme positiviste hérité de Ravaisson, imprégné d'aristotélisme d'une part, et d'autre part de l'influence très prégnante du kantisme introduit par un Jules Lachelier, les différentes thèses soutenues en Sorbonne[426], en cette période, témoignent du souci d'éclairer

[426]Cet éclairage nous est suggéré par cet extrait de l'allocution de Henri GOUHIER : « La thèse de 1893 appartient à cette série de thèses sorboniques qui, à des points de vue divers, *très divers*, éclairent le problème de la liberté et rendent à la liberté sa place dans un univers où la science semblait la lui refuser : 1838, *L'Habitude*, de Ravaisson; 1871, *Le Fondement de l'induction* de Lachelier; 1874, *La contingence des lois de la nature* d'Emile Boutroux ; 1889, *Les Données immédiates de la conscience*, d'Henri Bergson, ; 1893, *l'Action* de Maurice Blondel. Il y a là une tradition dont Ravaisson rapportait l'origine à la pensée de Maine de Biran dans le fameux rapport sur la philosophie en France de 1867 où il annonçait et définissait l'œuvre de ses successeurs de "positivisme spiritualiste". Vue de loin, il y a bien là une tradition qui manifeste la résistance de la conscience au scientisme du siècle. Vue de près, l'histoire est moins simple, et c'est dans cette histoire moins simple qu'apparaît l'originalité du jeune Blondel [...] Or l'auteur de *L'Action* nous semble poser les principes d'une philosophie de l'esprit se constituant pour elle-même et en elle-même. C'est dans le climat créé par cet ouvrage que se développeront plus tard les doctrines personnalistes et une partie de celles qui devaient couvrir la rubrique philosophie de l'esprit reprise par Louis Lavelle et René le Senne ». Cf. Henri GOUHIER," Allocution," in *Le Centenaire de*

cette problématique de la liberté et du sens du vouloir humain. L'originalité du travail que va entreprendre Blondel est vraisemblablement un défi, une gageure. Car le mot action n'appartiendra à la langue philosophique que depuis la thèse de 1893. De fait, en 1882, lorsque Blondel se mit à réfléchir sur quelques textes de la *Métaphysique* et de l'*Éthique* d'Aristote traitant de la *praxis* et de *l'energeia*, le terme ne figure pas encore dans *le Dictionnaire des Sciences philosophiques* d'Adolphe Franck. Qui plus est, la signification ne semble être attestée par aucune tradition philosophique certaine. Néanmoins, l'absence même d'une détermination communément admise autorisait, mieux stimulait Maurice Blondel à charger le mot, encore impropre, d'un sens technique expliquant que son but est de surmonter le conflit entre la « science et la croyance ». Pour cette raison, deux positions antithétiques seront évoquées par Blondel : celle d'Aristote qui considère que la pratique engagée dans le contingent reste inférieure à la théorie portant sur l'être immuable et, en sens inverse, celle de Kant qui établit le primat de la raison pratique sur la raison théorique en opposant la certitude morale à toute considération d'ordre métaphysique. Néanmoins, les deux doctrines ont vraisemblablement un point commun : c'est qu'elles situent l'agir suprême de l'homme dans une activité pure, dégagée de toutes ses conditions matérielles, à savoir la pensée pour Aristote, l'obéissance à l'impératif moral pour Kant. Dès lors, Blondel peut s'autoriser à définir son projet en ces termes :

> Entre la doctrine ancienne, selon laquelle la volonté agit conformément à un objet au point de ne plus faire qu'un avec lui, et le kantisme qui place la volonté en dehors et au-dessus de la raison, il y a sans doute quelque chose à définir : il demeure vrai que pour bien agir, il faut bien penser ; il est plus vrai peut-être de dire que pour bien penser, il faut bien agir.[427]

Ainsi, la trame de l'action consistera à chercher, à travers le déploiement de nos actes, à rendre compte de l'élan spirituel qui anime toute action. Et Blondel semble l'avoir trouvé dans l'analyse de la volonté lorsqu'il fait remarquer : « Ce n'est pas à l'intelligence, ce n'est pas à une théorie religieuse ou à la métaphysique

---

Maurice Blondel (1861-1961) en sa faculté des Lettres d'Aix-Marseille, Publications des Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence, Nouvelle série 35, 1963, p.24-25. Voir également, Henry DUMERY, «Blondel et la philosophie contemporaine», *Études blondéliennes*, 2 ; Pierre DE COINTET (éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, Paris, Parole et Silence, 2007; particulièrement les pages 9-17.

427Lettre au Doyen de la Sorbonne, *Lettres philosophiques*, p. 12-13. Cf. *Maurice Blondel. Oeuvres complètes*, t.I. 1893. *Les deux thèses.* Texte établi et présenté par Claude TROISFONTAINES, Paris, PUF, 1993, p. 5.

qu'il demande, ni la position du problème moral, ni sa solution. Il interroge la volonté. Sous l'infinie variété de phénomènes volontaires, au milieu de cet inextricable pêle-mêle des actes moraux, il saisit le jeu uniforme et secret, le déterminisme universel de l'acte de la volonté, ce *nexus* interne tissé en nous, tissé en chacun de nous et depuis l'aurore de sa vie jusqu'à son dernier souffle par l'ouvrier silencieux qui s'appelle notre volonté ». Il nous semble donc établi que le moteur premier de l'action humaine est la volonté. Alors comment se déploie la dialectique de l'action qui met à l'œuvre les deux vouloirs pour affirmer un infini de l'être auquel elle aspire ?

5.1.3. Le problème de méthode dans *L' Action* de 1893

La méthode que Blondel mettra en place est novatrice et originale : elle est indirecte et procède par voies de négations. Blondel se propose d'examiner toutes les solutions, même les plus fausses pour dégager une logique de l'action. Cette méthode va consister « en étudiant le contenu de l'action humaine, en développant et en déployant tout ce que contient l'action humaine, de manifester ce qui est voulu par l'homme, qu'il le sache ou non, au plus profond de lui-même […]. Lorsqu'on atteint, par l'analyse, ce qui est voulu au plus profond de nous-mêmes, nous atteignons en fait la volonté créatrice de Dieu en nous, celle qui nous constitue, et qui nous pousse à atteindre la fin à laquelle nous sommes destinés. C'est cette volonté initiale qu'il s'agit d'atteindre[428] ». C'est ainsi que dans une certaine mesure, Blondel a nommé sa méthode apparemment réflexive, méthode d'immanence. En ce sens qu' « elle consistera à montrer la signification du vouloir humain et ce qu'on peut nommer l'implicite de la volonté, comme la réflexion nous montre dans l'analyse de la connaissance des lois universelles de la pensée qui lui sont immanentes. Elle nous permet d'établir que le mouvement réfléchi qui porte la « volonté voulue » vers l'un quelconque de ses objets n'est pas le mouvement spontané qui constitue d'une façon initiale la « volonté voulante ». Or ce mouvement de notre vouloir ne prouve-t-il pas

[428]Claude TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p.102.

la présence dans l'esprit même d'une stimulation supérieure, la place marquée en lui d'un « au-delà intérieur[429] » ?

Par ailleurs, il y a lieu d'ajouter que cette méthode, en plus de procéder par voie de négations ou par rétorsion, demeure également phénoménologique et réflexive. Phénoménologique, non pas tout à fait au sens husserlien du terme quoique certaines affinités aient été relevées, mais tout simplement parce qu'elle procède par la description d'une série de phénomènes de conscience dans leurs cours nécessaires, chez des hommes qui se trouvent dans des situations très différentes et toujours complexes, le dilettante, le pessimiste, l'ami, le membre d'une famille, etc. Alors que Kant fondait sa détermination de l'être dans une bipolarité entre ce qui peut être perçu, le « phénomène », et ce que la conscience ne peut transgresser, « le noumène »; Blondel considère que c'est la « trame existentielle » du phénomène qu'il faut prendre en compte et que parcourt finalement la conscience.

Résumant cette démarche, A. Canivez souligne que « elle [La méthode] explore les déterminations propres à la pensée active qui, dans chaque situation humaine, essaie d'égaler ses volontés « voulues » à sa volonté la plus profonde, celle qui fait plus que l'exprimer et qui est la volonté « voulante ». La méthode, de plus est réflexive, en ce sens que, délaissant les superficialités de la psychologie, elle devient pleinement réfléchie et universelle. Elle détecte ce qui est commun à tous les hommes[430] ». Par ailleurs, il est à noter que « cette méthode est enfin une méthode d'implication : la réflexion phénoménologique montre que l'agir humain dans ce qu'il a d'observable aux regards de l'entendement implique un arrière-plan surnaturel, une destinée surhumaine, une présence divine devant qui il est bien difficile de rendre aveugle[431] ». Car, ajoute-t-il, « c'est en restant à l'intérieur même de la vie humaine plénière, c'est-à-dire tout à la fois intellectuelle, sensible, affective et volitive, qu'elle détecte la présence de ce transcendant que l'homme moderne ne sait plus voir dans la nature, dans son cours changeant et dramatique ou dans les évènements de l'histoire humaine[432] ». Du reste, la portée de la méthode, pour

---

[429] A. FOREST, « Pascal et Maurice Blondel », in *Pour un cinquantenaire. Hommage à Maurice Blondel*, Paris, Bloud & Gay, « Cahiers de la Nouvelle Journée », 12, 1945, p. 34.

[430] A. CANIVEZ, « Le XIXe siècle. Les aspects de la philosophie française », in Y. BELAVAL (dir.), *Histoire de la philosophie*, t. III. *Du XIXe siècle à nos jours*, Paris, « La Pléiade », 1974, p. 457-458.

[431] *Ibidem.*

[432] *Ibidem.*

Blondel, demeure ce souci de démontrer justement l'insuffisance qui caractérise la nature humaine et sa propension à toujours vouloir l'infini. Or, si l'homme n'arrive pas à égaler son vouloir, c'est qu'il est marqué indéfectiblement par une condition ou une présence métaphysique qu'il ne peut se donner à lui-même, car extérieure à lui, en même temps qu'elle préside à sa destinée. La disproportion constatée entre ce que l'homme désire, ce que l'homme veut exactement, alors que cela ne se réalise pas pleinement, renvoie donc à chercher ou à vouloir cet Être transcendant ou Dieu : « C'est que le seul être, Dieu, qui puisse donner une fin valeureuse à notre action, est au fond de nous, d'une manière qui ne se donne pas à l'observable », commente J. Rivière[433].

Dès lors, pour que soit conféré à cette méthode un caractère rigoureusement scientifique et philosophique, Blondel va s'efforcer d'éviter tout présupposé. Au contraire, il va recueillir d'abord les données phénoménales dans l'infinie diversité que leur prêtent les consciences individuelles. D'où cette sorte de mise en garde : « Pour que le problème de l'action soit posé scientifiquement, il faut qu'on n'ait ni postulat moral, ni donnée intellectuelle à accepter [434] ». Il poursuit en précisant et en éclaircissant sa réflexion :

> Il faut, au contraire, accueillir toutes les négations qui s'entredétruisent, comme s'il était possible de les admettre ensemble ; il faut entrer dans tous les préjugés, comme s'ils étaient légitimes ; dans toutes les erreurs comme si elles étaient sincères ; dans toutes les passions, comme si elles avaient la générosité dont elles vantent ; dans tous les systèmes philosophiques, comme si chacun étreignait l'infinie vérité qu'il pense s'accaparer. Il faut, prenant en soi toutes les consciences, se faire le complice intime de tous, afin de voir s'ils portent en eux leurs justifications ou leur condamnation : qu'ils soient leur propre arbitre ; qu'ils voient où les conduirait leur volonté la plus franche, la plus intérieure ; qu'ils apprennent ce qu'ils font sans le savoir, et ce qu'ils savent déjà sans le vouloir et le faire[435].

C'est que les hommes ont inventé une multitude de doctrines et d'attitudes pour tenter de se soustraire aux contraintes existentielles avec lesquelles, ils semblent être en perpétuelle opposition. Le philosophe, au contraire doit se faire complice de

[433]J. RIVIERE cité par A. CANIVEZ, *ibid.*, p.459.

[434]M. BLONDEL, *L'Action*, p. XXI.

[435]M. BLONDEL, *L'Action*, p. XXI.

toutes pour voir si en elles, elles portent leur justification ou leur condamnation. Car, il semble révélateur qu'à chaque étape de leur analyse, il apparaît une disproportion, une fissure, un hiatus entre ce que l'on croit penser et vouloir et ce que l'on pense et veut en réalité. La résurgence prégnante de cette inadéquation entre le terme de l'action et l'élan du vouloir, entre ce que Blondel appelle la volonté voulante et la volonté voulue montre que « le terme d'une action ne devient pas, sans plus l'origine d'une autre action à entreprendre. Un surcroît demeure présent au terme de l'action car, d'ores et déjà, il se trouvait présent à l'origine. « Quelque chose » qui suscite, soutient et attire l'action en demeurant irréductible à son processus et à l'achèvement poursuivi : *Il y a quelque chose*[436] ». Autrement dit, qui que je sois, quoi que je pense ou que je veuille, j'agis. Par le fait même de mon action le problème de la destinée se pose à moi. De plus, la solution de ce problème ne peut être négative. Mon action même anticipe une solution positive. Je pose « qu'il y a quelque chose ». Je veux, en quelque sorte et de façon inévitable ce *quelque chose*[437].

De là, Blondel nous ramène à la racine de ce qu'il s'agit d'atteindre dans l'étude de la volonté avec en perspective l'approche de Dieu :

> De quoi s'agit-il en effet ? De savoir si en dépit des évidentes contraintes qui nous oppriment, si à travers les obscurités où il faut marcher, si jusqu'aux profondeurs de la vie inconsciente d'où émerge le mystère de l'action comme une énigme dont le mot sera peut être terrible, si dans tous les égarements de l'esprit et du cœur il subsiste, malgré tout, le germe d'une science et le principe d'une intime révélation, tel que rien n'apparaîtra d'arbitraire ou d'inexpliqué dans la destinée humaine de chacun, tel qu'il y aura consentement définitif de l'homme à son sort quel qu'il soit, telle enfin que cette clarté révélatrice des consciences ne changera pas dans leur fond ceux mêmes qu'elle accablera par surprise. À la racine des plus impertinentes négations ou des folles exigences de la volonté, il faut donc rechercher s'il n'y a pas un mouvement initial qui persiste toujours, qu'on aime et qu'on veut, même quand on le renie ou qu'on en abuse. C'est en chacun qu'il est nécessaire de trouver le principe du jugement à porter sur chacun (…). Ainsi, au lieu de partir d'un point unique, d'où rayonnerait la doctrine particulière à un seul esprit, il serait nécessaire de se placer aux extrémités des rayons les plus divergents afin de ressaisir, au

[436]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 43.

[437]J. MARECHAL, « L'Action de Maurice Blondel », (Texte inédit présenté et commenté par André HAYEN,s.j) : In *Convivium*,4 (3), 1957, p. 18.

> centre même, la vérité essentielle à toute conscience et le mouvement commun à la volonté.[438]

Ainsi dès l'introduction, Blondel s'emploie à affirmer d'emblée ce qui est en question : le sens de la vie humaine, la destinée de l'homme. Il relève que tout homme, implicitement ou explicitement en tout cas, pose cette question et lui répond par son agir. Car « le problème est inévitable ; l'homme le résout inévitablement ; et cette solution juste ou fausse, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi, il faut étudier l'action[439] : la signification même du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu ».

Il constate agir lui-même « sans même savoir ce qu'est l'action », « sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis ». Il exprime alors la volonté de découvrir « ce qui se cache » dans ses actes. Mais, remarque C. Moeller, « on commettrait le plus grave contresens si l'on s'imaginait que Blondel part du « désir psychologique du bonheur », de « l'inquiétude humaine », de l'insatisfaction ressentie dans la vie. Certes, ces éléments se retrouvent dans les phases successives de l'action ; mais ils sont sous-tendus par une métaphysique plus profonde, ayant valeur une valeur contraignante »[440]. Plus loin, notre auteur se fait plus précis, lorsqu'il souligne clairement que « l'agir humain comporte une immanence, une présence, une interaction réciproque de la pensée, de l'action consciente et de l'être[441] ». Il montre enfin que « l'action qu'étudie Blondel est donc le dynamisme de l'être spirituel[442] ». Car, partout et toujours j'agis et je ne peux pas ne pas agir. En effet, on ne peut entreprendre une étude sur Blondel sans partir de cette « cellule-mère » qu'est sa thèse de 1893. Car, c'est ici que notre auteur fonde, articule et enrichit l'orientation et la rigueur philosophiques de sa pensée. De ce point de vue, bien loin de vouloir procéder à une lecture critique et exhaustive de *l'Action*, nous allons néanmoins en cibler l'architectonique pour voir à partir de quels *topoï*, Blondel aborde le problème de Dieu.

---

[438]M. BLONDEL, *L'Action*, p. XX-XXI.

[439]M. BLONDEL, *L'Action*, p. VIII.

[440]C. MOELLER, *Maurice Blondel. La dialectique de l'unique nécessaire*, in Cahiers de Lumen vitae, IV, Editions universitaires, 1952, p.110.

[441]*Ibidem*.

[442]*Ibidem.*

5.1.4. *L'Action* : Une approche phénoménologique

La structure de l'élaboration ou mieux le plan de *L'Action* suggère bien le but poursuivi par notre auteur. Nous n'oserons pas nous risquer ici à une analyse critique et exhaustive du texte. Cependant retracer le fil conducteur, en manifestant les grandes articulations et orientations majeures, s'avère à tout le moins justifié sinon indispensable. L'observation très concrète de H. Bouillard : « tout résumé la banalise »[443], à propos de *L'Action* de 1893, nous éviterait toute méprise.

On l'a souligné ci-dessus ; le problème de la destinée humaine posé dès l'introduction doit amener le lecteur à la rencontre, à la découverte philosophique du Transcendant. Voilà pourquoi la question d'instance (oui ou non la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme une destinée ?) devrait s'achever dans une réponse (c'est) impliquant la nécessité philosophique d'une option pour le surnaturel chrétien. Car, faut-il le rappeler, Blondel construit sa philosophie, et plus précisément son approche de Dieu à partir d'un constat et d'une conviction. Le constat repose sur cette désaffection caractéristique de la fin du XIXe siècle à l'égard du christianisme dans les milieux universitaires et philosophiques. La conviction, c'est que pour Blondel la vérité ou l'affirmation de l'existence de Dieu habite vraisemblablement, à leur insu, même les esprits les plus éloignés du christianisme[444]. Ainsi, le philosophe est amené à parcourir toute la dialectique inhérente à l'action ou à la logique de l'action. Il est conduit à percevoir et à analyser ce qui est inévitable et nécessaire dans le déploiement total de l'action humaine c'est-à-dire déterminer la chaîne des nécessités qui compose le drame (et bien sûr la trame) de la vie et le mène forcément au dénouement. Autrement dit, il s'agit en tout état de cause de redécouvrir ou revisiter la logique de l'action. Pour réaliser une telle démarche, Blondel propose une méthode qui consiste à évacuer avant tout les stéréotypes ou les préjugés. Notre philosophe se trouve finalement dans l'obligation de restaurer ce qui fait sens pour l'homme, c'est-à-dire voir dans le mouvement de transcendance impliqué dans toute

---

[443]H. BOUILLARD, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », in *Recherches de science religieuse*, 36/2 (1949), p. 323.

[444]Cf. M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gray, 1932 ; Id., *Carnets intimes*, op.cit.

action le principe qui oriente l'humanité, de l'acte premier du sujet à l'activité politique dans la cité et à l'engagement éthique de la personne, à la rencontre de ce qu'il nomme « l'unique nécessaire », Dieu[445]. Sa démarche est alors quinaire.

En effet, la thèse de 1893 comporte cinq parties[446] (dont la troisième partie au centre, « le phénomène de l'action », se subdivise elle-même en « cinq étapes ». Ces étapes dont chacune porte trois chapitres, vont : de l'examen « de l'intuition sensible à la science subjective » ; de l'examen « du seuil de la connaissance à l'opération volontaire » ; de l'examen « de l'effort intentionnel à la première expansion extérieure de l'action » ; de l'examen « de l'action individuelle à l'action sociale » et enfin de l'examen « de l'action sociale à l'action superstitieuse »)[447]. Bref, une telle élaboration qui met en relief la « coaction des hommes liés par la convergence de leurs intérêts allant de « l'action sociale à l'action superstitieuse à travers les formes principales de la vie commune, « travail, famille, humanité », jusqu'aux formes étagées de la vie naturelle qui, comme une ultime vague, s'échoue sur le terme de l'action, son achèvement dans l'unique nécessaire[448].

Ce schéma quinaire, on le sait, sera repris et complexifié dans *L'Action* de 1937 en neuf (9) « ondes concentriques »[449] dont la neuvième nous fait déboucher sur la découverte de Dieu. À ce stade, relève J.-F Mattei, Blondel évoque la possibilité de ce qu'il nomme avec audace « une onde exotique et suprême » ; « suprême », parce que l'action ne peut remonter plus haut que la création ; « exotique » parce que Dieu, le « transcendant en soi », en son « initiative divinement prévenante », est la source première, « onde suprême » qui, seule,

---

[445]J. F. MATTEI, « Maurice Blondel et la transcendance de l'action », in M-J. COUTAGNE et P. DE COINTET (eds), *Maurice Blondel. Dignité du politique et philosophie de l'action*, Paris, Editions du Carmel, « Parole et Silence », 2006, p. 66.

[446]Notons au passage que dans la reprise de l'action qu'il fait en 1937, Blondel fera usage, non plus de parties, mais « d'ondes concentriques ». Ces ondes seront au nombre de 9.

[447]M. BLONDEL, *L'Action*, 1893, Paris, PUF, 1950, p.43- 322. Cette partie centrale est de loin la plus grande et la plus dense des articulations préparatoires à l'examen philosophique de l'interrogation sur Dieu, par le biais des preuves de son existence.

[448]J.-F. MATTEI, *art.cit*., p. 69.

[449]M. BLONDEL, *L'Action*, t. II. *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, Alcan, 1937.Voir spécialement le chapitre V intitulé « Déploiement de l'action humaine en ondes concentriques » (p.175-367), auquel s'ajoute le chapitre VI qui approfondit l'examen de la 9e onde en tant qu'elle est « exotique et suprême » (p. 372-403).

explique, l'étrangeté du mascaret spirituel. L'onde ultérieure et supérieure à toutes les ondes immanentes de l'action est éternellement hors de notre portée, dans l'exotisme de la création […]. La transcendance peut s'éprouver en chacun de nos actes ; le transcendant demeure toujours au-delà, au sens propre du terme, métaphysique[450].

Selon ce plan, Blondel développe l'architectonique du phénomène de l'action, dans l'ordre naturel (et même historique) selon ces cinq étapes dont les seuils s'élèvent progressivement. Ainsi, dans *L'Action* de 1893, *les trois premières* parties semblent en quelque sorte situer l'homme (ou le sujet) dans sa sphère d'expression, c'est-à-dire le monde. *La quatrième* partie intitulée, « l'être nécessaire de l'action » est en réalité celle qui dévoile la présence de Dieu et l'influence de cette découverte sur mon action. *La cinquième*, enfin, recèle deux chapitres relatifs à la révélation et à la pratique religieuse par l'examen des dogmes catholiques d'une part, et d'autre part à l'affirmation ontologique et à l'option religieuse. Cette structuration définit non seulement l'intention philosophique de l'auteur, mais aussi et surtout permet à Blondel de réaliser, suivant une formule paradigmatique de C. Bruaire, une sorte de « provocation chrétienne »[451] de la raison à admettre cette liaison entre christianisme révélé et les traditions rationalistes qui ont présidé à la formation et à la formulation de la raison occidentale. Comme on peut le constater, ce plan révèle un itinéraire qui doit irrémédiablement conduire le lecteur à Dieu et à l'option qu'on est appelé à opérer. De sorte que, avertit Blondel, « ce dernier anneau ne dépend de tous les autres que pour les faire tous dépendre de lui [452] ».

Nous allons essayer de les revisiter, sans nulle prétention d'être exhaustif[453], mais avec le ferme souci et la meilleure intention d'être le plus proche des articulations énoncées par l'auteur.

---

[450]*Ibidem*., p. 69-70.

[451]Cf. C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

[452]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 464.

[453]On se reportera aisément à la bonne exégèse établie entre autres par : R. SAINT-JEAN, *Genèse de L'Action. Blondel, 1882-1893*, Paris, Descléé De Brouwer, 1965, p. 28-37 ; R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel. Relecture pour un centenaire*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 29-51 ; M. LECLERC, *La destinée humaine. Pour un discernement philosophique*, Namur, Culture et vérité, 1993.

La première partie, intitulée : *Y a-t-il un problème de l'action ?* aborde la question de la destinée humaine en partant de la présupposition arguant l'absence du problème. Elle établit cependant que la question se pose nécessairement. Après avoir dégagé au mieux le problème impliqué dans l'agir humain, il montre par la suite que la solution négative est impossible. On ne saurait sous-estimer ici une influence pascalienne. De fait, l'esthète, par exemple, est pour Blondel ce que le libertin est pour Pascal : un incroyant affranchi des dogmes et, partiellement au moins des règles morales. Le plan relatif au libertin que Pascal développe dans ses *Pensées*[454] ressemble fort bien à l'analyse de l'esthète et du dilettante chez Blondel. En effet, observe C. Troisfontaines, ces deux mouvements contradictoires avaient déjà été discernés par Pascal dans son analyse du *divertissement* :

> Ils sont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles ; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non dans le tumulte ; et de ces deux instincts contraires, il se forme un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation, et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera, si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par la porte au repos[455].

Dans cette étape, faisant usage de la méthode indirecte, Blondel affronte successivement le dilettantisme et l'esthétisme auxquels il dévoile le caractère contradictoire de leur raisonnement. Car, parler de jouir sans rien vouloir, c'est en réalité se vouloir soi-même. Précautionneusement la démarche de Blondel progresse, pas à pas, *per gradus debitos*, à moindre frais, *minimo sumptu*, en essayant d'abord la solution la moins onéreuse. Pour ce faire, Blondel explore les voies, alors toutes les possibilités qui se présentent, acceptant du même coup de se heurter à toutes les impossibilités pour pouvoir dégager la seule alternative qu'il ne faudra jamais considérer comme possible mais réellement nécessaire. R. Virgoulay rappelle à juste titre que « la démarche de *L'Action* ne commence pas par présupposer ce qui sera sa conclusion. Tout au contraire : elle part de ce qui lui est opposé. Si postulat il y a — et Blondel ne cache pas son intention et sa conviction — il ne doit pas entrer dans le

[454]Cf. B. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'intégrale », 1980.

[455]Cl. TROISFONTAINES, *Commentaire polycopié de L'Action* (inédit), p. 21, cité par M. LECLERC, *op. cit.*, p.114.

parcours philosophique, dans la science de la pratique, tant qu'il n'a pas subi l'épreuve de la négation[456] ».

La seconde partie porte comme titre « *La solution du problème de l'action est-elle négative ?* ». Du fait de la démonstration énoncée précédemment, Blondel en arrive à examiner et à réfuter la possibilité d'une réponse négative dans la mesure où le problème de la destinée ne peut être éludé. L'attitude du pessimiste et du nihiliste est ici remise en cause. Pour Blondel, on ne peut concevoir ni vouloir le néant absolu. On ne le conçoit qu'en affirmant autre chose. On n'affirme jamais le néant que par le besoin d'une réalité plus haute que celle qui est niée ou récusée. Ainsi, il apparaît clairement que la réalité de la volonté du néant procède d'un amour absolu de l'être, déçu par l'insuffisance du phénomène, et en même temps, elle s'attache au phénomène comme au seul être solide et réel. En conséquence, il devient impossible de vouloir le néant. C'est en ce sens que Blondel souligne : « On a beau aiguillonner la pensée et le désir : du *vouloir-être*, du *vouloir n'être pas*, du *vouloir ne pas vouloir*, il subsiste toujours ce terme commun, *vouloir* qui domine de son inévitable présence toutes les formes de l'existence ou de l'anéantissement, et dispose souverainement des contraires[457] ». Dès lors, l'homme est obligé de chercher une solution positive à son problème. Car si la voie du néant est fermée, il ne lui reste plus qu'une alternative à explorer, celle de reconnaitre qu'*il y a quelque chose*[458]. Ainsi, comme l'a démontré H. Duméry, dans la perspective de la thèse et de la question posée dès le départ par Blondel, les deux premières parties doivent être comprises « comme une preuve ontologique de l'agir [459] ». D'autant plus que « l'action, comme volonté de quelque chose, comme dynamisme subjectif impliquant

[456]R. VIRGOULAY, « Originalité et actualité de la philosophie de l'action », in *Bulletin de L'Institut Catholique de Paris*, Oct-Déc, 117, (1994), p. 77.

[457]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 37.

[458]Il est intéressant de reprendre la note explicative que Blondel évoque dans la présentation de ce *quelque chose*. En effet, écrit-il : « Il importe de prévenir toute méprise. Ce n'est pas la volonté qui fait être ce qui est ; loin de là, par cela qu'elle veut elle implique quelque chose qu'elle ne fait pas ; elle veut être ce qu'elle n'est pas encore. Il ne s'agit donc de considérer ce quelque chose ni comme extérieur, ni comme intérieur ou réductible à la représentation que nous en avons. Il s'agit d'analyser le contenu de l'action voulue afin d'y voir enveloppée toute la diversité des objets qui paraissent être ses fins étrangères, mais qui ne sont en réalité que des moyens pour combler l'intervalle de ce que nous sommes à ce que nous voulons être » M. BLONDEL, *L'Action*, p. 43, note 1.

[459]H. DUMERY, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Seuil, 1963, p. 200.

un contenu objectif, est irrécusable [460] ». Par conséquent, « c'est dans l'œuvre même de la volonté que devront se révéler la loi et la fin du vouloir[461] ». Enfin, à la suite de Schopenhauer[462], Blondel souligne que c'est la philosophie critique elle-même qui oriente vers un pessimisme métaphysique. C'est que, note P. De Cointet : « En effet, les distorsions énoncées par la critique kantienne (entre raison théorique et raison pratique, phénomène et noumène, corps et liberté, exécution et intention, sensibilité et moralité, ainsi que science, morale et métaphysique) laissent l'homme dans un monde sans sagesse et sans unité[463] ».

Par ailleurs, le développement et l'exploration approfondie de tout ce qui a présidé à l'affirmation de ce *quelque chose* se retrouvent dans *la troisième et la quatrième partie* de *L'Action* de 1893.

Tout d'abord, relevons que *la troisième partie* s'articule autour de l'étude que Blondel nomme « *Le phénomène de l'action* » qui, du reste, est la plus longue et la plus dense. Cette densité s'explique par le fait que notre auteur examine ici un point crucial : la position critique de la liberté par rapport au vouloir. Cette liberté dont le sujet prend conscience laisse découvrir, paradoxalement, que rien de ce qui est voulu n'égale jamais la puissance même du vouloir, car un hiatus persiste toujours. Autrement dit, dans l'expansion de l'action, l'homme cherche vainement à articuler la nécessité du vouloir et la logique de la liberté. Ce qui le condamne inexorablement à une alternative, à une option. Voilà pourquoi, dans cette partie, les points abordés sont symptomatiquement divisés en cinq étapes, rappelant certainement le lecteur à ne pas perdre de vue le plan quinaire de l'œuvre. On peut reprendre à nos frais le précieux résumé qu'établit C. Théobald à ce propos : « En s'appuyant sur la présence immédiate de ce « quelque chose » dans la sensibilité humaine paradoxalement médiatisée par toutes sortes de représentations : *les trois premières étapes* de l'itinéraire introduisent les différentes figures des sciences, remontent à leurs

---

[460] *Ibidem.*

[461] M. BLONDEL, *L'Action*, p.100.

[462] Pour approfondissement, voir : Cl. TROISFONTAINES, « La critique de Schopenhauer dans *L'Action* », in *Revue philosophique de Louvain*, t .91, nov.(1993), p. 603-619.

[463] P. DE COINTET, *Maurice Blondel. Un réalisme spirituel*, Toulouse, Editions du Carmel, « Parole et Silence », 2000, p. 25.

conditions de possibilité dans l'action, la conscience et la liberté humaine pour redescendre à nouveau dans le champ de la sensibilité corporelle où l'action constitue la vie individuelle. *La quatrième et la cinquième étape* conduisent l'exploration des phénomènes, par la coopération sociale, la constitution de la famille et l'extension de l'action à la nation et à l'humanité, jusqu'aux limites de l'universel qui se déterminent dans le phénomène moral et métaphysique, avant d'être dépassées dans l'action superstitieuse, à savoir les cultes et les religions[464] ». On l'aura compris, dans cette troisième partie, Blondel applique la logique de l'action. Aussi, écrit-il : « c'est le rôle de la logique de l'action de déterminer la chaine des nécessités qui composent le drame de la vie et le mène forcément au dénouement [465] ».

Approfondissons tout de même la portée de cette chaîne de nécessités. Blondel a déployé une revisitation des sphères d'expression de l'activité humaine. La plus importante instance rencontrée est la science. Mais peut-on se borner à la seule science ? Celle-ci résout-elle toutes les préoccupations humaines ? évidemment non. Car l'homme en tant que sujet aspire à autre chose. Il est en perpétuelle « sortie » de lui-même, de sorte que cela requiert une activité unifiante du sujet, une liberté. Cette liberté s'affrontant au monde, se découvre comme individualité, comme sujet singulier. Mais son état de sujet singulier ne peut lui permettre de se suffire à lui-même. Dans sa liberté, l'homme est comme propulsé à désirer un autre lui-même à travers les figures sociales de la famille, puis la patrie et finalement l'humanité. Cependant, cette intention de se réaliser librement rencontre des obstacles et l'acte libre semble alors limité. L'acte libre rencontre des obstacles, mais de ces obstacles, il tire une substance dont il se nourrit. Cet enchainement de nécessités exige que l'action se meut sous la mouvance ou la manifestation d'une volonté sous le cadre d'un binôme que Blondel a savamment qualifié de volonté voulue et/ou volonté voulante.

---

[464]C. THEOBALD, « La christologie transcendantale dans *L'Action* (1893) de Maurice Blondel, in *Recherches de Science Religieuse*, 81/3, (1993), p. 425. Voir aussi, H. BOUILLARD, « Philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel », in *Le centenaire de Maurice Blondel. 1861-1961 en sa Faculté des Lettres d'Aix-Marseille*, Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-En-Provence, Nouvelle série 35, Gap, Editions Orphys, 1963, p. 63-81.

[465]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 473.

De fait, en agissant, c'est non seulement la volonté déclarée qui triomphe en ce qu'elle a voulu, c'est encore la volonté qui triomphe en ce qu'elle n'a pas voulu et qui extrait des résistances mêmes, l'obscur désir qui conspirait avec elle. Or ces désirs marqués par une infinitude absolue ne peuvent donner à l'homme le surcroit du sens voulu. La liberté est contredite, la recherche n'est plus éclairée. L'homme veut absolument combler ce vide. D'où l'émergence de confusions entre l'idéal projeté et la réalité telle qu'elle se présente à l'homme. C'est que pour achever son action, l'homme cherche dans les phénomènes quelque chose de plus que ce qu'ils sont. De là nait la superstition. Celle-ci se présente avant tout comme une tentative susceptible de combler la finitude humaine. Or, la manière de vouloir combler cette finitude débouche sur une attitude qui consiste à considérer ou à élever l'objet de culte à l'absolu et non l'absolu lui-même. Il le définit comme *phénomène de la superstition* : *Aliquid superest ; « la superstition*, c'est-à-dire la manifestation nécessaire d'un besoin sous quelque forme qu'il cherche à se contenter, l'emploi d'un reliquat de l'activité humaine, hors du réel [466] ». L'action superstitieuse consiste donc à prendre pour absolu un objet dont la finitude même marque mieux qu'il est une créature de l'homme, puisque c'est l'homme qui le valorise en fixant sur lui son aspiration infinie, constate R. Virgoulay[467]. Néanmoins, pour Blondel la superstition constitue tout de même un stade qui n'enferme pas l'homme en lui-même. Ce besoin d'absolu qui marque sa finitude le propulse à vouloir toujours plus que ce phénomène. Et donc ce phénomène ouvre tout de même à l'action religieuse dont l'enjeu sera plus clairement établi et développé dans la quatrième partie.

Ainsi par une approche comparative avec le vœu intérieur d'un saint Augustin, J. Moreau a pu découvrir que « les analyses de Blondel nous conduisent donc à reconnaître la présence de l'absolu au cœur de notre pensée et à la source de notre action[468] ». Il ajoute, en se référant à Blondel lui-même : « Il y a au fond de ma conscience un moi qui n'est plus moi[469] » ; au plus profond de l'intériorité se

[466]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 304.

[467]R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel, 1893. Relecture pour un centenaire*, Paris, Beauchesne, 1992, p.105.

[468]J. MOREAU, « Blondel et la liberté », in *Le centenaire de Maurice Blondel.1861-1961 en sa Faculté des Lettres d'Aix-Marseille, op. cit*, p. 95.

[469]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 348 cité par J. MOREAU, *art.cit.*,p. 95.

découvre la transcendance. Dieu est, selon le mot de saint Augustin, *interior intimo meo et superior summo meo*[470] ». Voilà pourquoi, selon Blondel cette analyse de l'action volontaire doit nous conduire à reconnaître la transcendance de l'Absolu.

Ainsi, puisque l'homme ne peut trouver dans l'ordre entier des phénomènes de quoi satisfaire réellement son aspiration infinie, « puisque le minimum de ce qu'il a pu vouloir, c'est cet ordre entier de phénomènes[471]…». Puisque le *quelque chose* voulu, souhaité ou convoité déborde les phénomènes, tout en les comprenant, « ce *quelque chose* dans lequel il découvre simplement, non une raison de ne pas vouloir, mais une raison impérieuse de vouloir davantage[472] », il faut alors explorer une autre voie : « Dans tout ce qui a été voulu et fait jusqu'ici, ce qui veut et agit demeure toujours supérieur à ce qui est voulu et fait », déplore Blondel[473]. La seule chose ou à vouloir est celle de l'être nécessaire de l'action. Nécessaire en tant qu'elle est radicalement celle qui doit nous disposer à affirmer Dieu.

C'est pourquoi, à partir de l'insuffisance de l'ordre naturel, la quatrième partie, « *L'être nécessaire de l'action* » constitue une réflexion et comme un bilan du parcours accompli dans la troisième (dès lors qu'après l'idole plus aucun phénomène n'est à découvrir). Au début, Blondel recueille tout ce qu'il vient de développer dans la partie précédente et repose le problème de l'action, mais à partir de l'homme s'interrogeant sur lui-même. Alors que la volonté s'est trouvée contredite et vaincue, elle continue à s'affirmer et à se maintenir, car devant l'échec inévitable, refuser de vouloir c'est encore vouloir, exercer le vouloir, et même poser le vouloir comme supérieur à tous les autres[474]. En effet, l'homme prétend se suffire, mais il ne le peut pas. En plus, dans ce qu'il veut, l'homme rencontre partout la suffisance et la souffrance ; dans ce qu'il entreprend se glissent toujours des faiblesses et des fautes dont il ne peut réparer les suites ; finalement, la mort vient comme consacrer tous ses

---

[470]AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, 11 cité par J. MOREAU, *art.cit.*, p. 95.

[471]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 323.

[472]*Ibidem.*

[473]*Ibid.*

[474]Cf. P. FAVRAUX, « Les preuves de Dieu. De *L'Action* à la *Trilogie* », in E.TOURPE (dir.), *Penser l'être de l'action. La métaphysique du « Dernier » Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, p.186-206.

efforts[475]. Dans cette logique, cette quatrième partie établit que la vie ou la mort de l'action dépendent de l'option suprême. Une option qui est comme la résultante de deux choses : le conflit et l'alternative. « Du conflit, en effet, qui traverse toute conscience, naît inévitablement une alternative suprême, et cette alternative, il faudra la résoudre », écrit M. Blondel[476]. L'articulation philosophique de cette option suprême pose, relève en substance C. Théobald, « dans un acte de concentration métaphysique extrême, les termes du problème de la destinée humaine. Si la *voie du néant* est fermée et si l'homme ne peut ni se restreindre à ce *quelque chose* qu'il vient d'explorer ni le dépasser de ses propres forces, alors l'inévitable transcendance de l'action, explicitée par l'idée de Dieu (dont le nom est ici prononcé[477]), se transforme en alternative : ou exclure de nous toute autre volonté que la nôtre (mais c'est la mort de l'action), ou se livrer, à l'être que nous ne sommes pas comme à l'unique salutaire (et c'est la vie de l'action)[478].

D'abord, le conflit surgit au sein du sujet, car sa volonté lui apparaît d'emblée « contredite et vaincue ». M. Nebel analyse cette situation en ce sens : « Il existe dans l'action une dualité : antérieurement à la « *volonté voulue* » du sujet (ce qu'il veut de manière explicite et consciente), existe toujours et déjà une « *volonté agissante* » mais voulue. Avant de vouloir quelque chose, le sujet se découvre en lui-même une « *volonté voulante* » à la source de son vouloir (…). *Le fait de vouloir n'est pas choisi*. Cette volonté voulante s'impose nécessairement et antérieurement à tout vouloir particulier conscient. Aussi son origine échappe-t-elle au *cogito* et s'impose à l'action comme une pré-condition à tout agir[479] ». C'est que dans tout ce qui constitue notre vouloir humain subsiste toujours quelque chose que nous ne voulons pas et qui est en nous le principe du vouloir. Donc il y a dans l'homme quelque chose qui dépasse tout le champ de l'activité humaine. De là, l'homme

[475]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 324-332.

[476]*Ibid*., p. 337.

[477]Etant entendu que la dialectique de l'action, *via* les aspirations de la volonté voulue et de la volonté voulante, aboutit à l'affirmation et à la reconnaissance de l'Unique nécessaire, Blondel peut alors le décliner ou le nommer : « Au terme, vite atteint de ce qui est fini, dès la première réflexion, nous voici donc en présence de ce que le phénomène et le néant recèlent et manifestent également, en face de qui l'on ne peut jamais parler de mémoire comme d'un étranger ou d'un absent, devant celui qu'en toutes langues et en toutes les consciences il y a une parole et un sentiment pour reconnaître, Dieu ». M. BLONDEL, *L'Action*, p.350.

[478]C. THEOBALD, *art.cit.*, p. 424-425.

[479]M. NEBEL, « Action de Dieu, action de l'homme », in *Transversalités*, 128, 4, (2013), p. 154 .

découvre sa finitude, ses limites. Bref, l'homme réalise évidemment qu'il ne s'appartient pas au-delà de tous les efforts apparents par lesquels se justifient ses actes : « il veut, mais il n'a pas voulu vouloir »[480]. Cette dépendance à ce vouloir qui est plus que lui-même pousse l'homme à reconnaître qu'il y a en lui une aspiration qui l'entraine plus loin. Qui le pousse en avant. Il ne peut pas ne pas se vouloir, mais il faut qu'il arrive à « vouloir vouloir », autrement dit, qu'il coïncide avec lui-même. Blondel conclut cette nécessité en ces termes : « En me heurtant à la suprême nécessité de la volonté, j'ai donc à déterminer ce que je veux, afin que je puisse, en toute plénitude, *vouloir vouloir* [481] ». Cependant, de moi à moi, il y a un abîme que rien n'a pu combler. Impossibilité de s'arrêter, impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul. Il faut alors faire appel à une médiation. C'est que « Pour Blondel, en me voulant, je veux plus que moi-même, car ce qui en moi « veut » dépasse tout ce que je peux. Quelle est alors la solution à ce conflit ? Quel est le sens vrai de cette ambition nécessaire ? La solution de la dramatique humaine surgit dans ce que le philosophe — chrétien — qu'est Blondel nomme « l'Unique nécessaire »[482].

À ce stade du raisonnement, mieux, de la dialectique au cœur de l'action, surgit alors, de façon prégnante, une alternative qui doit se résoudre en une option, car « l'homme, par lui seul, ne peut être ce qu'il est déjà malgré lui, ce qu'il prétend devenir volontairement. Oui ou non, voudra-t-il se résoudre à vivre, jusqu'à en mourir si l'on peut ainsi parler, en consentant à être supplanté par Dieu ? Ou 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[483] ? ». De la sorte, l'homme est comme condamné, car sa vie n'a pas de sens sans une certaine coopération avec Dieu. Blondel considère vigoureusement cette thématique de la coopération avec Dieu comme nécessaire et exigeante, parce que proprement liée à la destinée humaine. Il y a de la sorte, suivant le mot de J.

---

[480]M. BLONDEL, *L'Action*, p.336.Voir surtout la pertinente analyse de cette volonté que J.-L. Marion y a consacré. J.-L. MARION, « La conversion de la volonté dans L'Action », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*,1, n.177 (1987), p. 33-46.

[481]*Ibid*., p. 338.

[482]M. NEBEL, *art. cit*., p. 155.

[483]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 354-355.

Leclercq, une irrémédiable auto-position de l'homme face à la possible coopération avec Dieu[484].

Approfondissons un peu le nœud de ce raisonnement. Au début de la quatrième partie, Blondel a fait usage d'un néologisme qui permet d'éclairer la logique de la volonté au cœur de ce développement : *l'antibolie*[485]. Qu'est-ce à dire ? Le déploiement de l'action, à travers les deux mouvements du vouloir est arrivé à une impasse. Cette analyse du dynamisme de la conscience humaine est conduite par Blondel selon une logique et une finesse avec pour horizon de dégager l'origine et le terme. D'une part, la volonté semble contredite et vaincue, car l'homme veut se suffire, mais il ne le peut pas par ses propres forces. Mais d'autre part, à travers les apparents échecs, et assurément stimulés et soutenus par eux, la volonté poursuit sa quête d'absolu. Autrement dit, il y a d'un côté ce sentiment invincible d'impuissance de l'homme à se suffire à lui-même, et de l'autre, ce besoin incoercible de sa volonté qui tend à se dépasser elle-même. Ainsi l'homme se trouve partagé entre l'impossibilité de se contenter de ce qu'il a voulu et l'impossibilité de pouvoir réaliser seul ce qu'il veut être. De plus, l'homme veut, il agit, mais il n'a pas voulu vouloir. Dans ce qu'il veut, l'homme rencontre partout des obstacles comme la souffrance, la maladie et même la mort. Tout ce qu'il entreprend est comme intrinsèquement marqué par d'incurables faiblesses que la mort vient consacrer. Cependant, cet avortement apparent de l'action manifeste bien l'indestructibilité de l'action volontaire. Il ne se présente plus à l'homme qu'un choix, un idéal qui est susceptible de le sortir du dilemme. Car si l'homme ne peut ni s'arrêter, ni reculer, ni avancer seul, il doit alors reconnaître la présence en lui de l'Unique nécessaire, qui meut sa volonté du dedans et lui communique quelque chose de sa transcendance sous la forme d'une inquiétude congénitale. Bref, ce conflit qui le divise fait nécessairement jaillir en l'homme l'affirmation qu'il y a dans sa conscience une autre action que la sienne. C'est l'affirmation même de Dieu, appelé ici « Unique nécessaire », dont toute conscience humaine confesse en elle la présence. Blondel le résume ainsi :

---

[484]J. LECLERCQ, *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, Lessius, 2001, p. 221.

[485]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 323. La note1 donne de précieuses informations sur le sens que Blondel confère à ce néologisme.

> Ce que j'ai volontairement posé ne peut donc ni supprimer ni se maintenir : c'est ce conflit qui explique la présence forcée dans la conscience d'une affirmation nouvelle ; et c'est la réalité de cette présence nécessaire qui rend possible en nous la conscience de ce conflit même. Il y a un « unique nécessaire ». Tout le mouvement du déterminisme nous porte à ce terme : car c'est de lui que part ce déterminisme même, dont le sens est de nous ramener à lui[486].

À cette évidence que c'est le conflit interne qui fait naître en l'homme l'idée ou la perception de l'Unique nécessaire, Blondel peut alors s'employer à examiner les preuves classiques de l'existence de Dieu. Inversant délibérément l'ordre classique établi par Kant, mais demeurant tributaire de cette classification kantienne[487], Blondel retient trois preuves à savoir : l'argument cosmologique, c'est-à-dire celui qui évalue en quelque sorte tout ce qui a été voulu et dont la volonté a éprouvé l'insuffisance ; puis l'argument téléologique, c'est-à-dire de l'acte même de la volonté qui se réfléchit ; enfin la preuve ontologique où sera perçue l'équation de la pensée et de l'action dans l'être. Ainsi, note J. C. Dhotel : « De même, en effet, que Kant avait décelé en chacune des deux premières un usage illicite de la troisième avant de soumettre celle-ci à sa critique, de même Blondel fait aboutir chacune à la suivante et les deux premières à la troisième de telle sorte qu'aucune d'elles, prise isolément, n'est probante, quelles ne sont pas trois voies qu'on pourrait prendre indifféremment pour arriver au même but, mais une seule, semblable à une avenue qui changerait de nom en traversant des localités différentes[488] ». Néanmoins, il faut sans doute relever que Blondel ne considère pas lesdites preuves de l'existence de Dieu avant tout dans la perspective d'une construction logique de l'entendement, mais il s'efforce d'y reconnaître une présence. Puisque cette présence s'exprime nécessairement à la conscience, il s'agit simplement de l'y saisir. Car « c'est une inconnue à découvrir, mais plutôt par un complément d'inventaire que par un progrès d'invention, plutôt en vue d'un enrichissement de la vie active que par une stérile satisfaction de l'esprit. Le problème est de savoir, non si cet « unique nécessaire » est le terme abstrait d'un raisonnement, mais s'il pourra, lui aussi, rentrer comme une

---

[486] *Ibid*., p. 339.

[487] E. KANT, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, trad. F. ALQUIE, Paris, PUF, p.425. L'ordre kantien de classification des preuves de l'existence de Dieu étant : preuve ontologique, preuve cosmologique, preuve physico-théologique.

[488] J.-C. DHOTHEL, « Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans *L'Action* de 1893 », In *Archives de philosophie*, 26/1, (1963), p. 9-10.

vivante vérité dans le développement de l'action voulue[489] ». Le développement des preuves classiques de l'existence de Dieu s'inscrit alors dans la ligne de l'expansion réelle de la volonté ; du mouvement total de la vie. Blondel tire simplement les conséquences de notre conscience de la contingence, de la finitude et de la présence en nous de l'idée de Dieu. Comme il le confirme dans le neuvième degré de *La Pensée* :

> elles [Les preuves de Dieu] ont pour rôle de préparer, de susciter une option décisive entre des voies où l'intervention de la pensée la plus éclairée et de la liberté la plus responsable ont à s'employer dans leur intégralité. Ce n'est donc pas un caprice qui surviendrait pour majorer la démonstration de Dieu ; c'est un emploi normal et total de nos puissances spirituelles qui confère aux preuves partielles et déjà valables leur validité pleine et définitive[490].

Cette idée de Dieu nous impose de réaliser la perfection dans notre vie. Née du mouvement même de l'action, cette idée de Dieu doit donc en réaliser l'accomplissement par cette affirmation : « Nous ne pouvons pas connaître Dieu sans vouloir le devenir en quelque sorte[491] ». En conséquence, en plus de ce qu'on pourrait appeler l'argument de l'Unique nécessaire, Blondel retiendra les trois preuves classiques de l'existence de Dieu selon la consécration kantienne à savoir l'argument cosmologique, l'argument téléologique et l'argument ontologique. (Nous y reviendrons dans la section suivante).

Par ailleurs, puisque l'homme est marqué par cette limite, par cette infinitude, la conclusion de cette quatrième partie va consister à examiner la notion du surnaturel. En effet, Blondel a démontré dans le déploiement de la logique de l'action que l'action de l'homme passe par l'homme et tout l'effet de sa raison, c'est de voir qu'il ne peut, qu'il ne doit s'y tenir. Examiner toute la portée sémantique et philosophique[492] de la notion de surnaturel serait une gageure. On sait le remous et le

---

[489]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 340.

[490]M. BLONDEL, *La Pensée*, t.I., p.179.

[491]*Ibidem*., p.354.

[492]Outre les écrits théologiques de H.de Lubac, (H. DE LUBAC, *Surnaturel, étude historique*, coll. « Théologie », 8, Paris, Aubier, 1946. *Idem*., « Le mystère du surnaturel », in *Recherches de science religieuse* (RSR), 36 (1949) ; *Idem*., *Le mystère du surnaturel*, coll. « Théologie », 64, Paris, Aubier, 1965. *Id*., *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, « Communio », Paris, Fayard, 1980. On tirerait profit des analyses de H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, p.71-273.

tollé qu'il a provoqué autant dans les milieux universitaires qu'au niveau des commentateurs[493] de Blondel.

Enfin, dans *la cinquième* et dernière partie de *L'Action* de 1893, Blondel envisage les conditions historiques de réalisation et d'achèvement de l'action. Empruntons à H. Duméry la démarche que Blondel a mise en relief ici. L'analyse régressive s'est renversée en « vue synthétique ». Il n'est pas question d'être au cours de la régression, du moins d'être réel. Même « l'être nécessaire » de la quatrième partie rentre dans la série des conditions phénoménales ; même la preuve de Dieu n'établit qu'une conception inévitable du Transcendant sans « en conclure l'être de Dieu » ; même la nécessité du surnaturel ne traduit qu'un « besoin naturel de la volonté », sans qu'on recherche « si cette suprême exigence est satisfaite » ; même enfin l'idée d'une réalité subsistante ne répond qu'à une genèse nécessaire des représentations. Se faisant plus explicite, notre auteur poursuit : « Transposée en termes théistes, la question s'énonce ainsi : tout le phénomène se suspend à l'idée d'être, et celle-ci se rattache à l'idée d'un Absolu existant, mais non à l'existence d'un Absolu. Pour passer à l'être réel, à l'Absolu vivant, il faut agir. Mais l'agir reprend à son compte les conditions imposées par la science, sans que la science n'aille au-delà des phénomènes[494] ». Précisons tout de même la portée de cette démarche.

Fondamentalement, la cinquième partie de la thèse fait apparaitre la notion spécifiquement chrétienne de surnaturel, troisième étape dans la genèse de ce surnaturel dans le mouvement de l'œuvre. H. Bouillard note, au passage, que « La genèse de l'idée du surnaturel s'effectue là en trois étapes, qui correspondent respectivement à la troisième, à la quatrième et à la cinquième partie du livre. On voit s'établir successivement l'insuffisance de l'ordre naturel, puis la nécessité absolue de s'ouvrir à l'action divine, quelle qu'elle soit, enfin la nécessité de prendre

[493]Quoique actuellement dépassée, la querelle Duméry-Bouillard demeure symptomatique d'une interprétation de la philosophie de Blondel en ce qui concerne bien entendu la notion, à tout le moins flottante, de surnaturel. Débat qui, paradoxalement, a enrichi la compréhension, la pénétration et l'approche de la pensée blondélienne. Notre propos n'envisage donc pas une reprise ici des termes de ce débat, désormais clos et dépassé, mais ayant fourni tout de même d'appréciables et judicieuses informations sur le langage philosophique chez Maurice Blondel.

[494]H. DUMERY, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Seuil, 1963, p.197.

au sérieux l'idée de surnaturel défini par le christianisme[495] ». Remarquons que l'ordre surnaturel dont il veut montrer la nécessité, c'est celui du dehors, c'est-à-dire la relecture des pratiques religieuses telles qu'on les relève dans le christianisme à travers la notion des *dogmes*. Par là, en réalité, s'opère un changement de perspective, puisque Blondel se questionnera ici pour savoir si le christianisme historique, avec ses dogmes et ses préceptes ne serait pas la détermination du rapport de l'homme à l'absolu. Ainsi, le premier chapitre de cette cinquième partie se penchera sur la genèse de l'idée de la révélation et de l'idée de la foi. Le second chapitre entend démontrer ou justifier philosophiquement la nécessité de la pratique religieuse. Il clôt la genèse de l'idée du surnaturel. Enfin, le dernier chapitre ajouté après la soutenance introduit l'idée du Verbe incarné comme indispensable et incontournable pour soutenir la solidité ontologique de l'univers. À partir d'un lien entre la conception grecque et la conception biblique de l'être et de la vérité, Blondel peut alors laisser le lecteur à une option fondamentale et imposer à la philosophie l'impérieuse mission d'achever ce que la théologie a laissé en ouverture : « C'est »[496].

Il résulte de cette brève analyse que par l'introduction de la notion d'action au centre de sa philosophie, et plus encore par le fait que ses recherches débouchent par l'appel de la philosophie à prendre en compte l'ouverture au surnaturel chrétien, Blondel s'est nécessairement amené à ne rien laisser en dehors de son investigation de la destinée humaine. Aussi sa recherche a-t-elle été de recouvrer le point commun de la science, de la morale, de la logique, de la métaphysique et même de la religion. Mais cette vaste entreprise intellectuelle n'a pas été du goût de tous ceux à qui elle était destinée. Maurice Blondel fera face à plusieurs controverses qu'il sera conduit, par la suite, à se justifier. De fait, en faisant déboucher ses travaux sur le problème du surnaturel, Blondel était conscient qu'il s'engageait dans une voie délicate et qu'il ne manquerait pas d'être assailli par de nombreuses objections. C'est dans ce sens que se situent les objections auxquelles Blondel fut exposé dès la soutenance. Les réactions furent très vives tant du côté de l'Université et des philosophes que du côté

[495]H. BOULILLARD, *Op.cit.*, p. 82.

[496]Commentaire largement inspiré de H. BOUILLARD, *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi.* Une présentation de la pensée de H. Bouillard par B. LUCHESI, s.j., Paris, P. Téqui, 2001, p. 492-494.

des théologiens catholiques dominés par le mouvement thomiste. Les premiers estimaient que la pensée blondélienne dérogeait aux lois du discours rationnel en ce sens qu'elle tendait à ruiner et à mettre en péril l'autonomie de la raison et l'immanence de la démarche philosophique. Du coté des théologiens, on objectait à Blondel de déprécier, par la notion du surnaturel, la dimension de la grâce. Car seule l'expérience de la foi est susceptible de discerner dans le message chrétien le don de Dieu. On notera à ce propos que le but poursuivi par Blondel sera de maintenir le rapport de la philosophie au christianisme, mais sans pour autant compromettre l'identité propre de la philosophie et l'autonomie de la raison. Blondel opère ainsi un dépassement de la raison par la raison, non contre la raison, mais pour la raison. L'action vécue et réfléchie se situe au point de jonction de l'immanence et de la transcendance. L'itinéraire de Blondel aura donc été, en conjuguant l'essor de la raison pratique et celui de la raison spéculative, de découvrir le sens en acte de l'existence, en passant de l'incomplétude douloureuse de l'être fini à l'amour infini de l'Être Absolu[497].

Enfin, il est important de relever que Blondel sera amené par la suite à clarifier ses positions dans ses œuvres, particulièrement dès 1896, par sa fameuse *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*[498]. En effet, si plusieurs théologiens et philosophes ont estimé nécessaire d'entamer une polémique contre les thèses du philosophe d'Aix, c'est qu'ils craignaient que sa pensée ne fût plus généreuse, bien intentionnée que fidèle à la tradition de l'Église à laquelle il appartenait. Cette tradition qui s'était affirmée au cours du Concile Vatican I, tenait que l'existence de Dieu pouvait être connue de façon certaine à la lumière de la seule raison naturelle. Relativiser le rôle de la raison en la ramenant à une dialectique de la vie réelle, c'était pour les contradicteurs de Blondel aller contre cette tradition en ébranlant ce qu'elle affirmait comme point de départ suffisant. À cela s'ajoutait que, si Blondel déclarait l'impuissance de la seule raison naturelle à atteindre l'existence, il n'en affirmait pas moins un désir naturel de l'absolu transcendant, ce qui semblait

[497]Cf. R. VIRGOULAY, *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p. 794.

[498]Lettre parue en 6 publications ou articles dans les *Annales de philosophie chrétienne* (de janvier à mars 1896) dirigées alors par l'abbé Dénis.

impliquer de manière nécessaire le surnaturel. Or, une telle position aurait été contraire au message chrétien qui affirmait la totale gratuité du don de Dieu[499]. C'est le lieu indiqué pour relever que le but poursuivi par Blondel dans *L'Action* de 1893, et il sera à chaque fois reprécisé par la suite, est de montrer que l'homme, à la manière de Camus ou d'un Sartre, est marqué par la finitude. Mais contrairement à l'homme de l'existentialisme, celui de Blondel reconnaît que son insuffisance, son incomplétude lui impose d'affirmer l'existence de Dieu, sa présence en lui et son concours nécessaire. Cette affirmation suscite et doit amener l'homme à une alternative ou une option pour ou contre Dieu.

En somme, ce parcours circulaire du plan de *L'Action* de 1893 nous a permis, par l'évaluation de la logique de l'action et surtout de l'expansion de la volonté de voir ce à quoi aboutit la démarche de Blondel. Il nous a été donné de comprendre que l'examen des preuves de l'existence de Dieu, bien loin d'être le sommet de l'expansion du vouloir, demeure une étape non moins indispensable dont l'issue est bien l'option libre à opérer face à l'Unique nécessaire en tant qu'il est la preuve qui ouvre et couronne l'édifice de l'approche de Dieu. Au demeurant, c'est donc de l'approfondissement de l'examen des preuves classiques de l'existence de Dieu que dépendront la compréhension et l'interprétation de la nouveauté ou de l'originalité apportées par Blondel dans la relecture de celles-ci. Voyons, à présent, leur structuration telle qu'elle se déploie dans *L'Action* de 1893.

5.2. Structure des preuves de l'existence de Dieu dans *L'Action*

5.2.1. État de la question

Dans la tradition métaphysique qui jalonne l'histoire de la philosophie, les preuves classiques de l'existence de Dieu se donnent à lire et à comprendre comme

[499]Ainsi s'inscrivaient les oppositions à la démarche blondélienne telles qu'on peut les retrouver chez : R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 1950 (1915[1]); Idem., « Autour du blondélisme et du bergsonisme », in *Revue thomiste*, mai-juin 1913 ; P. DE TONQUEDEC, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Blondel*, Paris, Beauchesne, 1913.

des opérations intellectuelles susceptibles de montrer qu'une affirmation certaine portant sur le donné (Dieu en l'occurrence) le plus immédiat implique l'affirmation théiste, moins évidente et d'abord contestée. Usant des ressources de la raison, de sa capacité à appréhender les choses, l'homme est donc susceptible d'affirmer ou de nier l'existence de Dieu. Dans cette perspective, les voies (cosmologiques, anthropologiques ou métaphysiques), les preuves (*a priori*, *a posteriori*), les approches (rationnelles ou irrationnelles) et les contre-épreuves transmises par les philosophes d'une époque sont jugées, acceptées ou rejetées, sinon remodelées par leurs successeurs. Les affirmations et les négations, les questionnements et les silences de certaines religions et celles du scandale du mal, éclairent diversement la liberté humaine sur son option nécessaire à l'égard de Dieu. La valeur de chaque preuve est donc relative d'une part au donné initial. Cela implique nécessairement un acte de liberté humaine susceptible soit d'affirmer Dieu soit de le nier. D'autre part au principe dialectique permettant de progresser d'une affirmation à l'autre, l'actualisation de la disposition naturelle à connaître Dieu s'en trouve liée à un libre don de soi de la part de Dieu. C'est à partir de ces limites fondamentales que ces preuves de Dieu sont traditionnellement discutées ou saisies. P. Piret précise et éclaire laborieusement ce double ancrage de la question de Dieu : « D'une part, c'est dans son déploiement historique, dans sa tradition, que la philosophie porte l'affirmation, la « preuve de Dieu ». Cette preuve demeure inachevée tout comme l'histoire humaine, et elle paraîtra insatisfaisante à une intelligence qui se définirait par sa main mise. Mais la preuve est « probante » par son inachèvement, même s'il est vrai que l'affirmation de l'existence de Dieu ne s'accomplit et ne repose que dans Dieu lui-même.

D'autre part, c'est par l'élaboration d'une réflexion personnelle, par la transmission d'une synthèse singulière, que chaque philosophe édifie la tradition dans laquelle il s'inscrit. Si, pour la vie de l'Église, le théologien reçoit la responsabilité de mettre en valeur la tradition commune de la foi chrétienne (le *sensus fidelium*), le philosophe, de son coté, est responsable de sa mise en œuvre de la seule réflexion humaine, y compris, lorsqu'il l'aborde, à l'égard de la tradition chrétienne[500] ».

[500]P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius, 1998, p. 14-15.

Le philosophe d'Aix, Maurice Blondel, semble alors conscient de cette situation métaphysique. On estime, en effet, que depuis *L'Action*, toutes ses œuvres, en leurs minutieuses analyses et vastes perspectives, se ramènent à cette préoccupation consistant à poser correctement la question de Dieu tout en marquant la seule solution satisfaisante, et à poser à partir de là, comme visée ultime d'un réalisme intégral, le problème du surnaturel, non sans indiquer, *a parte hominis*, les conditions de sa réalisation éventuelle. Bien que marqué par sa vie de foi, croyant pratiquant, il demeure pourtant profondément philosophe dans le dialogue qu'il entreprend avec la tradition philosophique en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu. Cette double fidélité à la tradition a même été reconnue par l'Eglise Catholique romaine lorsque le 19 février 1993, le Pape Jean-Paul II écrit à propos de Blondel que : « dans sa pensée et dans sa vie, il sut faire coexister la critique la plus rigoureuse et la recherche philosophique la plus courageuse avec le catholicisme le plus authentique, en puisant aux sources de la tradition dogmatique, patristique et mystique. Cette double fidélité à certaines exigences de la pensée moderne et au Magistère de L'Eglise n'alla pas sans incompréhension ni souffrance, en un temps où l'Église se trouvait face à la crise moderniste, dont Blondel avait été pourtant l'un des premiers à discerner les enjeux et les erreurs[501] ». Un tel éloge traduit une reconnaissance certaine de la démarche blondélienne en général, et particulièrement dans l'approche de Dieu élaborée dès *L'Action*. Voilà pourquoi, si dans *L'Action* de 1893, les auteurs sont rarement nommés ou convoqués nommément, en revanche dans ses ouvrages ultérieurs, notamment la *Trilogie*, des références explicites à Augustin, à Anselme de Cantorbéry, à Thomas d'Aquin sont clairement établies en ce qui concerne précisément l'articulation du lien entre l'action humaine et les preuves de Dieu.

Par ailleurs, ce qui préoccupe Blondel dès le début de ses recherches, c'est à n'en point douter, le problème de la rencontre de la philosophie avec le christianisme. Ce qui autorise évidemment à affirmer nettement que le Dieu visé par Blondel est bien, à la suite de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin ou saint

[501]Lettre de Sa Sainteté Le Pape Jean-Paul II à Mgr Bernard PANAFIEU, Archevêque d'Aix, 19 février 1993 reproduite dans M. J COUTAGNE, *L'Action. Une dialectique du salut*. Colloque du centenaire Aix-en-Provence, Mars 1993, Paris, Beauchesne, 1994, p. 7.

Anselme, le Dieu de la révélation chrétienne « qu'on sache ou non le nommer[502] ». Dans le même sillage de compréhension et d'analyse, l'orientation prise par le philosophe d'Aix se confirme par cette déclaration : « La trinité c'est l'argument ontologique transporté dans l'absolu, là où cette preuve n'est plus une preuve, mais la vérité même et la vie de l'être[503] ».

Dès lors, sans pour autant remonter toute la généalogie liée aux preuves de l'existence de Dieu, il est important de rappeler que depuis Kant, l'histoire de ces preuves consiste à les reconnaître et à les lire dans leur trilogie à savoir : la preuve cosmologique, la preuve physico-théologique, la preuve ontologique. Si les deux premières posent moins de problèmes d'interprétation, en revanche la preuve ontologique est celle qui retient le plus l'attention des théistes et de beaucoup de commentateurs. Par référence à saint Anselme (1033-1109), qui le premier dans la tradition philosophique, en propose un développement, la preuve ontologique se définit comme la démarche qui prétend conclure à l'existence de Dieu à partir du contenu de son concept (nécessairement) présent à l'esprit. La plupart des commentateurs de l'argument ontologique de l'existence de Dieu souligne moins un parallèle qu'une analogie entre Anselme et Blondel. Une généalogie[504] de l'affiliation serait, à tout le moins longue, sinon difficile à établir entre Blondel et ces commentateurs de l'argument ontologique. Cependant, il reste vrai que c'est suivant le modèle kantien que Blondel va relire et renouveler les preuves de l'existence de Dieu.

Dans ce sens, P. Colin estime que : « D'abord cette preuve prend comme point de départ l'expérience humaine intégrale, sans omettre l'angoisse devant un mal irréductible. Ensuite, sa dialectique reprend le mouvement par lequel la vie spirituelle se dépouille progressivement du sensible et même de l'intelligible pour viser un absolu qui transcende l'ordre des existences et l'ordre des essences[505] ». Dans ce sens, Blondel, conscient de ces limites, en viendra à renouveler les preuves de l'existence de Dieu pour les lire, non pas séparément, mais comme unies dans une

[502]M. BLONDEL, *L'Action*, p.354.

[503]Ibidem, p. 349.

[504]Voir par exemple H. BOUILARD, *Blondel et le christianisme*, *op.cit* ., p. 249-255.

[505]P. COLIN, « Le théisme actuel et les preuves classiques de l'existence de Dieu », in *L'Existence de Dieu.* Cahiers de l'Actualité Religieuse, 16, Paris, Casterman, 1961, p. 135.

synthèse univoque. Mais dès le départ, Blondel semble prudent d'abord dans la compréhension et l'interprétation du mot « preuve ». Usant simultanément des mots « preuve » ou « argument », il cherche avant tout à les épurer « faisant surtout valoir que la preuve n'est pas la réalité, il émet une nette réserve quant à la notion de déduction qui relève de l'ontologie, car son problème est de savoir si ce Dieu qui vient est une abstraction conceptuelle ou une vivante vérité dans le développement de l'action voulue » comme le note si bien J. Leclercq[506]. Par conséquent, pour mieux éclairer l'approche originale de ces trois preuves, Blondel convoquera ici un procédé dont la teneur consiste à intérioriser les dits arguments, afin d'écarter l'idée du Dieu comme objet métaphysique. Puis en les articulant les uns aux autres car il faut les renouveler, confirmer et ne pas les isoler, d'autant plus que chaque argument pris isolément conduirait à une forme d'idolâtrie. Déjà, en dépit de sa classification trilogique qui s'ouvrait par l'argument ontologique, Kant reconnaissait que « La preuve physico-théologique a pour fondement la preuve cosmologique, qui a elle-même pour fondement la preuve ontologique de l'idée d'un seul être premier comme Être suprême [507] ». Vraisemblablement, Blondel a perçu cette idée kantienne qui sera comme le tremplin de sa réorganisation de la classification des preuves de l'existence de Dieu. Dans cette dynamique, Blondel se fait alors plus proche de Kant puisque, comme lui, il retiendra, mais en la modifiant, cette classification. J. Leclercq peut alors faire remarquer : « L'héritage est kantien, mais à la différence de Kant, les preuves sont reliées, ce qui est d'autant plus vrai et plus cohérent que chacune d'elle prise isolément, conduirait à une nouvelle forme d'idolâtrie. L'argument cosmologique déboucherait sur la cause première, le téléologique sur l'idéal moral et l'ontologique sur l'idée de perfection ou de métaphysique d'acte pur. C'est ainsi que dans l'espace de soi à soi, celui de l'engendrement possible, mais non affirmé par avance, on va de l'argument cosmologique à l'argument téléologique pour finalement aboutir à un argument ontologique, qui prenant ainsi une vigueur nouvelle ne peut plus offrir une idée vide de sens et de contenu [508] ». Essayons d'en approfondir la portée. Autrement dit, comment procède-t-il alors ?

---

[506]J. LECLERCQ, « Du Dieu qui vient à l'action. Le parcours blondélien », In : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 99, N°3, (2001), p. 441. [En ligne]Consulté le 10 juin 2015.

[507]KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 544. Cf. F. ALQUIE, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 132.

[508]J. LECLERCQ, *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, Lessius, « Donner Raison, 9 », 2001, p. 203.

5.2.2. Structure et portée philosophique des preuves spéculatives

Traditionnellement, les preuves classiques de l'existence de Dieu consistent à remonter toute l'histoire de la métaphysique à la fois dans son enracinement gréco-latin, mais aussi bien dans son expansion judéo-chrétienne que dans d'autres discours relevant de cultures et de civilisations diverses. Or très souvent, la classification, on ne peut flottante, de ces preuves a été sujet à des débats séculaires non résolus. Il y a au moins deux aspects fondamentaux à retenir. Les preuves sont souvent classées soit à partir de leur point de départ, soit à partir de leur lieu d'énonciation. Néanmoins, on s'attachera plus à leur point de départ qui réside, soit dans l'expérience du monde, soit dans la découverte humaine de soi.

Dans le cadre de notre travail, la référence et la déférence sont bien dévolues à Maurice Blondel. Ce qui n'exclura pas, à coup sûr, de discourir en tenant compte de son apport original, mais aussi de ses affiliations. Comment se présentent et s'articulent alors ces preuves dans *L'Action de* 1893 ?

5.2.2.1. La nomination de Dieu comme *Unique nécessaire*

Blondel présente les preuves classiques, cosmologiques, téléologiques, ontologiques, dans leur unité et leur synergie, en faisceau, comme un *finiculus triplex*, relié par le *vinculum* de l'Unique nécessaire[509]. La première évocation ou nomination de « l'idée de Dieu » apparaît dans *L'Action* de 1893 par l'usage d'une expression à saveur évangélique : *L'Unique nécessaire.* La découverte de Dieu comme unique nécessaire découle d'un développement qui n'est que la résultante du

[509]X.TILLIETTE, « Quelques défenseurs de l'argument ontologique », in *Archivio di filosofia*, 58/13, (1990), p.415.

déploiement de l'action ayant fait l'expérience douloureuse d'une constante inadéquation entre volonté voulante et volonté voulue. Dans la dialectique de la thèse de 1893, le début de la quatrième partie (« l'être nécessaire de l'action ») fait émerger l'Unique nécessaire comme troisième moment du conflit précédant immédiatement l'alternative. À travers la contradiction apparente entre ce qui semble « l'avortement de l'action voulue » (premier moment du conflit)[510] et ce qui demeure « l'indestructibilité de l'action volontaire » (deuxième moment du conflit)[511], surgit inévitablement, du sein même du déterminisme de l'action, l'affirmation de « l'unique nécessaire », qui fonde là, par voie de conséquence ce que notre auteur appelle « l'inévitable transcendance de l'action humaine » (troisième moment du conflit)[512] et qui finalement ouvre à l'examen des preuves spéculatives de l'existence de Dieu. Car, en dépit des échecs et des contradictions subies, la volonté d'être demeure. Un conflit surgit donc au sein de la conscience de l'expansion de la volonté, car il se dégage un hiatus dans la volonté du sujet : « de moi à moi il y a un abîme que rien n'a pu combler [513] ». Se fait jour alors une nouvelle hypothèse, une tension pour retrouver ce en quoi la volonté puisse s'égaler, quelque chose ou quelqu'être qui soit pour le sujet l'Unique nécessaire. Relevons cependant que Blondel ne voit pas d'emblée « l'unique nécessaire » s'imposer à la manière d'une évidence rationnelle, mais bien comme une nécessité liée au dynamisme de l'action. L'unique nécessaire n'oblige donc pas la raison, mais s'impose à l'action comme l'unique alternative qui puisse lui permettre de se vouloir tout entière :

> Qu'on sache ou non le nommer, c'est la voie où il est impossible de ne pas passer. Aussi n'est-ce pas d'en chercher une définition métaphysique qu'il s'agit ici ; il faut l'étudier, non dans la mesure où la connaissance présume de pénétrer en lui, mais dans la mesure où son action pénètre et promeut la nôtre. Il entre, lui aussi, dans le dynamisme de la conscience : par la présence de cette pensée qui travaille sourdement les âmes, la vie volontaire revêt forcément un caractère de transcendance. Le conflit se résout donc en une alternative qui, en face des termes contradictoires du dilemme, exige une option suprême et permet seule à la volonté de se vouloir librement elle-même telle qu'elle souhaite d'être à jamais[514].

---

[510]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 325-332.

[511]*Ibidem*, p. 333-338.

[512]*Ibidem*, p. 339-356.

[513]*Ibidem*, p. 338.

[514]*Ibidem.*

Mais comme le rappelle C. Troisfontaines, « il s'agit uniquement, en cet endroit, d'examiner comment s'engendre l'idée de Dieu, sans conclure prématurément que Dieu existe[515] ». Ce qui était déjà relevé par Blondel lui-même, lorsque pendant la soutenance de thèse, M. Seailles lui posait la question sur la pertinence de la démarche de sa métaphysique relativement aux différentes étapes de la démonstration de Dieu. Blondel précisait le présupposé de sa démarche en ces termes :

> Même quant à un point plus avancé du développement de l'action, j'ai rencontré, tout aussi inévitablement et d'ailleurs sous des formes plus ou moins explicites, l'idée de Dieu : j'ai fait voir comment *cette idée* est nécessairement engendrée et comment, même *anonyme, pseudonyme ou méconnue,* elle engendre nécessairement à son tour. *J'ai essayé, par des preuves classiques dont c'est en effet le rôle, de préciser, de purifier, de confirmer cette* grande affirmation de l'humanité entière pour montrer ensuite, avec une fore accrue et une lumière qui oriente notre marche, comment l'idée de Dieu entre aussi dans le dynamisme de l'action : [...] Je l'étudie d'abord dans la mesure où cette connaissance nécessaire devient pour nous l'*unum necessarium* et *nous impose* la suprême alternative d'où il dépendra qu'elle *soit salutaire ou délétère*, que Dieu soit réellement ou qu'il ne soit pas pour nous.[...] *Mais, ici plus que jamais, j'ai maintenu que ce que nous refoulons par notre volonté voulue, nous ne le supprimons pas, nous ne l'effaçons même pas de notre volonté voulante. Et j'ai indiqué comment*, selon la réponse que nous aurons donné à l'alternative dont *la* présence *de Dieu* en notre conscience nous impose la nécessité, la connaissance et la possession que nous avons et que nous aurons de lui ne sauraient être les mêmes. *Il y a donc une métaphysique à la seconde puissance, une métaphysique foncièrement réaliste, qui nous présente l'être non plus simplement comme un objet constitué par les contours logiques qu'on pourrait connaître du dehors et égaler par la pure idée, mais comme une vérité et une bonté à laquelle on ne participe davantage qu'en s'y conformant intérieurement.*[516]

---

[515]C. TROISFONTAINES, « La pensée efficace de Dieu », in M.-J. COUTAGNE (éd.), *L'Action (1893).Une dialectique du salut*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 175.

[516]Cf. « Une soutenance de thèse », dans Maurice BLONDEL, *Œuvres Complètes* ,t.I.1893. *Les deux thèses*, Paris, PUF, 1995, p.737. Ce texte sera modifié et inséré dans le chapitre additionnel de *L'Action* traitant justement du « Lien de la connaissance et de l'action dans l'être ». M. Blondel réécrit ce texte comme une relecture de son œuvre : « Mais quand, à un point plus avancé du développement de l'action, il a fallu rencontrer l'idée de Dieu, on a dû la considérer que sous un aspect tout pratique : en montrant que cette conception, inévitablement engendrée dans la conscience, nous force à affirmer au moins implicitement la vivante réalité de cette infinie perfection, il ne s'est nullement agi d'en conclure l'idée de Dieu ; il s'est agi de constater que cette idée nécessaire du Dieu réel nous mène à la suprême alternative d'où dépendra que Dieu soit réellement ou ne soit pas pour nous : ce qui seul nous importe d'abord absolument. Établir l'efficacité du Dieu conçu comme réel et vivant, ce n'est pas préjuger la vive réalité de Dieu conçu : sa vérité, là encore, est toute relative à l'action humaine comme moyen pratique. Les preuves qu'on donne de son existence sont donc renouvelées, non point surtout par la forme de l'argumentation, mais par l'esprit qui les inspire et par la nature même de la conclusion », *L'Action* (1893), p. 426.

Comment alors articuler et comprendre cette idée de l'unique nécessaire ?

L'Unique nécessaire, selon Blondel n'est pas une définition abstraite, mais l'objet d'une constatation évidente, une sorte de réquisit de l'expérience et de l'expérimentation d'un échec dans l'expansion du vouloir. Car si toutes les autres issues possibles, suivant en cela la phénoménologie de la volonté, sont fermées, l'unique nécessaire reste la seule voie ouverte où il faut avancer. L'Unique nécessaire, comme voie, s'impose, pour ainsi dire, au carrefour de tous les impossibles[517]. En ce sens, Blondel précise, par une sorte de préambule, l'importance capitale et la place que revêt cette évocation : « impossibilité de s'arrêter, impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul. C'est la voie où il est impossible de ne pas passer [518] », mais en même temps parce qu'il s'agit là justement d'un lieu de rencontre et surtout de découverte en la conscience humaine d'une présence diffuse qui structure notre existence, l'affirmation de l'unique nécessaire implique réellement ce qu'elle exprime, la véritable et absolue transcendance : « Par la présence de cette pensée qui travaille sourdement les âmes, la vie volontaire revêt forcément un caractère de transcendance [519] ».

Unique nécessaire parce qu'il résulte non seulement d'une constatation, mais bien plus d'une sorte d'évaluation dont le déterminisme de l'action a épuisé les étapes successivement parcourues sans atteindre ni posséder les ingrédients souhaités, les phénomènes parcourus s'étant révélés toujours insatisfaisants et incapables de pouvoir rassasier l'appétit d'expansion caractéristique de la volonté :

> Qu'on regarde tout d'une vue le chemin parcouru sous la contrainte d'un déterminisme inflexible. Il m'est impossible de ne pas poser le problème de l'action ; impossible d'en donner une solution négative ; impossible de se retrouver ni en soi-même, ni dans les autres, tel qu'on le veut être ; bref, impossible de s'arrêter, de reculer ou d'avancer seul. Dans mon action, il y a quelque chose que je n'ai pu encore comprendre et égaler ; quelque chose qui l'empêche de retomber au néant, et qui n'est quelque chose qu'en n'étant rien

[517]R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel. Relecture pour un centenaire, op.cit.*, p.107.

[518]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 338. (note).

[519] *Ibidem.*

> de ce que j'ai voulu jusqu'ici. Ce que j'ai volontairement posé ne peut donc ni se supprimer ni se maintenir : c'est ce conflit qui explique la présence forcée dans la conscience d'une affirmation nouvelle ; et c'est la réalité de cette présence nécessaire qui rend possible en nous la conscience de ce conflit même. Il y a un unique nécessaire. Tout le mouvement du déterminisme nous porte à ce terme : car c'est de lui que part ce déterminisme même, dont tout le sens est de nous ramener à lui[520].

Par cette citation qui ouvre la pertinence de « l'inévitable transcendance de l'action », Blondel montre que ce résultat ou ce constat ne procède pas par un raisonnement logique abstrait comme on le trouverait chez Kant. C'est une constatation décisive et évidente relevant d'une expérimentation des actes émanant du vouloir humain et de ses échecs successifs que trahit le conflit dans la conscience humaine. Des actes qui posent l'homme sujet en face de sa liberté, mais d'une liberté confrontée à l'expérience d'un « immense abîme »[521] qui implique nécessairement une option. A. Letourneau l'a bien perçu lorsqu'il note : « pour penser la liberté, Blondel doit aussi penser, suite à Anselme et Descartes, ce qu'il appelle l'unique nécessaire[522] ». Car, il y a toujours en l'homme, comme de façon intrinsèque un appel impérieux de l'unique nécessaire qui ordonne rétroactivement les dépassements successifs et aspire toute la téléologie de l'option. L'action montre toujours ses limites. Ainsi, les prétendues idéologies ou discours tendant à discréditer l'existence du problème de l'action se trouve donc limitées et dépassées. Le problème de l'action demeure et se pose inévitablement. Car, la voie du néant est fermée ; la voie des phénomènes ne suffit pas ; il faut donc, bon gré malgré, parcourir la voie de l'être, ouverte par l'Être qui seul suffit, l'unique nécessaire[523].

Unique nécessaire parce que non seulement cette expression suppose une rencontre du christianisme avec la philosophie[524], mais bien plus parce que dans la trame de *L'Action*, elle constitue le lieu philosophique de la genèse de l'idée du surnaturel. De fait, analysant la genèse de l'idée du surnaturel dans *L'Action* de 1893,

---

[520] *Ibid*., p. 339.

[521] M. BLONDEL, *L'Action*, p. 139.

[522] A. LETOURNEAU, *L'herméneutique de Maurice Blondel. Son émergence pendant la crise moderniste*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1998, p. 45.

[523] Cf. M. LECLERC, *L'Union substantielle.I. Blondel et Leibniz*, Namur, Culture et vérité, 1991, p. 323.

[524] Cette expression issue d'une réappropriation philosophique par Blondel du texte de Luc X, 42 sera largement reprise et utilisée par T. de Chardin. Cf. *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance* commentée par Henri DE LUBAC, Paris, Beauchesne, 1965, p. 72-73.

H. Bouillard montre que celle-ci se déploie en trois étapes qui correspondent en réalité à la troisième, à la quatrième et à la cinquième partie du livre : « On voit s'établir successivement l'insuffisance de l'ordre naturel, puis la nécessité absolue de s'ouvrir à l'action divine, quelle qu'elle soit, enfin la nécessité de prendre au sérieux l'idée de l'ordre surnaturel défini par le christianisme[525] ».

Or ce processus semble être au cœur même des approches des apologistes et des théologiens surtout du XVIIIe siècle qui ont eu à parler de Dieu en référence à trois logiques constructives : d'abord la connaissance naturelle de Dieu ; ensuite, la réflexion sur la possibilité et la nécessité d'une révélation surnaturelle ; enfin sur le fait-même de la Révélation. Et, il est manifeste que Blondel semble suivre (non peut-être par influence, mais assurément par héritage de cette tradition métaphysique) ces trois étapes. Il établit dans la première l'impuissance de l'homme à se fermer sur soi. Il montre, dans la seconde la nécessité de s'ouvrir à l'Unique nécessaire comme Principe de l'ordre surnaturel ; dans la troisième, il met l'homme ainsi préparé, devant le fait même de la Révélation[526]. Cette seconde étape qui nécessite l'ouverture à l'Unique nécessaire constitue la partie décisive de son raisonnement sur la dialectique de la volonté voulue et de la volonté voulante. Dans cette seconde étape, indispensable et décisive, se résout positivement l'aporie de la précédente : la dialectique de l'action fait surgir l'idée de l'Unique nécessaire et met l'homme devant la nécessité d'opter pour ou contre l'accueil de cet Unique nécessaire[527]. Mais comment et en quelle manière peut se dire autrement cet Unique nécessaire ?

La recension du livre du Père H. Bouillard sur « *Blondel et le christianisme* » qu'expose G. Martelet nous semble encore éclairante pour déceler plus en profondeur la démarche de Blondel dans la manière de traiter les preuves de l'existence de Dieu. Il écrit : « Dans la dialectique des *Noms divins*, il faudrait tenir compte plus qu'on ne le fait d'ordinaire, de la légitimité d'une pareille dénomination. En tout cas pour comprendre ce que Blondel veut dire de Dieu en en parlant sous un tel vocable, il ne

---

[525] H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, p. 82.

[526] Cf. G. MARTELET, « Blondel et le christianisme », in *Archives de philosophie* 24/1, janv-mars 1961, p.192-193.

[527] *Ibidem*., p.191.

faut séparer aucun des deux termes. En effet, celui auquel conduit nécessairement le déterminisme du devenir humain librement assumé, ce n'est pas simplement *l'Un* au sens plotinien du mot, c'est-à-dire le terme apophatique de la remontée de l'intelligence à partir du multiple du monde, c'est l'*Unique*. Rencontré à l'intérieur d'une dialectique qui dit aussi son irremplaçable nécessité, Dieu m'apparaît comme le *Seul* qui commande spirituellement ma vie et non pas seulement épistémologiquement mon savoir. La dialectique de la volonté et de l'action se consomment en une ontologie du don de soi et en une sorte de métaphysique spirituelle du sacrifice et de la mort […]. Car si Dieu est vraiment l'Unique nécessaire, la seule nécessité absolue à laquelle nous soyons par structure soumis, c'est de nous donner inconditionnellement à Lui et à Lui seul [528] ».

Unique nécessaire enfin, parce que cette appellation caractérise bien une forme d'argument ou de preuve de Dieu au point où nombreux sont les interprètes de Blondel qui parlent, et à juste titre d'ailleurs, non pas de trois, mais de quatre[529] preuves de l'existence de Dieu dans *L'Action*. Un argument qui non seulement repose sur l'affirmation d'une idée de Dieu, mais suppose subrepticement l'affirmation ontologique de son existence dont « la démonstration n'est plus que l'élucidation d'une possession originaire et il ne s'agit plus de faire un acte de foi rationnelle en courant le risque de l'affirmation, mais de consentir à ce que révèlera inévitablement la recherche[530] ». Cela est symptomatique du fait que L'Unique nécessaire constitue

[528]*Ibidem.*, p. 192.

[529]Il est évident que dans la trame de *L'Action* (1893), Blondel ne garde que, selon une influence kantienne attestée, les preuves par la contingence et par la finalité, complétées et couronnées par l'argument ontologique. Leur traitement trahit du reste l'importance non négligeable, sinon capitale, accordée au dernier argument. En effet, alors que les arguments cosmologique et téléologique n'occupent à peine que quelques pages, 4 en tout (p. 343-347) ; l'argument ontologique s'étale sur une dizaine de pages et récapitule en quelque sorte tout le raisonnement antérieur issu des deux premiers arguments (*L'Action*, 1893, p. 347-356). En revanche, dans le premier tome de *La Pensée*, Blondel ajoute la « preuve par les vérités éternelles » entre les preuves par la contingence et par la finalité et l'argument ontologique. L'apport de *La Pensée* sera donc décisif pour l'interprétation de la relecture des arguments tels qu'ils apparaissent dans *L'Action* (1893). Cf. B. ROMEYER, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Origine, évolution, maturité et achèvement*, Paris, Aubier, 1943 ; Jean ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1959, p. 90-107 ; R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel.1893.Relecture pour un centenaire, op.cit.*, p.109-110 ; C. TROISFONTAINES, « L'idée efficace de Dieu », *art.cit.*, p. 174.

[530]P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur la portée ontologique de la méthode blondélienne » dans *Pour un cinquantenaire*. *Hommage à Maurice Blondel*, Paris, Bloud &Gay, « Cahiers de la Nouvelle Journée »12, 1945, p.149-150.

la clef de voûte qui structure, soutient et couronne l'édifice des preuves spéculatives dans *L'Action*. Aux dires de notre auteur : « Ce qui fait la force de cette preuve, c'est qu'elle manifeste simplement l'expansion réelle de la volonté[531] ». En ce sens, cette « épreuve » de l'unique nécessaire tient à une structure de formulation tout à fait spéciale et différente du raisonnement auquel nous a habitués la métaphysique traditionnelle qui traite de l'existence de Dieu: « La démonstration, ici, ne résulte pas d'une construction logique de l'entendement (…). Le problème est de savoir, non si cet « unique nécessaire » est le terme abstrait d'un raisonnement, mais s'il pourra, lui aussi, rentrer comme une vivante vérité dans le développement de l'action voulue [532] ». Bref, cette preuve relève de la contingence qui définit notre rapport au monde dans la mesure où la preuve de l'unique nécessaire est identique à ce que la métaphysique traditionnelle, suivant en cela Thomas d'Aquin[533], Leibniz, a appelé l'argument *a contingentia mundi:*

> La preuve de l'unique nécessaire emprunte ainsi sa force et sa valeur à l'ordre entier des phénomènes. Sans lui, tout n'est rien, et rien ne peut pas être. Tout ce que nous voulons suppose qu'il est ; tout ce que nous sommes exige qu'il soit. C'est donc de mille façons qu'on peut formuler l'argument tiré de l'universelle contingence. Cet unique nécessaire se tient à l'entrée ou au terme de toutes les avenues où l'homme peut entrer ; au point de la science et de la curiosité de l'esprit, au bout de la passion sincère et meurtrie, au bout de la souffrance et du dégoût, au bout de la joie et de la reconnaissance, partout, qu'on descende en soi ou qu'on monte aux limites de la spéculation métaphysique, le même besoin renaît. Rien de ce qui est connu, possédé, fait, ne suffit ni ne s'annihile. Impossible de s'y tenir ; impossible d'y renoncer[534].

Dans cette argumentation, on saisit bien la portée englobante qui caractérise cet unique nécessaire. Cependant, tant que cet unique nécessaire n'est pas requis au titre de Cause créatrice souverainement personnelle, ni le fait, ni la notion de contingence ne sont entièrement déterminés ; ni, par suite, nos rapports de dépendance envers Dieu. Cette évaluation de l'unique nécessaire, à la fois comme hypothèse, mais aussi comme couronnement de l'édifice métaphysique, permet alors à Blondel d'introduire ou de procéder à l'examen des preuves de l'existence de Dieu. Preuves qu'il reprend de façon nouvelle, non pas isolément, mais en unissant dans la

---

[531]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 338.

[532]*Ibidem*., p. 340-341.

[533]Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q.2., a.3 ; LEIBNIZ, *Théodicée*, 1e part., par.7.

[534]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 343.

mesure où l'exposition dialectique de la preuve de l'unique nécessaire doit envisager et montrer que « c'est par elle que vont s'unir en une synthèse démonstrative tous les arguments partiels : dans leur isolement, ils demeurent stériles ; par leur unité, ils sont probants ». Blondel peut alors retenir de façon convergente ces arguments classiques qu'on nomme habituellement cosmologique, téléologique, ontologique. Comme l'a si bien observé R. Latourelle[535] : « Il ne s'agit pas de trois voies différentes, à la manière des cinq voies de saint Thomas, mais plutôt de trois formes différentes d'une seule et même démarche. Il s'agit d'une *seule avenue* qui *change trois fois de nom* ». Ainsi leur enchaînement permet une féconde lecture et interprétation de Dieu comme Blondel le note dans le premier tome de *La Pensée* : « Sans aucun doute chacune implique déjà secrètement toutes les autres ; mais c'est pour cela même qu'il est bon et fécond de les expliciter et de les unir ; et il résultera plus clairement de cette circumincession des preuves une intelligence plus vive de ce qui doit encore s'y ajouter et les vivifier[536] ». Dans cet élan, Blondel montre alors la visée de ces preuves et ce qu'elles permettent de dévoiler : il ne s'agit pas « d'une stérile satisfaction de l'esprit », « d'argument purement logique ». Il s'agit plutôt de reconnaître une « présence » en nous, qui émerge peu à peu, de l'esprit qui progresse vers une rencontre.

On doit reconnaître que finalement l'idée de Dieu exprimée par la reconnaissance de l'unique nécessaire aboutit à deux affirmations majeures. D'une part, elle exprime le processus englobant qui, dans l'unité des preuves conduit implicitement, non seulement à une approche intellectuelle de Dieu, mais bien à l'affirmation et à la démonstration de Dieu comme Blondel l'écrit, le 4 avril 1897, au Directeur de la *Revue du Clergé français*, l'Abbé J. Bricourt :

> Vous me demandez si j'affirme « la réalité de Dieu » et si on peut la « démontrer rationnellement ». Je réponds absolument : *oui* ; et c'est le sens du chapitre de *L'Action* intitulé : « L'unique nécessaire » (pp. 338-357). Je montre là comment tout le déterminisme de notre connaissance et de notre action nous porte à ce terme ; et loin d'admettre que nous pouvons nous borner à une notion spéculative et inefficace de l'unique nécessaire, je m'attache à établir et à lier

[535]R. LATOURELLE, « Maurice Blondel », in *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p.112.

[536]M. BLONDEL, *La Pensée*, t.I. *La genèse de la pensée et les piliers de son ascension spontanée*, Paris, PUF, 1948, p.173.

> entre elles ces trois théories : — toute pensée humaine admet implicitement (qu'elle sache le nommer ou non) Dieu présent à sa conscience et à sa volonté ; — […] Nous concevons nécessairement Dieu ; que, par l'effort de la réflexion, nous justifions cette conception spontanée et nécessaire, en démontrant rationnellement que Dieu est affirmé comme réel et comme efficace en nous[537]…

D'autre part, la réflexion de Blondel s'appuie vraisemblablement sur la conscience de la tradition métaphysique originelle parménidienne qui permet « d'obstruer sans détour la voie du néant »[538]. C'est par cet acquis que dans sa démarche, Blondel va proposer une première référence à un lien direct entre unique nécessaire et argument ontologique par lequel est affirmée, en dernier ressort, l'existence de Dieu. Aussi écrit-il : « Et l'argument que peut-être l'on pourrait le mieux nommer ontologique, c'est cette contre-épreuve qui prouve l'impossibilité du non être absolu, en se fondant sur l'insuffisance de l'être relatif [539] ». N'est -ce pas, dans ces conditions, du reste, que la première preuve qui sera examinée est notamment la preuve cosmologique, aussi vrai qu'elle s'assimile à la conscience de l'impossibilité du néant absolu ?

5.2.2.2. La preuve cosmologique

L'une des originalités les plus marquantes de la philosophie blondélienne réside dans sa manière de relire les preuves de l'existence de Dieu. En effet, alors que la plupart des grands penseurs de la tradition métaphysique occidentale relisent ces preuves soit pour les contredire et finalement les rejeter ; soit pour les critiquer en vue de les enrichir ; soit enfin pour les privilégier et les mettre au centre de leurs démarches, Blondel les relit plutôt dans la perspective de l'unique nécessaire. Inversant l'ordre kantien, il aborde cette problématique par la preuve cosmologique. Aussi, le premier argument en faveur de l'Unique nécessaire doit-il partir du monde des phénomènes et de l'expérience qu'on en fait. L'homme expérimente la contingence et l'insuffisance de tout ce qui est connu, désiré et réalisé. Cependant, l'ingéniosité de Blondel, c'est de considérer cet argument cosmologique, encore

[537]M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961, p.123-124.
[538]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 341.
[539]*Ibidem*,

appelé argument *a contingentia mundi* sous un angle qui enrichit le caractère prospectif de l'action concrète. Dans, cette visée prospective, il se trouve alors que pour Blondel, la preuve cosmologique constitue déjà « un hommage à l'être »[540]. Cet être dont la nature et la spécificité sont que « c'est le néant qui le confirme »[541]. Voilà qui passe déjà pour une nouveauté, sinon pour une originalité. De fait, l'être ou l'unique nécessaire visé par Blondel se présente sous un double aspect, parce que cette preuve de l'être est fondée d'une part, « sur la totalité de ce qui paraît n'être pas » et d'autre part sur « la totalité de ce qui paraît être ». Mais ces deux aspects ne sont nullement à séparer car l'un ne fonctionne pas sans l'autre. L'un appelle nécessairement l'autre, et cela simultanément. En ce sens, la preuve cosmologique est comme une ouverture au mystère. Si Blondel doit montrer qu'il faut partir du monde des phénomènes, ce n'est pas là que s'affirme le lien nécessaire, mais parce que ces phénomènes offrent les conditions de possibilités (il fait usage du mot « tremplin ») de la découverte par la volonté de l'insuffisance de l'ordre naturel et dont l'action est irrémédiablement appelée à reconnaître le transcendant. D'où, l'interrogation qui en structure la formulation :

> Comment en effet, la plénitude du néant, et la nécessité de l'être qui s'y dissimule, saurait-elle être mise en évidence, sinon par l'usage des phénomènes et l'épreuve de leur insuffisance ? En se déployant dans l'univers, la volonté prend plus clairement conscience d'elle-même et de ses exigences : la nature, la science, la conscience, la vie sociale, le domaine métaphysique, le monde moral n'ont été, pour elle, qu'une série de moyens : elle ne peut y renoncer ni s'en contenter ; elle s'en sert donc comme tremplin pour prendre son élan : *Per ea quae non sunt et apparent, ad ea quae non apparent et sunt* […]. La nécessité relative du contingent nous révèle la nécessité absolue du nécessaire[542].

Il nous faut préciser cette démarche. Traditionnellement la preuve cosmologique a été transmise à l'Occident chrétien, surtout depuis Platon et Aristote par le truchement des érudits musulmans et juifs (Averroès, Maïmonide) par les fameuses « voies » de Thomas d'Aquin. La pensée centrale en est que tout être contingent exige un être nécessaire pour expliquer de façon satisfaisante sa propre existence (Cf. la première voie de Thomas d'Aquin par le mouvement). Puisqu'on ne peut procéder jusqu'à l'infini par la recherche des causes, il faut alors admettre qu'il

[540]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 342.
[541]*Ibidem*.
[542]*Ibidem.*, p. 341-342.

y a une cause première. Blondel ne semble pas souscrire à cette compréhension de la relation de l'homme au *cosmos* (monde). Pour lui, l'argument devrait être assimilé à la découverte de l'unique nécessaire dont la présence s'avère évidente par l'impossibilité de tout ce qui est contingent de se justifier dans sa propre existence. « Au lieu de chercher le nécessaire hors du contingent, comme au terme ultérieur, il le montre dans le contingent même, comme une réalité déjà présente. Au lieu d'en faire un support transcendant mais extérieur, il découvre qu'il est immanent au centre même de ce qui est. Au lieu de prouver simplement l'impossibilité d'affirmer le contingent seul, il prouve l'impossibilité de nier le nécessaire qui le fonde »[543]. En ce sens la perspective de l'argumentation cosmologique est assimilée en quelque sorte, à la conscience de l'impossibilité du néant absolu. Car, Blondel ne cherche pas un Être suprême qui se place aux côtés des autres êtres infinis du cosmos[544], mais un être présent en qui tout est récapitulé.

Par ailleurs, le raisonnement de Blondel sur la preuve cosmologique laisse entrevoir également deux points fondamentaux de l'expansion de la volonté qu'il tient à mettre en évidence. D'une part, c'est l'ordre entier des phénomènes qui sert de base à l'argument, c'est-à-dire tout ce qui existe dans le monde fini, dans l'ordre même où la volonté en a fait la découverte ; le premier pas de l'argumentation est donc bien une recollection de l'expérience totale. D'autre part, l'argument ne s'appuie pas seulement sur le fait de la contingence des êtres reconnue objectivement, mais avant tout sur une contingence éprouvée comme besoin et insatisfaction par la volonté elle-même. Ainsi reconsidéré, l'argument de la contingence n'est autre que la traduction dialectique de l'inadéquation du volontaire et du voulu. Autrement dit, si la volonté continue de vouloir après avoir obtenu ce qu'elle voulait d'abord dans les phénomènes ; si ces phénomènes lui sont nécessaires sans être suffisants, c'est qu'il y a pour soutenir dans l'être ces phénomènes, quelque chose « qui n'est ni le néant, ni le phénomène[545] ». Or, ce quelque chose demeure encore un « mystérieux X » à découvrir, il y a fort à parier que l'argument

[543]*Ibidem*., p. 343.

[544]Cf. M. MALAGUTI, « L'Action de Maurice Blondel. Un itinéraire vers la pure actualité de Dieu », in J. FERRARI (dir .), *Recherches blondéliennes. A l'occasion du centième anniversaire de la soutenance de L'Action, le 7 juin 1893*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 1994, p. 61.

[545]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 344.

cosmologique sert encore à indiquer un sens, une tension vers la pleine affirmation de Dieu. « L'argument cosmologique ne permet pas encore de nommer ce « quelque chose », car pour le nommer il faut l'avoir trouvé et d'abord le rejoindre. Il n'est donc pas à proprement parler une preuve, car il n'établit rien. Il ne fait qu'indiquer le sens de la marche : celui qui va vers le centre de l'âme. Puisqu'en effet il n'y a plus rien à trouver en extension dans l'ordre des phénomènes et puisque, d'autre part, « l'unique nécessaire » n'est encore que pressenti, ce ne peut être ni d'eux ni de lui que nous devons partir, mais de nous. C'est ainsi que l'argument cosmologique conduit à l'argument téléologique[546] », observe J.C. Dhotel.

5.2.2.3. La preuve téléologique

De l'interrogation foncière face à ce mystérieux x dont l'univers des phénomènes caractérisait la preuve cosmologique, nous débouchons sur la preuve téléologique qui se situe sur le terrain de l'expérience en ce sens qu'elle vise la finalité de l'action. La démarche révèle ou représente un moment décisif de la réflexion de l'action sur elle-même dans la mesure où elle prend conscience des limites de l'esprit humain par la perception de la disproportion continuelle qui existe entre l'action et de la pensée, entre le réel et l'idéal.

C'est que la vie de l'homme est foncièrement marquée et dominée par une disproportion indélébile entre l'objet de la pensée et la pensée, entre l'objet de la volonté et la volonté. Il y a une sorte d'oscillation permanente entre les deux puisque « Sans cesse l'idéal conçu est dépassé par l'opération réelle, et sans cesse la réalité obtenue est dépassée par un idéal toujours renaissant[547] ». Car ce que l'homme cherche, c'est à mettre en équation sa pensée et son action. Or, dès qu'un but partiel est acquis, un but ultérieur apparaît immédiatement et ce mouvement ne s'arrête jamais[548]. Voilà pourquoi le rôle de cette preuve téléologique, c'est de montrer sinon de faire découvrir que dans l'inadéquation qu'il y a en l'homme, « la vraie sagesse des choses n'est pas dans les choses, que la sagesse de l'homme n'est pas dans

[546]J.-C DHOTEL, *art.cit*., p.11-12.
[547]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 344-345.
[548]C.TROISFONTAINES, *art. cit.*, p. 178.

l'homme[549] ». Si donc cette disproportion demeure permanente en l'homme, alors le seul point d'intersection entre les deux reste l'unique nécessaire. Celui-ci doit être perçu comme la perfection inaccessible au cœur de tout ce qui est pensé et fait. À cause de cette disproportion en nous, l'unique nécessaire se laisse percevoir comme « une inaccessible perfection», mais plus encore comme « une puissance et une sagesse qui nous surpassent infiniment[550] ». Il n'est pas seulement un idéal objectif comme trace de la transcendance en laquelle se reflète l'imperfection de notre pensée et de notre action sur le mode du désir ; mais il est le Désir même auquel l'homme tend indéfiniment. Il est le *desiderium* même qui anime l'homme au plus profond de son être. Il n'est pas extérieur à l'homme, mais au plus intime de sa conscience, car cette preuve prend appui sur notre expérience la plus intime. Voilà pourquoi, de l'unique nécessaire, Blondel écrit :

> Loin d'être une projection et comme un prolongement fictif de ma pensée et de mon activité, il est au cœur de ce que je pense et de ce que je fais ; je l'environne ; et pour passer de la pensée à l'action ou de l'action à la pensée, pour aller de moi à moi, je le traverse sans cesse[551].

L'homme en est la demeure, le milieu, l'espace. Le finalisme de la volonté et de l'agir humain révèle qu'il est comme un moi mais qui n'est pas son moi. Le sens et la force de l'argument passent alors de la constatation des finalités naturelles, que les sciences repoussent habituellement, au plan de la métaphysique de l'intériorité. Demeurant en l'homme, l'unique nécessaire reste néanmoins inaccessible et inatteignable par nos propres forces. Il est finalement assimilable à cette altérité que saint Augustin appelait « *interior intimo meo*»[552] : « Comme la clarté d'un regard se voit dans le miroir d'un clair regard, ainsi la conscience ne se connaît que dans la lumière de la vie intérieure à sa propre vie. Il y a au fond de ma conscience un *moi* qui n'est plus *moi* ». Il n'est donc pas réductible à un besoin de ma pensée ou de mon action, ce qui reviendrait à le relativiser, ou à le compromettre dans sa réalité ; il est réel pour moi, non par moi, parce qu'il est en soi. Si dans l'unique nécessaire s'accomplit « l'identité absolue du réel et de l'idéal, de la puissance et de la sagesse,

---

[549]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 346.
[550]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 345.
[551]*Ibidem.*, p. 346.
[552]AUGUSTIN, *Confessions*,III, 6, 11 : PL 32, 688.

de l'être et de la perfection[553] », alors il est impossible de combler la disproportion entre ce que l'homme sait et ce que Dieu est. Par conséquent, il est ce que l'homme lui-même ne peut pas réaliser ; ce que l'homme ne peut pas non plus être : « pensée totale et action totale[554] ».

5.2.2.4. La preuve ontologique

La preuve téléologique avait abouti à l'affirmation d'une impossibilité de combler la disproportion intrinsèque entre ce que l'homme est et ce que Dieu est. Aussi, pour être en mesure de finaliser le raisonnement susceptible d'exclure la possibilité du non-être absolu, Blondel aboutit à la reconnaissance et à l'affirmation de la preuve ontologique. Preuve ontologique, car elle va consister à déterminer, dans la dialectique au cœur de la volonté et de l'action, comment l'unique nécessaire n'est autre que l'aspiration à l'affirmation et à la reconnaissance de Dieu. Sans exploiter, à la manière de saint Thomas des voies ou des mouvements, Blondel parle en termes de vie, d'expérience. Pour ce faire, Blondel opère une magistrale reprise à la fois de Kant (ontologique, cosmologique et téléologique) et de Descartes (trois preuves et l'idée de Dieu comme Etre parfait ou pour le dire autrement « l'idée de perfection implique ou inclut l'existence de l'Être parfait »). Contre Kant, Blondel reconnaît que Dieu est présent dans l'idée que nous avons de lui. C'est tout le sens de la preuve ontologique. Il est lui-même l'idée : et l'idéal n'est que la poursuite inassouvie de cette idée, comme l'indéfini n'est que l'essai toujours infructueux de l'infini. « Il n' y a rien de plus dans cent thalers réels, dit Kant, que dans cent thalers possibles ». Et je répondrai, outre qu'on ne peut rien comparer avec l'Unique et l'Incomparable : « il n'y a donc rien de moins dans le possible connu, que dans le réel connu. La perfection connue, voilà Dieu : avoir l'idée parfaite de sa perfection[555] ». Par ailleurs, Blondel semble tributaire de Descartes lorsque dans son article sur la « clef de voûte du système cartésien », il commente « (…) Cette position originale qui consiste à étager sur des plans ascensionnels et avec des portées croissantes les trois preuves, non point isolés, mais complémentaires […]. Les deux premières preuves sont en

[553]Ce que Blondel traduit par : « mais je trouve dans cette sagesse imparfaite des choses et de ma pensée la présence et l'action nécessaire d'une pensée et d'une puissance parfaites », *Action*, p. 347.

[554]*Ibidem.*, p. 347.

[555]M. BLONDEL, *Carnets Intimes*, t.1, p. 161.

effet indispensables pour préparer, justifier et légitimer l'argument proprement ontologique. Car elles visent à établir à la fois la contingence de notre être fini, qui ne saurait être son propre auteur, et l'inévitable idée que la raison nous donne d'un être infini, d'un Créateur qui seul peut rendre compte et se trouver en possession des perfections dont nous avons l'idée et que nous nous serions données à nous-mêmes si nous étions la cause de notre existence. Ne doit-on pas reconnaître ici l'emploi rénové des arguments traditionnels [556] » ?

À la suite de Descartes, Blondel considère donc les arguments cosmologique et téléologique comme nécessaires pour préparer l'irruption de l'argument ontologique d'une part. D'autre part, la forme finale de l'argument se présente clairement comme une relecture de Descartes. Puisque, cet argument, nous semble-t-il, est centré sur « l'idée de perfection » qui, se trouvant en nous, constitue vraisemblablement « une réalité toute vive dans notre conscience »[557], et il conclut que « nous sommes contraints de l'affirmer dans la mesure où nous en avons l'idée : car cette idée même est une réalité. À mesure que par une expérience plus complète et une réflexion plus pénétrante, nous voyons plus clairement ce sans quoi nous ne serions pas[558] ». Sans doute, dans ces pages denses, Blondel n'a pas la prétention d'établir vraisemblablement la preuve ontologique proprement dite. Néanmoins, il la suppose en indiquant une nouvelle orientation sinon un surcroit de sens : « Ainsi, l'argument ontologique va reprendre un sens et une vigueur nouvelle[559] ». Non pas que Blondel va émettre une nouvelle preuve, mais tout simplement parce que celle-ci ne peut être lue et interprétée, sans être insérée dans la trame des deux premières dont elle constitue le couronnement de l'édifice. Envisagée de cette manière, on peut insinuer qu'elle était préparée d'avance de façon prédictive. Il est clair que la longue tradition liée à cette preuve la présente comme une tentative rationnelle pour atteindre Dieu qui est déterminée ici en terme d'Être parfait. Là tombent d'accords autant Thomas d'Aquin que Descartes, Kant suivant Anselme. Le problème apparaît à partir de la démonstration ou du passage du plan du concept au plan de la réalité. Si

[556]M. BLONDEL, « La clef de voûte du système cartésien », in *Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, saint Augustin*, Paris, Aubier, 1966, p. 134.

[557]M. BLONDEL, *L'Action.*, p. 348.

[558]*Ibidem.*, p. 348-349.

[559]*Ibidem.*, p. 348.

Dieu possède toute perfection, alors, en lui demeure aussi celle de l'existence. On en déduit alors que Dieu existe. Blondel ne s'inscrit pas dans cette logique qui consiste à tirer l'existence de l'essence (cas d'Anselme). En revanche, il semble opérer une profonde mutation et un approfondissement maximal et original comme le relève si bien M. Malaguti : « Loin d'être indiqué dans les termes de la métaphysique de la représentation, Dieu est cherché au cœur d'une intimité inaccessible, dans une dimension absolument préliminaire par rapport à toute objectivation, là où se dresse la raison originelle de la subjectivité[560] ». C'est au plus profond de cette intimité/intériorité qu'il est possible, selon Blondel, de faire l'économie de cette idée de perfection largement partagée par Anselme ou Descartes, quand bien même les démarches pour y aboutir ne furent pas identiques.

Plus fondamentalement, Blondel reprend ou redécouvre l'argument ontologique en soulignant d'emblée qu'il n'est pas indifférent d'admettre une classification « revisitée » par rapport à la manière dont ces arguments ont été traditionnellement traités, pensant ici justement à toutes les critiques et objections de l'argument anselmien tel qu'on le retrouve chez un Thomas d'Aquin ou de l'argument cartésien tel qu'on le trouve critiqué par Kant. Partant de la double transcendance de la volonté eu égard à ses motifs et à ses objets, Blondel considère cet argument comme le sommet par lequel l'action doit assumer l'alternative. Vu à la lumière de l'immanence de l'être, l'argument ontologique « n'est pas un abstrait, dont on pourrait prétendre tirer qu'un abstrait, mais un acte qui fait agir » ; il n'est pas non plus « un idéal dont on ne prétendrait extraire le réel, mais un réel dans lequel on trouve l'idéal[561] ». Ainsi compris, l'argument ontologique constitue « moins une *vue* qu'une *vie*[562] » (ici apparaît une influence assurément de l'approche de Malebranche) comme il l'exprime dans un passage des *Carnets Intimes* : « La vérité n'est plus *adaequatio rei et intellectu*mais, mais *adaequatio mentis et vitae »*[563]. Critiquant alors le passage non justifié, traditionnellement admis, de l'idée à l'être que certaines tentatives ont mis à l'œuvre dans la démonstration des preuves de l'existence de Dieu, Blondel affirme :

---

[560] M. MALAGUTTI, *art.cit.*, p. 62.
[561] M. BLONDEL, *L'Action*, p. 348.
[562] *Ibidem*.
[563] M. BLONDEL, *Carnets Intimes*, t.I ., p. 85.

> Ainsi est-il légitime, ici, et ici seulement, d'identifier l'idée à l'être, parce que sous cette identité abstraite nous plaçons d'abord celle de la pensée et de l'action. Il ne faut donc pas dire seulement que nous allons à de l'idée à l'être ; il faut dire que nous trouvons d'abord l'idée dans l'être et l'être dans l'action. Nous découvrons en nous la perfection réelle, et nous passons à la perfection idéale. Nous allons, si l'on peut dire, de nous en elle, afin d'aller d'elle en nous. Sans doute la preuve ontologique n'à jamais, pour nous, toute la valeur qu'elle a en soi ; car elle n'est absolue que là où il y a idée parfaite de la perfection même, là où l'essence est réelle et l'existence idéale[564].

Voilà pourquoi Blondel invite à un saut dans la perception du rapport entre la pensée et l'action en vue de l'unique nécessaire. Sous l'identité abstraite de l'idée à l'être, il faut alors placer, celle, plus concrète, de la pensée à l'action. Allant moins de l'idée à l'être que trouvant l'idée dans l'être et l'être dans l'action, nous passons de la perfection réelle à la perfection idéale. C'est, en effet, mon action, qui s'approfondissant découvre l'être, c'est-à-dire, non une notion, mais un sujet au sens hypostatique et non notionnel, sujet où sagesse et puissance coïncident, et dont il est possible de dire qu'il est en moi sans être moi, bien qu'il ne puisse être encore nommé par son nom. Et enfin, c'est à l'intérieur de ce sujet que je découvre l'idée de perfection, qui est identité de l'action et de la pensée, à moi donnée pour que je puisse agir[565]. Nous ne saisissons pas l'Unique nécessaire en lui-même hors de nous ; nous l'affirmons dans la mesure où nous en avons l'idée, car celle-ci est réelle et nous nous exerçons à mieux le connaître[566]. Aussi, écrit Blondel :

> Ce qui nous déconcerte en nous, c'est que nous ne pouvons nous égaler ; ce qui nous déconcerte en elle, c'est l'absolue équation de *l'être*, du *connaître* et de *l'agir* . C'est un sujet en qui tout est sujet, même la conscience qu'il a de soi, même l'opération intime par laquelle il se réalise, en trouvant une réponse égale à son appel et un amour correspondant au sien[567].

Commentant ce passage, R. Cheaib note finalement que le nœud de l'argument ontologique est l'action perçue comme réel *vinculum substantiale* qui structure le lien entre « être-connaître-agir ». Dans cette convergence, Blondel trouve le fondement et la certitude de l'unique nécessaire[568].

---

[564]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 348.

[565]J-C. DHOTEL, *art., cit.*, p. 18.

[566]P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius, 1998, p. 209.

[567]M. BLONDEL, *L'Action.*, p. 349.

[568]R. CHEAIB, *Itinerarium cordis in Deum. Prospettive pre-logiche e meta-logiche per una mistagogia*

Cette légitimité n'est pas arbitraire, mais le résultat d'un processus qui consiste à reconnaître « que nous trouvons d'abord l'idée dans l'être et l'être dans l'action » (A., p. 348) ce qui nous autorise à effectuer ce passage, car « nous découvrons en nous la perfection réelle pour passer à la perfection idéale » (*sic*). En conséquence, point n'est besoin de conclure sans plus de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu ou, si l'on préfère, de tirer, par l'analyse, de l'idée de Dieu envisagée comme un commencement et une fin, la conclusion que Dieu existe, mais de la considérer comme assurée et justifiée, au moins partiellement, par la démonstration précédente, afin d'admettre comme une requête nécessaire, basée sur l'indigence réelle de tout ce qui est, l'existence de l'Être absolu auquel elle fait penser. En d'autres termes, c'est parce que les autres preuves ont déjà démontré que l'idée de Dieu n'est pas une pseudo-notion, qu'il est possible d'affirmer qu'elle correspond à une réalité subsistante. Dans ces conditions, estime C. Bruaire, la preuve ontologique doit être envisagée doublement : « Négativement, comme une « contre-épreuve » qui prouve l'impossibilité du non-être absolu en se fondant sur l'insuffisance du non-être relatif. Impossible, en d'autres termes, de penser l'absolu comme néant, ou Dieu comme n'existant pas. Positivement, la coïncidence s'affirme entre le réel et l'idéal, entre l'être et sa pensée, entre l'infini qui veut à travers moi, en ma volonté voulue, être rejoint par l'action, par l'existence spirituelle[569] ».

Finalement, dans l'itinéraire de *L'Action*, Blondel n'éprouve la nécessité de désigner l'unique nécessaire du nom de Dieu, qu'au terme de l'argument ontologique, dans la mesure où cet argument ne prend sa valeur qu'inséré dans une action et nous y reconduisant. Sa démarche est celle d'un besoin de la foi spontanée de l'action. Un besoin suscité par la fidélité à une logique de la science pratique pour rencontrer, au-delà des abstractions, la réalité du Dieu vivant. L'analyse de l'argument ontologique aboutit à une évidence que le philosophe d'Aix exprime lui-même en ce sens :

---

verso la fede alla luce di V.E. Frankl, M. Blondel e J. H. Newman, Assisi, Cittadella Editrice, 2012, p. 217.

[569]C. BRUAIRE, « Dialectique de l'Action et preuve ontologique », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger,*

> Au terme vite atteint, de ce qui est fini, dès la première réflexion, nous voici donc en présence de ce que le phénomène et le néant recèlent et manifestent, en face de qui l'on ne peut jamais parler de mémoire comme d'un étranger ou d'un absent, devant celui qu'en toutes les langues et en toutes les consciences il y a une parole et un sentiment pour reconnaître Dieu.[570]

Néanmoins, dans cette découverte de Dieu, par le biais de l'argument ontologique en sa manifestation comme Unique nécessaire, Blondel ajoute quelques précisions pour limiter la prétention de la raison humaine à vouloir posséder Dieu. Ce Dieu dont l'existence est affirmée ou supposée, la raison humaine ne peut le connaître adéquatement. La raison humaine est comme en tension vers la pleine connaissance de celui-ci, mais sans pouvoir le posséder et l'accaparer définitivement. Toutes les tentatives de sa saisie ne sont que des « itinéraires vers », *viae ad deum*. Voilà pourquoi, ceux qui se croient clairvoyants s'illusionnent quand ils prétendent le contempler tel qu'Il est. Ceux qui affirment qu'Il est inaccessible se trompent aussi, car Il est le fondement de nos certitudes. Celui qui Le cherche, déjà Le possède. Celui qui croit Le tenir L'a déjà perdu. La pensée de Dieu achève donc l'action quoique l'action tende toujours à garder vivace la présence de Dieu. Nous nous rejoignons nous-même à passer par lui. Or notre volonté cesse là où sa présence commence. Et sa présence s'abolit là où notre volonté prétend se suffire. En conséquence, il faut bien que celle-ci se déprenne d'elle-même et que Dieu se substitue à elle. Ou bien elle se condamnera à vouloir infiniment sans vouloir l'infini. Ainsi apparaît la nécessité de l'alternative[571]. Il y a tout de même une remarque finale à établir ici. De fait, comme le reconnaît, J. École, « la preuve ontologique blondélienne ne ressemble en rien à ce qu'on appelle d'ordinaire l'argument ontologique attribué à Anselme[572], Descartes[573] et Leibniz[574], et qu'on simplifie à l'extrême, sans tenir compte des différences qui les séparent et, sans doute aussi, de leurs positions plus complexes, lorsqu'on prétend le ramener à l'affirmation que Dieu existe nécessairement par ce qu'il est, par définition, infiniment parfait et ne

---

[570]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 350.

[571]Cf. R. SAINT-JEAN, *Genèse de L'Action. Blondel, 1882-1893*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 210.

[572]Cf. SAINT ANSELME, *Proslogion*, Ch. II à IV ; *Liber apologeticus contra insipientem*. Voir aussi, l'approche que nous y avons consacrée au II^{è} chapitre de notre travail.

[573]R. DESCARTES, Veme *Méditation*, A.T., t. IX, p. 51-54 ; *Secondes Réponses*, A.T., IX, p.105-108 ; *Principes de la philosophie*, Ière partie, § 14 ; *Discours de la méthode*, IVeme partie, A. T. t. VI, p. 36.

[574]LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, chap. X ; *Monadologie*, n° 45.

peut pas, de ce fait, ne pas exister [575] ». Pourquoi ? Parce que chez Blondel, la preuve résulte d'une démarche de l'expansion de la volonté qui aboutit à un conflit. Dans la résolution ou dans la tentative du possible dénouement, l'approche de Dieu est conçue suivant cette démarche. Voilà pourquoi, il est plus qu'indispensable, pour Blondel, de lire nécessairement la preuve ontologique en tant qu'elle consiste à synthétiser l'ensemble des autres preuves pour montrer que l'idée de Dieu n'est pas de l'ordre du débat, mais comme la certitude que Dieu existe réellement. Car au bout de mes doutes, de mes conflits internes à la double dimension de ma volonté, il n'y a plus rien à affirmer sinon sa Présence. C'est dans ce sens que l'apport de la *Trilogie*, précisément de la démarche de la *Pensée* apparaît éclairant au sujet de l'argument ontologique.

[575] J. ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Louvain-Paris, éditions B. Nauwelaerts, 1959, p. 99.

5.3. L'apport spécifique de la preuve dans la *Trilogie*[576]

L'analyse des preuves de l'existence de Dieu se trouve revisitée sinon enrichie dans *La Trilogie* et particulièrement dans *La Pensée*. La lecture inspirée par L' *Action* de 1893 se retrouve en des pages de *La Pensée* dans lesquelles la doctrine exprimant la raison philosophique, relativement à l'existence de Dieu, est ici mieux dégagée et plus encore profondément affirmée. Dans le premier tome de *La Pensée*, le sondage central de cette thématique de la visée de Dieu, per *gradus debitos*, dans son rapport avec l'homme procède, d'un point de vue réflexif, en neuf (9) degrés, dont le 6e degré est celui qui approfondit l'examen de la preuve ontologique proprement dit. Ayant thématisé cette démarche, B. Romeyer[577] nous donne un tableau synthétique non moins important et indispensable à la compréhension de cette approche de Dieu.

Le premier degré est ordonné au fait que « Penser dit penser Dieu ». Par cette première preuve, Blondel entend démontrer que l'idée ou la pensée de Dieu est tellement infuse, mieux diffuse dans toute civilisation que tout athéisme s'énonce comme un contre-sens. Car un fond de croyance en l'Absolu réel subsiste au cœur de toute pensée comme de toute action humaine. Reprenant sa position sur une « enquête de Dieu à l'école», Blondel insiste clairement sur le fait qu'à proprement

[576]En effet, en plus des approches présentes dans *L'Action* de 1893, Blondel réexamine l'argument ontologique dans des pages extraordinaires dans lesquelles se lisent à la fois l'approfondissement de la thématique, la revisitation de l'histoire de l'argument chez saint Anselme, mais aussi et surtout la prise en compte de certaines lectures de la tradition métaphysique liées aux discours théistes, mais aussi à l'athéisme. Chaque thèse est alimentée ici par un excursus qui en explicite et approfondit la portée. Ces observations et ces remarques réalisent bien l'intention de la démarche qui est de donner à l'argument ontologique « un sens et une vigueur nouvelle, car interprété dans l'esprit même de la philosophie de l'action » (*Action*, p.348). Pour de plus amples informations voir : M. BLONDEL, *La Pénsée*, t. I, Paris, PUF, 1948, p. 169-185 sur l'affirmation de Dieu. Excursus 30 examine le problème de l'athéisme ; La Pensée, t. II, Paris, PUF, 1948 examine la « possibilité de Dieu par la perfection de la pensée» ; Excursus 54 propose des réponses à des objections sur la démonstration de Dieu ; *L'Être et les êtres* examine tour à tour : La contingence de l'univers (p.107-147) ; comment concevoir l'Absolu (p.142-158) ; Comment pouvons-nous être capable de l'affirmer (p.159-170). Les excursus 13, 17,18 revisitent les différentes lectures de la preuve ontologique sans trop de nouveauté ; *L'Action*, t. I. p. 68-81 traite de la critique du monisme ; p. 87-150 examine la manière dont il est possible de concevoir le Pur Agir ; *L'Action*, t. II., p.313-339 reprend et approfondit la critique de l'action superstitieuse ; Excursus 31, 35 abordent le problème de la transcendance. Enfin, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. I, Paris, PUF, 1950, relit « l'énigme philosophique de Dieu et le mystère chrétien de la trinité» comme rassemblant les résultats de la preuve ontologique telle qu'on l'a lue aussi bien chez Anselme que chez Thomas d'Aquin ». Cf. p. 1-41.

[577]Cf. B. ROMEYER, *Op. Cit.*, p.188-198.

parler, il n'y a pas d'athées, dans la mesure où « En toute rigueur et si l'on va, sous les mots, jusqu'au fond des états d'âme inclus dans la pensée, le pur athéisme est une impossibilité et un non-sens[578] ». Le problème est plus sous-jacent à la manière de croire dont le refus serait pensé en terme d'athéisme, mais dont l'excès de croyance déboucherait également sur l'idolâtrie ou l'autolâtrie.

Le second degré prépare en quelque sorte « le progrès de la pensée » dans son élan vers l'affirmation de l'Absolu. Ce degré préparatoire à l'approfondissement des preuves traditionnelles clarifie le dessein que poursuit Blondel. Non pas seulement « d'étudier les preuves de Dieu en elles-mêmes », mais de voir « comment, à travers l'argumentation traditionnelle, elles traduisent et font avancer le développement de la pensée vers son but ultime[579] ».

Le troisième degré constitue la preuve par l'ordre physique. En parlant du monde pré organique marqué par la présence des phénomènes, le troisième degré rejoint en quelque sorte la preuve cosmologique.

La preuve est concrètement analysée dans le IIIe chapitre. Avec l'excursus 26 qui en clarifie le sens, Blondel nous permet de suivre la démarche mise en place pour en examiner le développement. Or, nous sommes après 1930. Blondel a suffisamment mûri et pris en compte les critiques et les remarques échues à *L'Action* de 1893 et à *La Lettre* de 1896. Aussi l'approfondissement de son analyse participe à la fois de la justification de Dieu, mais aussi d'un regard qui semble affronter certaines nouvelles figures qui caractérisent l'athéisme postmoderne comme les philosophes du soupçon.

Tout d'abord Blondel prend soin d'atténuer certaines apories liées à la justification de Dieu suivant en cela les critiques qui sont traditionnellement adressées à l'argument anselmien. En effet, il est notable que le point le plus contesté de l'argument, comme l'ont rappelé tant de commentateurs et d'interprètes[580], réside

---

[578]M. BLONDEL, *La Pensée*, t.I, *Excursus* 30, p. 326.

[579] *Ibidem*., p. 169-170.

[580]GAUNILON, *Liber pro insipiente* ; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q.2 a.1 ; KANT,

dans le fait que l'idée même de perfection exige l'existence actuelle de cette perfection ou encore, l'identité de l'essence et de l'existence présentes en Dieu affirme nécessairement que celui-ci existe. Dans cette visée, remarque Blondel dans ses Dialogues sur la pensée : « la preuve anselmienne a souvent été mal comprise parce que du domaine de la pensée vivante et agissante on l'a transposée dans le domaine des concepts et des déductions[581] ».

Pour cette raison suffisante et évidente, dans l'examen du sixième degré, Blondel va donc donner la relecture de son argument ontologique en le plaçant dans la perspective du dynamisme qu'il tient dans sa liaison avec les autres preuves : « isolée et présomptueuse, la preuve ontologique est stérilisante ou périlleuse ; mais introduite à son rang dans la démonstration modestement progressive, elle a pour le bien de la raison un rôle insuppléable à remplir[582] ».

Finalement, comme le fait remarquer P. de Cointet, la démonstration blondélienne aboutit donc à une justification de l'inadéquation de toute idée de Dieu avec la visée de notre élan spirituel, et plus encore, avec la réalité infinie que cette idée exprime pour nous et vers laquelle tend notre élan. Elle ne s'achève ni dans le rationalisme ni dans l'anti-intellectualisme, mais dans « le sens justifié d'un mystère du réel »[583]. Dès lors, il en résulte une exigence de « négation, d'élimination, de purification », contre toute tentative de comprendre Dieu[584].

Critique de la Raison Pure, Dialectique transcendantale, livre II, ch. III, IVe section.

[581]M. BLONDEL, « Dialogues sur la pensée », in *Études blondéliennes*, t.III, op. cit., p. 72.

[582]M. BLONDEL, *La Pensée*, t. I., p. 174.

[583]*Ibidem*., p. 334.

[584]P. DE COINTET, *Maurice Blondel. Un réalisme spirituel*, Parole et Silence, 2000, p.142.

Conclusion

En prenant appui sur la démarche de *L'Action*, considérant l'apport combien spécifique et enrichissant développé surtout par le premier tome de *La Pensée*, l'analyse de l'argument ontologique chez Blondel fait apparaître au moins trois axes de relecture. Trois axes d'interprétation qui s'articulent de la manière suivante :

a) Dans un premier moment, Blondel relit les preuves de l'existence de Dieu dans la perspective de la dialectique de la volonté dont elles amorcent le « troisième moment » conflictuel, avant que le conflit ne se résolve en alternative ou en option. Car, il y a toujours une inadéquation entre ce qui est voulu et le dynamisme qui, en nous, est le principe du vouloir c'est-à-dire entre ce qu'il appelle la volonté voulue et la volonté voulante. En conséquence, c'est en vue de l'Unique nécessaire que Blondel ébauche une synergie des preuves et renouvelle, en quelque sorte, l'argument ontologique pour montrer que chaque homme y est inévitablement embarqué : « impossibilité de s'arrêter, impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul : de ce conflit qui s'élève en toute conscience humaine, jaillit forcément l'aveu de l'unique nécessaire[585] ».

b) Ensuite le recours « à un inconnu inaccessible, dont la présence est pourtant pressentie sans être encore reconnue »[586] ou la référence explicite à des expressions apophatiques[587] pour parler de l'Être ou de l'Absolu laisse entrevoir un

---

[585]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 338.

[586]J.-C. DHOTEL, « Action et Dialectique. Les preuves de Dieu dans « L'Action » de 1893, in *Archives de philosophie*, 26, 1, (1963), p. 8.

[587]Porté, sans aucun doute, par une sorte d'expérience mystique ou spirituelle, Blondel écrit par exemple : « Sans en connaître le nom et la nature, on peut deviner son approche et comme éprouver son contact, tout ainsi que dans le silence de la nuit l'on entend les pas, l'on touche la main d'un ami qu'on ne reconnaît pas encore », (*L'Action*, p. 340). Plus loin, Blondel se fait plus explicite : « […] Afin de ne point réduire aux déterminations et aux symboles qui le nieraient en quelque façon, on indique ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est, en disant avec vérité qu'il n'est rien de tout ce qui est : Tant que l'homme est plein de l'impérieux sentiment que, sans son action, l'essentiel dépasse la réalité perçue ou produite ! [..] Aussi n'est-ce pas sans raison que les mystiques ont parlé magnifiquement du néant, comme de la source profonde d'où jaillit la vie ; que des âmes religieuses ont gardé le silence de l'adoration devant l'ineffable, pour ne le point dénaturer par leurs paroles, car nul n'est capable ni digne de l'appeler par son nom secret ; que les plus grands esprits ont craint de nier cette mystérieuse réalité en essayant de l'enceindre par une définition positive ; et que des cœurs aimants ont cru voir, dans l'athéisme, une forme, la plus respectueuse à leur gré, de la piété pudique et profonde. Sous tous ces voiles se cache un hommage à l'être ; c'est le néant qui forcément le confesse. De quelque côté qu'on se tourne, on le rencontre ; et le fuir, c'est encore une façon d'aller au-devant de lui et de tomber entre ses mains. *Solus est qui frustra nunquam quaeri potest, nec cum inveniri non potest*. Cf. *L'Action*, p. 342.

recours symptomatique à la théologie négative comme il le reconnaît, à la suite du Pseudo-Denys[588] que « l'affirmation est moins juste, et la négation plus vraie[589] », et d'autant plus qu'il ajoute : « c'est le néant qui le confesse[590] ». Cependant, cette donnée n'affaiblit en rien la pertinence de la preuve, car Blondel en fait une véritable expérience spirituelle.

c) Enfin la conséquence qu'il tire de cette relecture, en insistant sur la portée philosophique de l'option, constitue le lieu privilégié qui confirme bien que cette approche n'a pas pour visée la pleine possession de l'Être, mais une ouverture, une préparation nécessaire de notre indigence à admettre et à affirmer cette existence de Dieu. Car, pour chaque existence, « cette preuve est, moins une *vue* qu'une *vie* »[591] et que suivant une influence non négligeable de la preuve cartésienne « celle-ci n'est absolue que là où il y a idée parfaite de la perfection même, là où l'essence est réelle et l'existence idéale[592] ». Dans ces conditions, l'idée de Dieu, de l'Être est comme réfractée, conditionnée, obscurcie par notre imperfection. Cependant, elle nous contraint à affirmer, du lieu où, somme toute, elle n'est pas sa réalité, sa perfection[593].

Voyons à présent comment s'articulent et se déploient ces trois axes dans la structure de la philosophie de l'action. Y- a-t-il pas eu d'influences dès lors qu'on sait que *a priori* Blondel n'a pas inventé l'argument ontologique puisque celui-ci relève d'une longue tradition métaphysique ? Où se situerait alors l'originalité d'une telle (re)lecture quand, on sait que l'argument ontologique a fait l'objet d'intenses et de multiples attaques, révisions et rejets ? Quels enjeux la relecture blondélienne assigne-t-elle à l'examen de la preuve ontologique dans notre postmodernité ?

---

[588]En effet, Le Pseudo-Denys notait : « Ainsi puisque les négations sont vraies en ce qui concerne les mystères divins, tandis que toute affirmation demeure inadéquate, il convient mieux au caractère secret de Celui qui reste en soi indicible de ne révéler l'invisible que par des images sans ressemblance », *Hiérarchie céleste*, II, 3, *Œuvres Complètes* du Pseudo-Denys L'Aréopagite, traduction, Préface et notes par Maurice De GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, p. 191. Voir aussi M. BLONDEL, *La Pensée*, t. I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris, PUF, 1948, p. 331.

[589]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 342.

[590]*Ibid.*

[591]*Ibid.*, p. 348.

[592]*Ibidem.*

[593]X. TILLIETTE, « Quelques défenseurs de l'argument ontologique », in *Archivio di filosofia*, 58, 1-3, (1990), p. 416.

CHAPITRE SIXIÈME

✵

LES RELECTURES DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE DANS *L'ACTION*

« L’ecclésiaste est l’homme avec qui l’on parle de mondanités ; l’athée est l’homme avec qui l’on parle de Dieu », H. Bouillard, *Les incidences de la philosophie d’Eric Weil sur la théologie chrétienne*.

Introduction

Le parcours que nous venons d'effectuer dans le chapitre précédent a abouti à l'affirmation et à la découverte de trois axes d'interprétation. Ces trois axes ne sont que la résultante de la manière dont Blondel, de façon originale aborde la question de l'approche de Dieu. L'affirmation de Dieu s'est précisée progressivement. Puisque de la reconnaissance de l'Absolu au sein même du relatif, on est passé à l'aveu et à la présence du Dieu vivant pour reconnaître que ce transcendant coïncide bien avec le Dieu de la Révélation surnaturelle. L'argument ontologique, en effet, a marqué toute la métaphysique occidentale. On n'a certes pas manqué d'observer qu'il prend alors des formes diverses et très variées en ce sens que l'argument d'Anselme n'est évidemment pas celui de Descartes, ni celui de Hegel[594]. Cependant, on reste généralement sensible à la similitude profonde que ces arguments ont entre eux dans leur passage du conceptuel au réel. Dans sa longue histoire séculaire depuis saint Anselme, on l'évoque souvent dans sa portée philosophique en lien avec les rejets soit de Thomas d'Aquin soit de Kant, dans sa reformulation chez Descartes, Malebranche ou Leibniz et même au siècle dernier dans sa dimension théologique fortement revendiquée par un Karl Barth. Dans ces conditions, toute originalité n'est vraie et affirmée que lorsque les thèses en présence ont passé l'expérience de la confrontation ou de la vérification. Or dans certains écrits de circonstances, Blondel a été amené à évoquer, directement ou implicitement l'un ou l'autre auteur notamment Anselme et surtout Malebranche en lien avec Descartes. Aussi, si notre propos n'est pas de remonter toute l'histoire des liens entre Blondel et ces tenants de l'argument ontologique, quelques rapprochements s'imposent du point de vue de notre recherche. Le premier rapprochement sera celui avec saint Anselme dans la mesure où il porte la paternité de cet argument que l'on a coutume de désigner par « argument ontologique » (quoique Kant s'attaquat plutôt à l'approche cartésienne). Le second rapprochement sera en lien avec Descartes et Malebranche dans la mesure où Blondel s'est intéressé à leur manière d'articuler l'argument ontologique. C'est pourquoi, pour être en mesure de dégager l'enjeu et l'originalité de la relecture blondélienne de l'argument ontologique, il nous faut avant tout examiner ces

[594]H. DELHOUGNE, « L'argument ontologique est-il philosophique ou théologique ? Examen critique de la position de Karl Barth », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 53, 1, (1979), p. 43-63.[en ligne] consulté le 22 septembre 2015.

possibles filiations à partir desquelles Blondel s'est démarqué et a élaboré sa démarche.

Deux moments caractériseront donc ce chapitre. D'abord, nous confronterons les approches possibles entre les lectures anselmiennes, d'une part et d'autre part, celles de Descartes et Malebranche sur la preuve ontologique à celle de Blondel. Cet éclaircissement nous donnera la possibilité de dégager la relecture propre à Blondel, et donc son enjeu et son originalité.

6.1. L'horizon philosophique de la preuve de Dieu autour de Blondel

6.1.1. Blondel et Anselme : la vision sur l'*intellectus fidei vs insipiens*

Souvent, on n'a pas suffisamment examiné les rapports entre Anselme et Blondel. Mais au lieu de parler de rapports, on insisterait davantage sur les similitudes ou les analogies qui rendent, dans une certaine mesure Blondel proche de saint Anselme. Si la distance séculaire qui les sépare aussi bien que le milieu dans lequel a baigné l'un et l'autre ne se ressemblent guère, en revanche la recherche des similitudes a paru à tout le moins difficile sinon peu porteur de sens. Cependant, c'est Blondel lui-même qui témoigne de sa connaissance vis à vis du moine du Bec. Même si l'argument ontologique développé dans *L'Action* de 1893 et son interprétation semblent plutôt évoquer ou refléter l'argument de Descartes tel qu'il se trouve circonscrit dans la troisième *Méditation*, il n'en reste pas moins qu'il avait pleinement connaissance de l'approche de l'argument d'Anselme et de l'influence que ce dernier a exercé dans l'histoire de la philosophie médiévale et sa réception dans la philosophie moderne. En témoignent quelques textes fondateurs par lesquels Blondel en restitue la portée et en examine la pertinence qui témoignent bien combien il en avait une vive connaissance.

Dans un texte rarement exploité, *Dialogue sur la pensée*[595], Blondel insiste sur l'importance du cadre et de l'atmosphère dans lequel s'insère l'argument du *Proslogion*. L'argument anselmien, on a jamais cessé de le reconnaître se déploie dans un contexte de foi, dans un climat de chrétienté assurée. Il reflète le milieu monastique qui, par le chant et les psaumes aux diverses heures du jour, célébrait la gloire de Dieu[596]. Ce contexte foncièrement religieux ne doit pas être négligé dans l'interprétation de cet argument. Car il n'en définit pas seulement la portée, il se

[595]M. BLONDEL, « Dialogues sur la pensée. Conflits et éclaircissements dialogués », in *Études blondéliennes*, t.III, Paris, PUF, 1954.

[596]Cf. S. BRETON, « L'argument ontologique aujourd'hui. Problèmes et perspectives », in J. GREISCH (dir.), *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 103.

répercute sur la structure même de l'argument et sur la notion de Dieu qui en est l'axe[597]. Certes, la réflexion anselmienne se situe dans un contexte de foi et de théologie mystique ; mais elle s'accompagne d'une quête du sens, d'une tension vers la rectitude du cœur et la plénitude de la vie de l'esprit que Blondel souligne en substance :

> C'est pourquoi, un saint Anselme a raison de rappeler, pour préparer la preuve qui porte son nom […], la parole des Livres Saints notant que nul ne nie Dieu par l'esprit, mais que, par l'effet de l'abus des mots, par la déviation de la volonté, l'on trahit le témoignage anonyme et intérieur en une profession d'athéisme verbal et tendancieux : *dixit insipiens in corde suo : non est Deus*[598].

Par ailleurs, dans ses *Carnets Intimes*, Blondel faisait déjà une référence explicite et explicative sur l'argument d'Anselme telle que la tradition métaphysique le présentait. Il écrit :

> La preuve ontologique n'a toute sa force qu'en Dieu où l'essence est réelle et l'existence idéale. C'est déjà beaucoup de concevoir cette identité transcendantale de l'Être et de la Perfection. Pour nous, nous sommes intérieurement contraints d'affirmer l'Être de Dieu dans la mesure où nous en avons l'idée de Dieu.[…]. Saint Anselme a voulu par cette preuve convaincre l'impie d'un mensonge secret ; et il a raison[599].

Et, rétrospectivement dans une note datant de 1900 (probablement en vue de la réédition de *L'Action*), Blondel précise que c'est en replaçant l'argument dans cette atmosphère que l'on peut répondre, sur le terrain philosophique, à l'objection qui lui est souvent faite :

> Kant raisonne comme si la preuve ontologique était un pur jeu de concepts, sans que la pensée de Dieu soit vive et réelle en nous, et comme d'une part, une présence effective de Dieu. Et c'est pour cela qu'il est efficace d'y réfléchir et d'en développer le contenu : cela met en nous l'énergie et l'action divine.[…] ce qui est vrai, c'est que l'argument ontologique n'est pas *in esse et in fixo sed in fieri et in mobili*. Critique de l'objection des thalers : le fond justement critiqué par Kant, c'est la fausse doctrine de l'adéquation de l'idée à l'être qu'elle

[597]P. HENRICI, « Ontologie et religion. De S. Anselme à Blondel », in *Archivio di filosofia*, 58, 1-3, (1990), p. 422.

[598]M. BLONDEL, « Dialogues sur la pensée. Conflits et éclaircissements dialogués », in *Études blondéliennes*, t. III, Paris, PUF, 1954, p. 72.

[599]M. BLONDEL, *Carnets Intimes*, t. I., p. 175.

> exprime ou affirme. Au point de vue abstrait, il n'y a rien de plus dans l'idée de Dieu que dans Dieu réel. Mais au point de vue concret et vivant[600].

De ces quelques textes révélateurs d'un lien possible, il y a lieu de noter que c'est dans la perspective d'une intelligence de la foi, dans la mise en œuvre du rapport de la raison philosophique à sa foi chrétienne que peut être vu ce lien. Du reste, le besoin croissant qui se manifeste dans la pensée de notre auteur traverse toute sa démarche philosophique. Car pour Blondel, le rôle d'une philosophie, comme il le souligne bien dans la *Lettre*, est inévitablement de contribuer à « l'intelligence du christianisme »[601]. L'intention fondamentale de Blondel se rend davantage explicite lorsqu'il assigne au philosophe la responsabilité éthique et heuristique de « dire quelque chose qui compte pour des esprits qui ne croient pas[602] ». Cette intention philosophique ou cette orientation apologétique, expressément assumée, « j'ai tenté en croyant un effort de philosophe », se trouve corroborée par l'aveu qu'il faisait à P. Archambault : « vivant en chrétien, je cherche comment je dois penser en philosophe[603] ». Or, c'est là que sur la question de la problématique des preuves de l'existence de Dieu, le cadre et l'intention de Blondel se trouvent, fort curieusement, similaires à celui qui a vu naître le discours de saint Anselme sur la preuve de Dieu. Par conséquent, il est en tout cas probable que les différences obvies soient en mesure d'exiger des rapprochements.

En effet, saint Anselme[604] écrit son *Proslogion*, en reprenant et en circonscrivant, non seulement les diverses preuves rencontrées dans le *Monologion*, mais en y ajoutant aussi une reprise de la *fides quaerens intellectum* augustinien pour comprendre ce qu'il croit. Il cherche ainsi à explorer ce thème cher aux Pères médiévaux de la *ratio fidei*. Puisqu'il écrit à la demande des moines bénédictins, son argument baigne alors dans une *atmosphère* de méditation et de recueillement. Ainsi, « à la demande des moines eux-mêmes, Anselme entreprend de prouver ce qu'il

---

[600] *Ibidem.*

[601] M. BLONDEL, *Premiers Écrits. Lettre sur l'apologétique*, Paris, PUF, 1956, p.7.

[602] M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, PUF, p. 44.

[603] P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral*, Paris, Bloud & Gay, 1928, p. 40 (note).

[604] Le deuxième chapitre de notre thèse a largement développé les articulations fondamentales à l'œuvre dans le *Proslogion* et ses différents commentateurs. Voilà pourquoi, nous ne reproduisons plus le texte ici.

croit, et cela sans recourir à l'autorité de l'Écriture[605], par la seule nécessité de la raison. Il veut montrer comment un homme qui n'aurait pas entendu la Parole divine ou qui n'y croirait pas pourrait se persuader, par la seule raison, des vérités qui font l'objet de la foi. En d'autres termes, il entend prouver ces vérités par des raisons nécessaires, valables pour tout esprit, même incroyant ; par là, il espère montrer à tout homme qu'il faut y croire. Raisonnant du point de vue d'un incroyant hypothétique, la *fides quaerens intellectum* devient *fides quaerens fidem*[606] », note H. Bouillard.

Sans vouloir revenir à une reprise de l'interprétation déjà exploitée dans un chapitre précédent, résumons la pensée de saint Anselme pour pouvoir dégager les similitudes avec Blondel[607]. Anselme développe une médiation sur la foi *sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelliger quod credit* (« agissant comme quelqu'un qui s'efforce à élever son âme à la contemplation de Dieu et qui cherche à comprendre ce qu'il croit »). De cet effort d'intelligence, sa foi sortira raffermie et approfondie, et sa prière plus fervente. À partir du quatrième chapitre, l'adoration jaillit de plus en plus spontanée et abondante du cœur de celui qui médite[608]. Par ailleurs, la preuve de saint Anselme est proprement, comme l'a montré K. Barth, la preuve chrétienne de l'existence de Dieu. Car il ne s'agit plus comme chez les Grecs, de découvrir le divin en contemplant la nature ; il s'agit plutôt, en contemplant Dieu de reconnaître rationnellement,

---

[605]Dans une note explicative, P. Gilbert démontre en effet : « La formule *id quo maius cogitari nequit*, où la foi reconnaît ce qui lui convient mais sans y atteindre la plénitude de sa vision, ne provient pas de l'Écriture ; elle a des antécédents littéraires, essentiellement chez Sénèque, Augustin et Boèce. Anselme la veut intelligible en soi, c'est-à-dire sans que la révélation ait un rôle pour cela. Il faut rappeler que l'époque d'Anselme commence à prendre la dialectique comme technique d'intelligence du discours chrétien ; les disputes théologiques entre Lanfranc, le maître d'Anselme au Bec, et Béranger, puis Anselme et Roscelin, sont indicatives de l'ambiance de l'époque. L'expression *sola ratione* d'Anselme est à comprendre dans ce contexte, où s'inscrit aussi sa désignation de Dieu. » P. GILBERT, « Unum argumentum et unum necessarium », in *Archivio di filosofia*, 53, 1-3, (1990), p. 88, note 26.

[606]H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, p. 250.

[607]Pour être plus exhaustif, nous renvoyons à l'analyse de J.-C. DHOTEL, art. cit., p. 5-26 et H. BOUILLARD, *op.cit.*, p. 249-255 ; J. Paliard, « Prière et Dialectique. Méditation sur le Proslogion de Saint Anselme », in *Dieu vivant*, n°6, 1946, p. 53-70. Une vue d'ensemble avec des répercussions post-modernes sont développées dans la revue *Archivio di filosofia*, 53, n°1-3, 1990.consacrée exclusivement à l'analyse de l'argument ontologique.

[608]Cf. P. HENRICI, *art. cit.*, p. 422.

intellectu, la *nécessité d'être* de ce même Dieu, déjà contemplé, adoré, cru par la foi[609].

Le *Proslogion* déploie un raisonnement qui part de la pensée à l'être. La récurrence des verbes *cogitari* et *intelligere*, aux lieux précisément stratégiques de la « preuve », manifeste le style réflexif du parcours. L'accès à l'intelligence de Dieu *in se* est confié à une formule dialectique, universellement intelligible, dont la signification est aperçue en même temps que la limitation des représentations du *cogitare* par un *maius*. L'analyse des conditions de cette formule dialectique est constituée par la description de l'activité cogitante qui accède à la conscience de soi en pensant les conditions de son exercice. Dans sa réponse à Gaunilon, saint Anselme insiste sur la portée de cet *id* qui dans la formule *Id quo majus cogitari nequit* est le nom par lequel Dieu est désigné. Ce que P. Henrici résume en ces termes : « En premier lieu, *id quo majus cogitari nequit*, c'est là proprement le nom du Dieu qui se révèle (…). C'est cet effort imposé à la pensée qu'exprime *l'Id quo majus cogitari nequit (*…) et en deuxième lieu, le rapport de la pensée humaine à Dieu entre dans la définition même du Dieu anselmien : *cogitari nequit*. Dieu ne saurait être conçu par nous sans que nous connotions notre rapport religieux à lui : l'argument ontologique lui-même se joue à l'intérieur de ce rapport-là. Là est la fonction irremplaçable de l'*insipiens*…Et la force de l'argument résidera dans la démonstration, ou plutôt dans l'intuition, que pareil rapport anti-religieux est intrinsèquement impossible[610] ». De plus, cette analyse de la *cogitatio* en fait une forme de désir, tendu vers ce qui le comble et dont il porte en soi la trace nostalgique, mais qui ne peut se communiquer à lui sans le détruire ; la cogitation, comme le désir, a une structure d'ouverture immanente à la transcendance ; pour combler le désir de « voir ton visage »[611] et de le connaître, on ne peut réduire son terme espéré aux mesures du connaissable mondain[612].

C'est ici que la démarche relative à la preuve ontologique de Blondel semble se rapprocher de celle d'Anselme. Certes, Blondel ne s'adresse pas à un *insipiens*

---

[609]*Ibidem*.

[610]P. HENRICI, art.cit. p. 423.

[611]Le premier chapitre du *Proslogion* donne un élan à l'opuscule en citant le Psaume 27, 8.

[612]P. GILBERT, art., cit., p.89.

hypothétique, mais à une élite universitaire marquée par la modernité ou mieux par la post-modernité. Certes, le contexte profondément religieux d'Anselme, n'est pas comparable au siècle largement sécularisé de Blondel dans lequel positivisme et scientisme sont les idéologies dominantes. Certes l'œuvre d'Anselme est d'allure théologique, quoique celle-ci engendre tout de même une ébauche de philosophie autonome, on doit néanmoins admettre que Blondel semble reprendre à sa manière le programme anselmien de la *fides quaerens intellectum*, suivant en cela sa perspective apologétique, mais en lien également avec la méthode d'immanence. Si le croyant et l'*insipiens* n'existent pas ou n'apparaissent plus dans le texte blondélien de *L'Action* de 1893, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils sont remplacés par « l'homme de désirs » dont la phénoménologie de l'action, par la dialectique de la volonté voulue et de la volonté voulante, exploite les ressorts. L'inadéquation persistante dans la logique de notre action, le fait que nos volontés restent inassouvies atteste bien que l'homme cherche toujours à s'égaler et qu'il n'y arrive pas. Ce fossé, ce hiatus est exploité par Blondel pour montrer que finalement la fin de cette tension, la finalité de ces « faims contemporaines » demeure la recherche d'un *majus* capable de combler cette inadéquation en nous. Pour Blondel, l'argument ontologique réalise ou accomplit en premier lieu cette liaison qu'il a toujours cherchée entre l'immanence de l'action humaine et la transcendance divine. Ce qu'on peut considérer avec Anselme comme doute de *l'insipiens* (qui est à proprement parler impossible), constitue pour Blondel, « l'aveu même » de notre insuffisance qui nous pousse à chercher « la pensée efficace de Dieu »[613] en nous par l'affirmation de l'unique nécessaire.

Dans le *Proslogion*, l'effort que saint Anselme réalise pour obtenir l'idée de Dieu (le *quid sit*) n'a lieu qu'une fois établie l'existence de Dieu (le *an sit*) : « Donc, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, donne-moi de comprendre, autant que tu le sais expédient, que tu es comme nous le croyons, et que tu es cela même que nous croyons[614] ». *L'aliquid quo majius cogitari nequit* n'est pas l'idée de Dieu mais sa pensée en tant qu'elle suppose une vie intérieure, une aspiration. Dans *L'Action*, Blondel n'établit pas, dès le départ une affirmation de Dieu, mais il la présuppose, et c'est ce que réalisent les deux premières preuves de l'existence de Dieu dont

[613]Cf. C. TROISFONTAINES, *art.cit.*
[614]J-C. DHOTEL,*art. cit.*, p. 14.

l'argument ontologique couronne l'édifice. Par la redécouverte de ce *maius*, la démarche de Blondel est d'amener le lecteur à une option pour ou contre Dieu ; une option qui reste bien entendu religieuse.

Voilà pourquoi, « les preuves de Dieu sont replacées à même la vie et l'action, singulièrement la vie et l'action spirituelle, de sorte que la preuve de Dieu chez Blondel est elle aussi une véritable expérience spirituelle[615] ». Comme chez Anselme donc, les preuves ne sont pas inscrites dans une perspective de justification de Dieu, car « elles n'exhibent pas une théologie naturelle, étiquetée, figée, astreinte à une logique d'entendement[616] ». Mais, parce que Blondel prend le soin d'en inscrire « l'argumentation à la fois dans une dialectique de la disproportion et de l'adéquation, et dans la loi du maximum ou de la maximisation qui en est son procédé[617] ».

6.1.2. Blondel (re) lecteur de Descartes et Malebranche : vues sur Dieu

6.1.2.1. L'idée de Dieu selon Descartes et Malebranche

Dans la perspective tendant à éclairer sa *ratio fidei* et surtout son approche du christianisme[618], de par son statut de philosophe et de croyant, Blondel s'est, en quelque sorte, trouvé dans la nécessité de réexaminer des aspects fondamentaux de certaines doctrines philosophiques de la tradition française. Car ces doctrines ont façonné un spiritualisme français ; mais elles ont été aussi, dans une certaine mesure, à l'origine des approches d'une certaine philosophie chrétienne[619]. C'est ce qui est

[615]X.TILLIETTE, « Quelques défenseurs de l'argument ontologique », in *Archivio di filosofia*, 53, 1-3, (1990), p. 415.

[616]*Ibidem.*

[617]*Ibidem.*

[618]Le cinquième chapitre de *L'Action* est comme une herméneutique du christianisme qui nous aidera à vérifier autant la portée de l'alternative, mais aussi et surtout à voir que la relecture de l'argument ontologique débouche sur une option religieuse et une aspiration spirituelle vers ce Dieu tel qu'il est évoqué dans la tradition judéo-chrétienne.

[619]Cf. C. BRUNIER-COULIN, *Y-a-t-il une philosophie chrétienne. Maritain, Blondel, Gilson. Un colloque à Juvisy en 1933*, Paris, Éditions franciscaines, 2013.

symptomatique dans des études[620] que Blondel a consacrées d'abord à Descartes, ensuite à la relation que maints commentateurs ont pu souligner entre Descartes et Malebranche. Ce dernier étant considéré comme « lecteur ou réformateur » de la pensée du premier. Cette approche par la comparaison de leurs vues sur Dieu est précieuse et importante, nous semble-t-il, dans notre vision de la relecture de l'argument ontologique chez Blondel. Car, Blondel s'instaure ici comme historien de la philosophie française, pour étudier les doctrines et les fondements de la philosophie de Descartes et son impact sur Malebranche, à partir de l'instant où ce dernier a toujours revendiqué d'être cartésien. L'entreprise serait fastidieuse si nous prétendions étudier tous les rapports qui unissent ou opposent Descartes et Malebranche. Aussi, nous nous limiterons exclusivement à leur approche de Dieu comme nœud d'interprétation qui permet à Blondel d'en tirer les conséquences philosophiques. Du reste, affirme le philosophe d'Aix, « parce que chez Descartes et chez Malebranche l'entreprise philosophique procède d'inspirations et d'aspirations opposées, leurs conceptions sur les objets qu'ils affirment en commun et dont ils traitent en termes parfois superposables sont réellement impénétrables et antipathiques les unes aux autres. Et ces contrariétés matérielles, ces thèses de fond antagonistes réagissent par de réciproques combinaisons sur toute l'organisation formelle de leur système et s'en trouvent confirmées, renforcées et approfondies : l'incompatibilité de leurs doctrines[621] ».

Dans l'avant-propos de son ouvrage sur Malebranche, F. Alquié donne une importante et indispensable, voire une précieuse précision qui motive en partie le lien que nous voudrions exploiter ou explorer dans cette section relativement à la relecture de l'argument ontologique chez Blondel. De fait, F. Alquié fait remarquer : « Le titre de cet ouvrage : *Le cartésianisme de Malebranche*, ne prétend pas signifier dès l'abord son opposition à la thèse soutenue par M. Blondel et par de nombreux commentateurs qui ont estimé que la philosophie de Malebranche différait

[620]Il s'agit de trois articles publiés entre 1896 et 1937 : M. Blondel, « Le christianisme de Descartes », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de juillet 1896 repris dans *Dialogues avec les philosophes. Descartes,Spinoza,Malebranche, Pascal, saint Augustin*. Préface de H. GOUHIER, Paris, Aubier, 1966, p. 41-59 ; « L'anticartésianisme de Malebranche » (paru pour la première fois dans la *Revue de Métaphysique et de morale*, t. XXIII, juillet 1916, p. 551-567) repris dans *Dialogues avec les philosophes*, *op.cit.*; « La clef de voûte du système cartésien » Extrait de *Cartesio*, supplément au volume XXIX de la *Rivista di filosofia neoscolatica*, Juillet 1937, p. 69-77, reproduit dans *Dialogues avec les philosophes*, *op.cit*., p. 129-141. (Nous citerons suivant ce dernier).

[621]M. BLONDEL, « L'anticartésianisme de Malebranche », art.cit., p. 78. Nous citons suivant ce dernier.

profondément de celle de Descartes (…). Mais Malebranche s'est dit et voulu lui-même cartésien[622] ». En parlant de son cartésianisme, nous nous bornons à reprendre, pour en examiner la légitimité, une expression qu'il aurait acceptée lui-même » [623]. Or, c'est justement sur ce point que Blondel tâchera de démontrer qu'il n'en est rien. Et, il mènera son étude en lien justement avec le personnage, la philosophie et l'orientation religieuse de Descartes.

En effet, Blondel expose, avant tout, la pensée philosophique de Descartes dès 1896, dans un article destiné à la *Revue de métaphysique et de morale*, à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de R. Descartes (1596-1650). Ce texte n'est pas sans lien avec la *Lettre sur l'apologétique* que Blondel venait de publier pour la défense de sa pensée et surtout pour montrer que l'étude du problème religieux était plus qu'une « exigence philosophique pour son temps ». Descartes et son cartésianisme étant diversement assumés et interprétés par beaucoup d'auteurs, la problématique à laquelle s'attache Blondel, en ce qui concerne particulièrement le christianisme de Descartes, est « d'examiner d'abord ce paradoxe d'un philosophe réformateur en philosophie qui demeure un conformiste en religion, de se demander ensuite si la philosophie cartésienne contient quelques emprunts au christianisme et enfin si ces emprunts demeurent ou non dans l'orthodoxie », comme l'observe J. Ferrari[624].

Ensuite, en 1916 et dans la même revue, Blondel reprend et accentue la critique de Descartes sur notamment « L'anticartésianisme de Malebranche » [625] Dans cet article, la pensée de Descartes, spécifiquement ses vues sur Dieu, est confrontée à celles du prêtre oratorien, philosophe et théologien, Nicolas Malebranche (1638-1715) considéré très souvent comme cartésien. À partir de ce qui

---

[622]« …J'avoue que je dois à M. Descartes, ou à sa manière de philosopher, les sentiments que j'oppose aux siens et la hardiesse de le reprendre ». *Œuvres*, II, 449 cité par F. ALQUIE, *op.cit.*, p. 11, n.4.

[623]F. ALQUIE, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, (avant-propos). H. Gouhier a parfaitement souligné l'existence de cet accord entre Malebranche et Descartes. Cf. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926 ; Id., « Métaphysique et et physique de la force chez Descartes et Malebranche », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1954.

[624]J. FERRARI, « Blondel et la philosophie française de Descartes à Bergson », in E. GABELLIERI et P. DE COINTET (ed.), *Blondel et la philosophie française*, Parole et Silence, 2007, p. 30.

[625]M. BLONDEL, « L'anticartésianisme de Malebranche», *art. cit.*

prétendument les rapproche, Blondel essaie de dégager ce qui les oppose comme fondement même de leurs démarches philosophiques particulières.

Enfin, en 1937, Blondel revient une fois de plus à l'examen de la pensée de Descartes en lien avec les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu lors de la célébration du tricentenaire du célèbre *Discours de la méthode* (1637). L'article, intitulé « La clef de voûte du système cartésien[626] » sera publié dans un supplément au volume XXIX de la *Rivista di filosofia neoscolastica*. Il faut dès lors s'interroger sur la manière dont se présente la preuve ontologique de l'existence de Dieu chez Descartes et Malebranche. Nous le ferons en suivant la méthode adoptée par F. Alquié[627].

Il faut sans doute partir d'une conception et d'une conviction qui président à la saisie de Dieu chez Malebranche, conséquemment à une influence de Descartes. Pour Malebranche, écrit Alquié, « Dieu est connu de façon immédiate, et sans idée. Il est l'être sans restriction et fait exister les choses. Il est cause universelle, raison de ce qui advient en nous et hors de nous. Il nous crée à chaque instant, nous affecte de sensations, illumine notre intelligence, anime notre volonté. Sa présence à l'âme est intime et permanente[628] ». Or, dans l'exposition de la preuve ontologique par l'idée de l'être parfait (*Dieu existe parce que, en tant qu'être parfait, s'il lui manquait l'existence, il ne serait pas parfait. Donc, il existe*[629]*),* Descartes voulant lui donner une forme mathématique, et montrer qu'elle ne contient nul sophisme distingue avec soin ses moments. Il part bien de l'idée de Dieu conçue comme telle, et même de la définition de Dieu, posée en dehors de toute affirmation d'existence, pour conclure ensuite que Dieu existe. Et, il semble alors s'appuyer sur le principe affirmant qu'il faut attribuer à une chose tout ce que contient son idée. Descartes se montre dogmatiste à sa manière. De fait, s'il fait profession de rechercher la vérité et le souverain bien, Descartes n'en propose pas moins une méthode strictement rationnelle pour parvenir à ses fins. Le doute systématique le conduit à ériger

[626]M. BLONDEL, « La clef de voûte du système cartésien », art.cit.
[627]Nous nous inspirons des démarches de F. ALQUIE, *op.cit.*, Chapitre III, p.113-183.
[628]F. ALQUIE, *op. cit.*, p.113.
[629]AT, IX, *Cinquième Méditation*, 126.

l'homme comme seul responsable de bien conduire sa pensée pour parvenir à reconnaître sa propre existence et celle de Dieu : si je doute que je pense, je suis donc en train de penser que je doute, et si je pense, c'est donc que je suis. Le célèbre *cogito* a paru ensuite suffisant à Descartes pour affirmer que si l'homme peut ainsi penser droitement, à partir d'un raisonnement bien conduit, logique, il peut donc dominer la nature, organiser le monde dans lequel il se trouve, et déduire même de ses raisonnements l'existence de Dieu. En effet, si l'homme se montre capable d'imaginer l'éternité, l'infini, ou la perfection, c'est qu'il possède en lui des « idées innées », donc déposées en lui par quelqu'un de plus grand que lui, par Dieu qui l'a créé à son image : ainsi, la pensée de Dieu suffit pour affirmer l'existence de Dieu.

C'est en reprenant de telles formules que Malebranche déclare, au sujet des preuves de l'existence de Dieu : « Toutes ces vérités se voient de simples vues par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnements pour les exposer aux autres[630] ». Et dans cette lancée, il n'hésite pas à rapporter à Descartes la preuve qu'il entend défendre dans ses *Recherches*[631]. Enfin, le Dieu de Malebranche est celui des chrétiens dont le huitième des *Entretiens sur la métaphysique* expose les attributs, suivant en cela les Écritures. Il se réfère au Verbe et à la Parole, et montre que ce Dieu nul ne saurait le voir, alors que chez Descartes, ce Dieu se rencontre dans le lien qu'il y a entre le *cogito* et l'idée de Dieu.

Or, s'il est clair que saint Anselme part de la présence à l'esprit de l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu. Par conséquent, ce que Descartes appelle idée de Dieu est bien, en réalité, non une idée de type mathématique, mais une présence ontologique. Descartes insiste sans cesse sur le caractère unique de l'idée de Dieu, en ce sens que cette idée n'a rien de commun avec celles qui nous représentent les choses créées. Les *Méditations cartésiennes* nous révèlent enfin comment nous connaissons Dieu. Elles ne s'interrogent pas sur la façon dont Dieu se connaît lui-même. Malebranche, au contraire, part de la présence réelle de Dieu à la pensée. Mais il distingue, tout de même, suivant en cela Descartes, idée et notion : « La

[630] *Œuvres de Malebranche*, II, p. 372.
[631] *Œuvres de Malebranche*, II, p. 94.

notion de l'Être infiniment parfait est profondément gravée dans notre esprit », comme « notion vaste et immense de l'Être sans restriction[632] ».

6.1.2.2. Descartes et Malebranche revisités par Blondel

Dans les relectures que Blondel élabore, il semble reconnaître plus de consistance et d'attache au christianisme révélé chez Malebranche que chez Descartes. Dans l'article sur « Le christianisme de Descartes », Blondel évoque les difficultés qui occultent et cristallisent la position mitigée et moins sincère de Descartes dan son rapport à la théologie du christianisme. Il s'interroge si « le zèle qui le porte, alors qu'il ne veut plus rien imprimer, à « publier cinq ou six feuillets touchant l'existence de Dieu » ne relèverait pas du fait qu' « il pense être obligé pour la décharge de sa conscience [633] ». Autrement dit, « les preuves de l'existence de Dieu sont-elles des trompe-l'œil, destinées, d'une part, à détourner la censure religieuse et, d'autre part, à faire du philosophe le représentant officiel de la pensée chrétienne moderne, de manière à la saper d'autant mieux du dedans, ou bien Descartes est-il sincère lorsqu'il fait de Dieu un élément essentiel de sa philosophie ? Cela permet alors à Blondel d'affirmer que Descartes tente paradoxalement de se passer de Dieu : « Descartes retient de Dieu ce qui lui permet de se passer de lui[634] ».

Aussi lorsqu'il s'agit de prendre en considération le fond proprement dit de son christianisme, Blondel en arrive à relever sinon à dénoncer, comme Bossuet l'avait fait, des tares perceptibles. Par une sorte de réquisitoire philosophique ou une apologie de la religion chrétienne (en témoigne le possessif « son » christianisme est mis en relief), Blondel peut alors évoquer le caractère équivoque au cœur de la pensée de Descartes eu égard à la notion et au contenu du véritable christianisme :

> Le vice profond de *son* christianisme, c'est de mettre d'un côté le mystère absolu que la volonté seule atteint par la grâce, et de l'autre la clarté absolue de la pensée qui se repose, pleinement souveraine chez elle ; c'est de supprimer

[632] *Œuvres complètes de Malebranche*, t. XII, A. ROBINET (dir.), Paris, Vrin, p.186.

[633] M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, art.cit, p. 43.

[634] A. STAQUET, « Les lectures matérialistes des Méditations cartésiennes », *Les Dossiers du Grihl* [En lige]. Les dossiers de Jean-Pierre CAVAILLE, « Libertinage, Athéisme, irreligion. Essais et bibliographie », mis en ligne, le 21 août 2009.Consulté le 29 septembre 2015.

> toute préparation rationnelle à la foi, tout travail de la raison dans la foi, toute intelligence de la foi (…) c'est d'établir une radicale hétérogénéité entre l'entendement divin et l'entendement humain, entre notre entendement et notre vouloir ; c'est d'admettre la suffisance de l'homme purement homme, et l'imperturbabilité du chrétien dans sa croyance, comme s'il n'y avait ni problèmes mixtes, ni questions d'âme ; c'est de juxtaposer un double équilibre également fixe, sans inquiétude de cœur ni d'élan de pensée là où il n'y a de possible qu'un équilibre toujours en mouvement (…). Ce qui aggrave *son* christianisme, c'est l'action extérieure et le souci du christianisme historique, dont il subit diversement l'influence troublante.[635]

Ainsi, pour beaucoup de commentateurs, cet agnosticisme chrétien conduira à un rationalisme exclusif. Et, remarque J. Ferrari, d'un cartésianisme compatible avec le christianisme on passe comme pour ainsi dire à un cartésianisme de « libre penseur[636] », directement hostile à l'orthodoxie. Blondel peut alors conclure avec Bossuet, sans nier le rôle qu'il a pu jouer dans la vie de Descartes et dans sa philosophie, à l'inconsistance du christianisme de Descartes[637]. Toutefois, c'est moins avec Bossuet[638] qu'avec Malebranche[639] que Blondel refera la relecture de Descartes.

Conscient de ces données, dans « L'anticartésianisme de Malebranche », Blondel s'interroge alors « non pas sur les différences, ni les contrastes ou les divergences (…) mais sur l'opposition foncière et totale qui les oriente au rebours l'un à l'autre »[640]. La relecture de leurs démarches philosophiques sera donc l'occasion de démontrer si Malebranche avait été cartésien ou pas.

De prime abord, Blondel évoque un contraste autant sur l'inspiration qui les anime que précisément sur la question de Dieu :

> Tandis que Descartes, sous de prudentes apparences et aussi à travers les sincères désirs de sa foi, cherche dans la connaissance de Dieu, de nous-mêmes

---

[635]M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, art.cit, p. 57.

[636]J. FERRARI, « Blondel et la philosophie française.De Descartes à Bergson », *Op. cit*., p. 32.

[637]*Ibidem.*

[638]BOSSUET, Lettre du 21 mai 1687, cité par Blondel, *Dialogues avec les philosophes*, art ; cit., p. 58.

[639]*Ibidem.*

[640]M. BLONDEL, « L'anticartésianisme de Malebranche », in *Dialogues avec les philosophes*, op.cit., p. 62.

> et du monde un moyen d'obtenir, de justifier, d'assurer, d'étendre l'emprise de l'homme sur la nature, un moyen donc d'améliorer ou même de prolonger notre existence terrestre et de conquérir l'avenir, Malebranche, lui, ne considère la vie présente, la science humaine, la philosophie que comme des échelons de notre réintégration en Dieu, comme la préparation et l'anticipation ébauchée de l'autre vie, comme le moyen de conquérir ou si ce mot évoque une idée d'activité qui répugne à sa doctrine, d'accueillir l'éternité[641].

Suivant l'analyse que H. Gouhier développe dans son livre sur *La pensée religieuse de Descartes*[642], il y a lieu de reconnaître l'opposition évoquée par Blondel. En effet, l'auteur a montré que Malebranche prend le point de vue de Dieu alors que Descartes s'en tient au point de vue de l'homme. Chez le premier, les données de la foi ne cessent d'intervenir pour résoudre les problèmes de la métaphysique. Or, Descartes semble se passer de la foi et sa philosophie se contente de la raison. La nature cartésienne est laïque alors que celle de Malebranche est profondément chrétienne. Malebranche ne sépare pas la philosophie ou la science de la préoccupation religieuse notamment de la théologie. Il respecte d'ailleurs le lien traditionnel entre la raison et la foi suivant en cela saint Augustin, saint Anselme ou saint Thomas d'Aquin. Il va, pourrait-on dire, à la réunion, à la fusion même de la métaphysique et de la théologie spéculative, ascétique et mystique, par l'identification constante du Verbe et de la Raison.

En revanche, Descartes se démarque de cette scolastique pour développer sa doctrine en séparant la philosophie de la théologie, de la Religion positive pour prôner une forme de positivisme. Sans doute Blondel voit dans Descartes un pur positivisme où la métaphysique n'a pour fin que de fonder la physique. Ce que traduit Blondel en ces termes : « Descartes s'adossait à Dieu sans jamais l'envisager comme fin, pour aller au monde : Malebranche tourne le dos au monde pour trouver Dieu, et en Lui, la lumière, la nourriture des âmes[643] ».

---

[641]*Ibidem*., p. 63.

[642]Cf. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962. Voir aussi, Michel VIELLE, « Raison et foi chez Malebranche », in *Nouvelle Revue Théologique*, Vol 102, n°4, (1980), p. 539-563.

[643]M. BLONDEL, « L'anticartésianisme de Malebranche », *art.cit*., p. 65.

Et c'est précisément sur ce point qu'il compare ou analyse la portée de l'examen de l'argument ontologique chez les deux auteurs. Il aborde cet aspect en revisitant la conception cartésienne et malebranchiste de l'idée de Dieu. L'article relève une forte différence d'appréciation et de raisonnement. Néanmoins, la démarche de l'un et de l'autre a dû trouver, rétrospectivement et de façon approximative le raisonnement que Blondel met à l'œuvre dans les pages de *L'Action* de 1893[644] qui traite de l'argument ontologique. Les expressions, les termes et les concepts semblent aller dans le même sens :

> L'idée que nous avons de Dieu n'est donc pas Dieu, ne comprend pas Dieu, mais nous le fait toucher comme du dehors ainsi qu'un arbre ou qu'un mont qu'on heurte et qu'on n'embrasse pas, en vertu d'une démonstration qui n'est ni une preuve analytique (ainsi qu'on l'a parfois interprété à tort), ni non plus comme une *synthèse a priori*, mais la construction d'une cause réelle par le moyen d'un effet formel ou réel lui aussi, quoique adéquat ou même incommensurable à sa cause. L'argument ontologique n'est pas une liaison analytique pour nous ou un sujet d'oraison mystique en soi. Partout, dans la preuve comme dans la nature de Dieu, Descartes exclut la notion de continuité logique et d'une nécessité purement intelligible. Dieu est ce qu'il veut être[645].

Cependant Malebranche, selon Blondel, voit les choses autrement. La perception de Dieu n'est pas de l'ordre de notre entendement fini, de notre recherche personnelle, mais elle est comme une lumière qui se réfracte en nous par le biais de la raison et de la révélation. Blondel soutient son argumentation en faisant recours à des citations tirées à la fois des *Recherches* que des *Entretiens* dont les éclaircissements ne sont pas sans liens avec l'usage qu'il fait des excursus dans la *Trilogie*. Blondel évoque donc les modalités de l'argument ontologique selon Malebranche :

> Nous voyons en Dieu ce que Dieu lui-même voit, sinon ce qu'Il est, quoique d'une certaine manière nous devions affirmer l'unité de la Lumière et l'Univocité de l'Être. C'est parce qu'il est l'Intelligibilité même qu'il est en soi et qu'il est pour nous. La lumière où je le vois est celle même par où il me voit et se voit. « Je pense à l'infini ; j'aperçois immédiatement et directement l'infini. Donc il est. » Car, puisque « rien de fini ne peut représenter l'infini, si

[644]M. BLONDEL, *L'Action*, particulièrement, p. 348-356. Blondel a sans doute parcouru les *Entretiens* de Malebranche au point qu'il y a une étrange similitude dans la perception et l'identification de Dieu : « La preuve de Dieu est pour nous moins une vue qu'une vie » (*Action*, p. 348) ; « La lumière où il me voit est celle où je le vois… » (*Action*, p. 349). Cf. MALEBRANCHE, *Entretiens entre un philosophe chrétien et un philosophe chinois* (1708).

[645]M. BLONDEL, « L'anticartésianisme de Malebranche », art.cit., p. 68-69.

> on pense à Dieu il faut qu'il soit ». La vraie preuve de Dieu est moins un argument qu'une preuve « de simple vue ». Dieu est le Dieu des essences, des idées, « de ce qui représente en lui les êtres créés[646] ».

Ici, on voit se dégager un mouvement si fort chez Malebranche, remarque Blondel, de telle sorte que les thèses, qu'il s'approprie de Descartes, reçoivent de sa part une signification absolument neuve qui va à l'encontre de leur sens cartésien. Par exemple, les idées claires et distinctes, création pour Descartes de la puissance infinie de Dieu, sont mises par lui en nous, à notre portée alors que l'idée malebranchienne habite l'entendement, et que c'est en lui qu'on peut la percevoir au fur et à mesure que l'esprit se dégage des sens et de l'imagination. Ainsi le Dieu de Malebranche trop imprégné d'intelligibilité ne saurait se confondre avec le Dieu tout puissant et inconnaissable de Descartes[647].

Constatant finalement que Descartes a exclu de la philosophie tout ce qui relève proprement de la théologie et que de son coté Malebranche considère la religion comme la vraie philosophie statuant que « la religion chrétienne est parfaitement conforme à la raison[648] », Blondel aborde alors la problématique du rapport entre la philosophie et la religion chez Descartes et chez Malebranche. Blondel estime Malebranche plus proche et clairement en symbiose avec la théologie chrétienne alors que Descartes ne l'est pas. C'est dans cette perspective que Blondel estime que l'approche de Malebranche permet d'aboutir au moins à la philosophie chrétienne, sinon à fonder celle-ci. Car pour Malebranche, la vraie philosophie, la plus raisonnable est bien celle qui tient compte de l'apport dogmatique du christianisme. Aussi tout autre philosophie ne peut être qu'une philosophie profane incomplète et fausse. Ne pourrait-on pas voir ici une influence de Malebranche dans le lien que la cinquième partie de *L'Action* a cherché à établir dans la justification du christianisme, surtout du surnaturel chrétien ? Blondel ne le nierait certainement pas. Cependant, c'est plutôt vers Descartes qu'il va se tourner une fois de plus pour éclairer davantage son siècle à propos des preuves de l'existence de Dieu.

---

[646]*Ibidem.*, p. 69-70.

[647]Cf. J. FERRARI, art.cit., p. 34.

[648]MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, ch.II, 11 ; Id., *Conversations chrétiennes*, Avertissement, cités par M. BLONDEL, art.cit., p. 83-84.

En définitive, c'est à une conclusion à tout le moins négative sinon nuancée qu'aboutit Blondel. Le diagnostic des deux systèmes a révélé une différence foncière entre Malebranche et Descartes et cela, semble-t-il, à cause de la prétention de Malebranche d'avoir voulu assimiler Descartes et saint Augustin.

Reprenant enfin ses analyses sur Descartes en se plaçant « au centre de ses perspectives et au faîte de son édifice »[649], Blondel fixe son attention sur un point de la doctrine, mieux de la méthode qu'il considère comme crucial dans la démarche cartésienne. C'est dans cette perspective qu'en juillet 1937, il rédige alors, pour le compte de la *Rivista di filosofia nescolastica*, « La clef de voûte du système cartésien » à l'occasion du tricentenaire du célèbre *Discours de la méthode* de Descartes.

Le point de départ de son interprétation est la nette distinction[650] qu'il établit entre les trois preuves des *Méditations cartésiennes* que Kant nommera « preuve ontologique » de l'argument de la preuve proprement ansélmienne. Distinguant, en effet comme l'observe J. Ferrari, avec la plupart des interprètes, la preuve cartésienne, que Kant dira ontologique, de l'argument de saint Anselme pour montrer que les critiques adressées à celui-ci ne valent pas pour celle là, Blondel veut montrer — ce qui, dit-il, est rarement perçu — comment les trois preuves des *Méditations*, bien loin d'être indépendantes les unes des autres sont complémentaires et d'importance croissante : la première, par la découverte en mon esprit de l'idée de Dieu qui enveloppe l'infini requiert donc une cause infinie, sa reprise par une

[649]M. BLONDEL, « La clef de voûte du système cartésien », in *Dialogues avec les philosophes*, *op.cit.*,p. 130.

[650]Dans une note explicative, Blondel précise clairement la portée de sa démarche : « Notre intention n'est pas ici d'exposer et d'apprécier l'argument de saint Anselme. Nous cherchons seulement à faire ressortir le contraste entre la manière discursive dont Anselme a usé (selon le mode en honneur en son temps) et la synthèse intuitive à laquelle recourt Descartes. Sous le raisonnement du premier, on pourrait sans doute retrouver l'inspiration concrète du second et montrer que, de part et d'autre, la preuve offerte se fonde moins sur un appareil logique que sur un acte d'agnition intellectuelle, à partir d'une motion déjà réelle quoique implicite de Dieu en nous ». M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, art.cit., p. 131, note 2.

seconde en l'observation de mon existence, à moi qui possède l'idée de parfait, jusqu'à la troisième en laquelle par la simple et suffisante considération de l'idée de Dieu, je découvre son existence aussi nécessairement qu'une propriété géométrique est contenue dans la notion de sa figure[651].

Dans les pages de *L'Action* de 1893 traitant des trois preuves cosmologique, téléologique et ontologique, Blondel a procédé de la même manière que le raisonnement développé dans cet article. En effet, s'il ne prend en considération que trois preuves comme chez Kant, il n'en demeure pas moins qu'il en modifie le traitement et le classement. Le tryptique qu'il propose est plus proche du modèle cartésien que kantien. C'est d'ailleurs ce qu'ont rarement perçu les différents commentateurs de Descartes. Car, parlant de la position originale de Descartes, Blondel écrit :

> Les deux premières preuves sont en effet indispensables pour préparer, justifier et légitimer l'argument proprement ontologique. Car elles visent à établir à la fois la contingence de notre être fini, qui ne saurait être notre propre auteur, et l'inévitable idée que la raison nous donne d'un être infini, d'un Créateur qui seul peut rendre compte et se trouver en possession des perfections dont nous avons l'idée et que nous nous serions données à nous-mêmes si nous étions la cause de notre existence[652].

Reconnaissant là un renouvellement de la lecture traditionnelle des preuves de Dieu opéré par Descartes, Blondel s'attèle, par une métaphore architecturale, à montrer que l'argument ontologique constitue bien le sommet qui soutient et couronne l'affirmation des deux premières :

> Mais après deux preuves déjà valables comme des parois de soutènement, Descartes, au lieu de s'arrêter, continue son audacieuse ascension… C'est donc défigurer entièrement l'argument cartésien que de présenter la preuve ontologique en la coupant de ses racines et en l'interprétant comme un artifice logique qui tirerait la conclusion par la simple analyse d'un concept arbitraire. Loin d'être une sorte de déduction abstraitement analytique, elle constitue une

[651]J. FERRARI, art.cit., p. 37.

[652]M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, art.cit., p. 135.

> synthèse tendant à montrer en Dieu l'éternelle réalisation de son aséité, l'acte pur dans sa fécondité parfaitement génératrice[653].

Enfin, Blondel analyse la portée que Descartes met dans la notion des idées rationnelles. L'on sait que le raisonnement mathématique attribue une place prépondérante aux idées qui, dans notre conscience, sont la marque indélébile de notre attachement à Dieu, la trace de sa présence en nous. Noétiquement, ces idées, ces *creaturae* sont comme une empreinte, une présence effective de Dieu. Il ne s'agit plus de raisonner en établissant comme si l'essence et l'existence étaient séparées. Elles le sont non pas en moi, mais en Dieu, car « c'est en Dieu seulement que l'équation entre l'être et la pensée est absolue, immédiate, sans rien qui réclame une preuve puisque c'est l'être même en qui il y a parfaite intelligibilité : *sum qui sum*[654].

Le dessein de Descartes a été de montrer que l'unité intrinsèque de l'essence et de l'existence ne trouve sa justification et sa pleine réalisation qu'en Dieu en tant qu'il est l'Être parfait. Dès lors, le rôle non moins essentiel et primordial que fait jouer Descartes à la preuve ontologique ne peut être que fondamental, d'autant plus que, « Descartes emploie, si l'on peut dire, les attributs divins, pour assurer le succès de sa construction métaphysique et de son entreprise scientifique[655] ». L'unité en cette preuve de l'être et de la perfection est comme l'index d'une perfection plus grande qui est en Dieu même. Finalement, c'est l'existence de Dieu une fois prouvée, qui donne à Descartes cette confiance dans le pouvoir d'une raison assurée de ne pas se tromper lorsque les critères du vrai sont donnés dans l'évidence.

---

[653]*Ibidem*.

[654]*Ibidem*, p. 136.

[655]*Ibidem*., p. 137.

Conclusion

En somme, puisque le projet philosophique de Blondel a toujours été de montrer par l'analyse rationnelle de l'existence, nommée action (par opposition à la pure théorie ou à la science pure), la convergence de la philosophie avec le christianisme, l'approche de ces deux philosophes avait été plus qu'indispensable. De ces deux philosophes, que Blondel connaissait probablement déjà du temps de *L'Action*, se laisse découvrir une similitude de vocabulaire. Blondel a repris de Descartes « l'étagement des trois preuves » pour faire de la preuve ontologique la clef de voûte de la saisie de l'existence de Dieu. Par ailleurs, la vision de Dieu par l'image de la lumière ou d'autres images qui occupent une grande partie de la thèse semble avoir été le fait de l'influence de Malebranche. Voyons donc à présent comment se déploient les trois moments de la relecture de l'argument dans la thèse primitive.

6.2. Trois lieux philosophiques des relectures de l'argument

Après avoir examiné tous ces points préparatoires, il nous revient à présent de voir comment se déploie cette relecture dans *L'Action*. En effet, les trois axes ci-dessus relevés doivent faire désormais l'objet d'une étude approfondie pour en montrer à la fois la teneur et la pertinence dans la démarche blondélienne. Ces axes révèlent de plus que Blondel a rédigé *L'Action* en tenant compte de son environnement intellectuel, mais en manifestant ainsi, la connaissance qu'il avait des tentatives historiques séculaires dans l'approche de Dieu. Néanmoins, ces axes nous montrent qu'assurément Blondel a peu ou prou fréquenté ou connu les approches significatives de « l'irruption de Dieu en philosophie » telles qu'elles se trouvent manifestes dans les écrits de Heidegger, ou bien de l'affirmation on ne peut radicale soutenue par Karl Barth[656] dans son approche de l'argument anselmien.

Dans cette dynamique, notre propos demeure alors axé sur les résultats à dégager à partir de la démarche de *L'Action* de 1893. D'abord, en suivant le déploiement de l'ordre naturel dans lequel se meut la volonté jusqu'à l'affirmation de Dieu. Ensuite, par une sorte d'examen lexicographique du vocabulaire de *L'Action* dont la teneur approche celle d'une théologie négative ou plutôt apophatique. Enfin la portée philosophico-religieuse de l'option qui montre que l'expérience spirituelle à laquelle aboutit Blondel est une rencontre de la philosophie avec le christianisme dont le Dieu en question n'est pas celui des philosophes, mais le Dieu révélé dans le christianisme.

[656]K. BARTH, *Dogmatique*, t. II. *La doctrine de Dieu*, trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1956-1957 ; *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, trad. J. Carrère, Paris-Neuchatel, Delachaux-Nestlé, 1958. Voir aussi les commentaires de H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine* (1e et 2e partie), Paris, Aubier-Montaigne, 1957 ; *Logique de la foi*, Paris, Aubier, 1964 ; *Connaissance de Dieu*, Paris, Aubier, 1967.

6.2.1. L'argument ontologique et la dialectique de la volonté

Le premier lieu philosophique qui engage notre auteur à examiner l'argument ontologique reste bien celui de l'analyse de l'expansion du vouloir. La démarche de *L'Action* de 1893, on le sait, a été de décrire les déterminismes, ou implications nécessaires, de l'action humaine dans son expansion. À chaque niveau étudié apparaît un besoin toujours expansif qui pousse l'homme à vouloir davantage. Il apparaît alors une sorte de duplicité entre ce qui est désiré, ce qui est voulu et ce qui est désormais possédé. Blondel décèle alors dans cette inadéquation deux sortes de vouloirs en perpétuel conflit dans l'action humaine. Reconsidérant une contradiction éthique qu'exploite saint Paul dans sa théologie de l'Épitre aux Romains[657] relativement au combat intérieur inhérent à chaque nature humaine, Blondel met en place un vocabulaire strictement nouveau. « Car il y a toujours entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais une disproportion inexplicable et déconcertante […].Tantôt je ne fais pas tout ce que je veux : tantôt je fais, presqu'à mon insu, ce que je ne veux pas[658] », souligne-t-il. Ce que nous voulons, ce n'est pas ce qui est en nous, c'est une fin qui nous dépasse et ce que nous faisons, dépasse toujours ce que nous avions l'intention de faire, parce que l'action enrichit l'intention et en se produisant se transforme elle-même. Si l'homme veut vouloir tout ce qu'il veut en vérité, il faut bien qu'il renonce très souvent à ce qui s'offre à son vouloir comme objet immédiat. Blondel appelle ce vouloir en vérité « volonté voulante », tandis que le vouloir des objets, le désir en quelque sorte toujours inassouvi des objets est appelé « volonté voulue ». C'est ce qui constitue le nœud de la quatrième partie de *L'Action*, notamment le conflit entre « la volonté voulue » et « la volonté voulante ». Or pour montrer précisément comment ce conflit des deux volontaires a pour horizon la démonstration ou la « monstration de Dieu », Blondel écrit :

> L'action volontaire n'est mise en équation dans la conscience qu'autant qu'on reconnaît en elle la présence et le concours de « l'unique nécessaire ». Si nous ne sommes et ne pouvons rien sans lui, et s'il est impossible que nous ne soyons

[657]Romains 7, 15-20 : « Vraiment ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais… ». Paul semble reprendre ici un lieu commun de la littérature hellénique notamment les vers 1079-1080 de la tragédie de Médée d' Euripide (poète grec, 480-406) sur la passion violente (*Thumos*) qui est plus forte que la volonté (*tôn bouleumâthon*).Cette passion étant considérée par le poète comme la cause de grands maux qui affectent les mortels.

[658] M. BLONDEL, *L'Action*, p. IX.

> rien, par où donc expliquer que la volonté puisse l'avouer ou l'accepter, ou qu'elle puisse se nier sans se détruire ? qu'est-ce que cette étonnante mutilation ? ou comment comprendre que, même ce que nous pouvons sans Dieu et contre Dieu, c'est encore par lui que nous le pouvons ? Dans ce qui est volontaire, y a-t-il donc quelque chose qui peut n'être point voulu ; dans ce qui est voulu, quelque chose qui peut n'être point volontaire ? Oui ; et c'est cette contradiction intime qui est la mort même de l'action[659].

Mais d'où la volonté tire-t-elle cet inachèvement sinon de l'insuffisance de l'ordre fini ?

6.2.1.1. De l'insuffisance de l'ordre naturel

Il nous semble important de rappeler que *l'Action* de 1893 est divisée en cinq (5) parties. De fait, on remarque que l'enchaînement que l'auteur suit consiste en ceci : par une critique du dilettantisme, la première partie démontrait qu'on ne pouvait éluder ni se soustraire à la problématique de la destinée. La seconde partie avait pour rôle de montrer, par une critique du pessimisme, qu'on ne pouvait s'en tenir exclusivement à une solution négative, car la volonté du néant impliquait, par voie de conséquence, une contradiction. Laquelle contradiction révélait qu'il y avait "*quelque chose*" au-delà du dilemme ; enfin la troisième partie a posé le problème de l'action avant que la quatrième ne s'attèle à la démonstration de l'achèvement de ce problème par affirmation de *l'Unique Nécessaire*. Et qu'enfin, la cinquième expose et examine les dogmes chrétiens et la pratique religieuse. Or, on ne peut poser cette affirmation sans revisiter cette troisième partie qui sert comme pour ainsi dire de charnière parce que justement il pose le problème de l'insuffisance de l'ordre naturel comme il l'énonçait déjà :

> Dans mes actes, dans le monde, en moi, hors de moi, je ne sais où ni quoi, il y a quelque chose. De cette donnée consentie surgira, par une secrète initiative qui apparaîtra de plus en plus clairement, tout l'ordre sensible, scientifique, moral et social [...] Et en suivant jusqu'au bout de ses exigences l'élan du vouloir, on saura si l'action de l'homme peut être définie et bornée dans ce domaine naturel[660].

---

[659] *Ibidem*, p. 360.

[660] M. BLONDEL, *l'Action*, p. 41.

Mais avant tout qu'est-ce que l'ordre naturel ? À en croire H. Bouillard,[661] l'ordre naturel auquel Blondel fait allusion, désigne, dans la langue des théologiens modernes, le plus souvent l'ordre de la création y compris la relation fondamentale de la créature au Créateur, ainsi que la connaissance de cette relation par la lumière naturelle de l'esprit. Blondel, dans sa *Trilogie*, se conformera à cet usage. Mais dans *L'Action* de 1893 et les autres écrits de cette époque, il s'en tient plutôt à l'usage qu'a accrédité dans la philosophie moderne le développement des sciences physiques et naturelles et qu'a consacré l'apparition du positivisme. Nous en sommes avertis dès le début de la troisième partie : « Faire entrer dans le champ de la connaissance et de la puissance humaines tout ce qui nous semble d'abord le moins accessible [...], fonder la vie individuelle ou sociale sur la Science seule, se suffire, c'est bien l'ambition de l'esprit moderne. Dans son désir de conquête universelle, il veut que le phénomène soit, et soit tel qu'il le connaît et qu'il en dispose ; il admet que constater les faits et leur enchaînement, c'est les expliquer complètement ; il considère comme à demi-prouvée toute hypothèse qui lui permet d'éviter l'intervention de la Cause première ; la crainte de la métaphysique n'est-elle pas le commencement de la sagesse[662] » ? Ainsi donc s'adressant aux philosophes qui sont ses contemporains, il donne le même sens qu'eux à l'expression qu'il emploie comme eux : le terme d'ordre naturel, loin d'inclure la relation fondamentale du monde et de l'homme à la cause première, en fait systématiquement abstraction ; il désigne tout simplement le champ de l'activité humaine. Nous pouvons donc présumer que, lorsque Blondel en viendra à conclure que l'homme ne peut se borner à l'ordre naturel, il voudra dire simplement que l'homme ne peut se contenter d'exercer la domination de son savoir et de son pouvoir sur le monde. C'est ce qui transparaît, d'ailleurs, dans ces termes : « Oui ou non, pour qui se borne à l'ordre naturel, y a-t-il concordance entre la volonté voulante et la volonté voulue ; et l'action qui est la synthèse de ce double vouloir trouvera-t-elle enfin en elle-même de quoi se suffire et se définir ? Oui ou non, la vie de l'homme se restreindra-t-elle à ce qui est de l'homme et de la nature, sans recours à rien de transcendant[663] » ?

---

[661] H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, p. 83-84 ; *Id.*, «Philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel», in *Le centenaire de Maurice Blondel 1861-1961 en sa Faculté des Lettres d'Aix-Marseille*, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-en-Provence, Nouvelle Série n°35, 1963, p. 68-69.

662 Maurice BLONDEL, *L'Action*, p. 42.

[663] *Ibid.*,p. 42.

Il faut donc partir d'une analyse phénoménologique de l'action pour comprendre le déploiement de la volonté et ses visées. Cette démarche, pour Blondel, a comme horizon « d'analyser le contenu de l'action voulue, afin d'y voir développée toute la diversité des objets qui paraissent être des fins étrangères mais qui ne sont en réalité que des moyens pour combler l'intervalle de ce que nous sommes à ce que nous voulons[664] ». Aussi cette démarche révèle-t-elle que dans les actes de l'homme, dans le monde, dans l'homme lui-même ou hors de lui, il y a *quelque chose. Ce quelque chose* demeure encore une donnée indéterminée, mais de lui surgit tout l'ordre sensible, scientifique, moral et ou social. Or, vouloir, désirer ardemment cet ordre qui n'est que la résultante d'un autre ordre, c'est manifestement tomber dans la superstition. Elle suppose une forme dégradée du divin en ce sens qu'elle se différencie justement du surnaturel. Car ici, le fini se prend pour l'infini et l'infini devient le miroir du fini. La superstition désigne alors le culte du double ou du fétiche en tant qu'elle représente un désir non converti de l'infini. Cette lecture de la superstition, en tant qu'elle porte en elle la marque d'une négation ou d'une confusion du divin véritablement recherché, prépare cependant la démarche qui permettra à Blondel d'éclairer la meilleure manière de saisir le vrai Dieu. Approfondissons donc cette lecture[665].

En fait, Blondel va déployer successivement les différentes sphères de l'activité humaine, justifiant chacune d'elles par l'impossibilité de s'en passer, et dépassant chacune d'elles par l'impossibilité de s'y borner. Blondel commence par une relecture de la donnée la plus élémentaire : la sensation. Elle porte en elle, nous semble-t-il, une insuffisance, à laquelle on remédie en créant la science. Celle-ci, à son tour, suppose une activité synthétique, l'action constituante d'un sujet. Le mouvement de cette conscience fait nécessairement apparaître la liberté. Pour se maintenir et se développer, la liberté se déploie et s'incarne dans l'exécution aux prises avec les résistances du corps et du monde, elle construit l'individualité. À son tour, l'individu cherche et obtient au dehors un complément : il veut fonder une société. C'est ainsi que le vouloir engendre la famille, la patrie, humanité. Mais l'intention de l'homme s'étend encore plus loin, elle suscite une morale impliquant

[664]*Ibid*.,p. 43.

[665]Ces pages reprennent une partie d'un chapitre contenu dans notre livre. Cf. C. MABOUNGOU, *De l'homme fini à l'infinitude divine. La portée philosophique de la destinée humaine chez M. Blondel*, Paris, Edilivre, 2015, p. 61-66.

l'absolu du devoir. Dès lors, le terme auquel l'action réfléchie semble éprouver le besoin de se suspendre, c'est un absolu. Or, le fait que l'homme prétende trouver sa suffisance dans l'ordre naturel et qu'il n'y réussisse pas constitue pour lui une crise et l'expose à la superstition en tentant d'achever son action et de se suffire : « C'est le *phénomène de la superstition* qu'il faut étudier ; le *phénomène*, c'est-à-dire la manifestation nécessaire d'un besoin, sous quelque forme qu'il cherche à se contenter. Autrement dit, la superstition en tant qu'elle se présente comme l'usage ou l'emploi d'un reliquat de l'activité humaine, hors du réel[666] ». Blondel le découvre dans l'idolâtrie de la science ou de l'art, dans les pseudo-mystiques, et même dans le déisme rationaliste ou le moralisme. Or, aucun d'eux, on l'a vu, ne suffit à combler l'amplitude du vouloir. De ce point de vue, on peut arguer qu'en tout acte humain réside une ébauche de mysticité naissante. Et pour essayer d'achever son action et de se parfaire, l'homme tente d'absorber ce divin, de se fabriquer un dieu à sa façon et d'accaparer par sa seule force de quoi se suffire. C'est ainsi que « l'action superstitieuse consiste donc à prendre pour absolu un objet dont la finitude même marque mieux qu'il est créature de l'homme, puisque c'est l'homme qui le valorise en fixant sur lui son aspiration infinie[667] ». Celle-ci s'étend bien au-delà du culte des idoles. Blondel la relève en maintes pratiques de l'homme civilisé, en divers mysticismes. Tel est le cas de la vie domestique fondée sur des pratiques rituelles (respect, vénération, amende honorable, civilités), de la vie politique (cérémonial) liée au respect traditionnel des dévotions cérémonielles etc. De cette manière, tous les essais d'achèvement s'annulent. Car la prétention de se suffire « avorte parce que, dans ce qu'on a voulu et fait jusqu'ici, ce qui veut et ce qui agit demeure toujours supérieur à ce qui est voulu et fait[668] ». Et Paul Archambault d'ajouter : « En vain, par une suprême démarche et une suprême illusion, l'homme tente-t-il de réaliser au dehors cet infini qui lui échappe au dedans, de s'offrir, sous la forme d'un symbole ou d'une idole, son propre besoin d'achèvement, de se fabriquer un Dieu à sa façon pour y enfermer enfin de quoi devenir suffisant. Grossière ou raffinée, matérielle ou spirituelle, naïvement idolâtrique ou parée de grands mots de la science ou du

[666]M. Blondel, *L'Action*, p. 304.

[667]R. VIGOURLAY, *L'Action de Maurice Blondel,* p.105. Pour une étude approfondie de la problématique de la superstition dans *L'Action de 1893*,voir : B. ROMEYER, « L'action religieuse et sa déviation superstitieuse». *Etudes Philosophiques*, oct-déc.1952, p. 421-436 ; H. BOUILLARD, «L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie». *Recherches de Science religieuse*, juil-sept, 1949, p. 321-402.

[668]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 323.

sentiment, la superstition n'arrive pas à boucler l'ordre maintenant étalé des phénomènes naturels et humains. *Aliquid superest*. Dans tout ce que nous avons voulu et fait jusqu'ici, il y a plus, en quelque sorte, que nous n'avons pu réussir à vouloir et à faire[669]».

Dans cette même optique, Blondel dénonce aussi, le risque d'idolâtrie, y compris de l'idolâtrie du métaphysicien qui s'imagine que « par ses conceptions et par ses préceptes, par ses systèmes et par sa religion naturelle, il va mettre la main sur l'Être transcendant, le conquérir et le maîtriser en quelque sorte[670] » : ce métaphysicien « n'est-il point idolâtre à sa façon[671] » ? Néanmoins cette chute dans l'idolâtrie appelle quelques précisions. Selon Bernard Sève[672], « La clé de cette explication tient à une distinction fondamentale dans la problématique blondélienne : la distinction entre la volonté voulante et la volonté voulue. L'homme est d'abord un être agissant, un être de volonté. Mais aucune des réalisations concrètes de la volonté humaine n'est capable de la satisfaire. Aucune n'épuise son ampleur initiale : « la volonté, traversant comme d'un bond toutes les apparentes satisfactions qu'elle rencontre, se retrouve, après, en face d'un vide plus insondable[673] », mais cette volonté déçue par ses actions c'est-à-dire par ses objectifs, ne peut éprouver cette déception que parce qu'en fait elle voulait autre chose et plus que ce qu'elle peut atteindre dans le monde des phénomènes. Cette volonté voulue (volonté explicite et consciente) était mue par une volonté plus profonde et plus secrète, la volonté voulante : « Quoique la volonté ait réussi à atteindre par ses seules forces, l'action n'est point encore *égalée* au vouloir dont elle procède ; la volonté ne s'est pas encore voulue tout entière[674] ». B. Sève souligne l'importance du concept "*égalée"*, car ce concept constitue indéniablement le pivot de la dialectique de l'action.

Il s'ensuit donc que la volonté n'arrive jamais à s'égaler elle-même, à se vouloir intégralement elle-même : cette dénivellation ou disproportion intime entre elle-même nourrit l'action et la pensée, qui doivent creuser toujours plus loin pour arriver enfin à une adéquation entre soi et soi. De la sorte, l'idole, c'est l'interruption

---

[669]P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Bloud & Gay, 1928, p. 26. Il cite en réalité L'*Action*, p. 325.

[670]Maurice BLONDEL, *L'Action*, p. 314.

[671] *Ibid.*

[672]Cf. Bernard SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, p.132-136.

[673]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 328.

[674]*Ibid.*, p. 332.

prématurée de cette dialectique : « Ce reliquat de force et de volonté qui semble ne savoir à quoi s'en prendre, c'est une tentation naturelle de lui assigner un objet, un objet qui, fini et insuffisant comme les autres, n'aurait point par lui-même la capacité de recevoir l'hommage qu'on prétend lui rendre, mais qui justement, à cause de cette petitesse, satisfait au double besoin qu'a l'homme et de créer et de maîtriser son dieu.[...] ; il le prend dans la série des choses pour le mettre hors de la série[675] ». Et B. Sève peut renchérir en montrant que « la série ne peut être épuisée, puisque la sérialité même des choses exprime l'infinité de la volonté voulante ; arracher un objet fini quelconque à la sérialité, le fétichiser, c'est vouloir (chose impossible) renoncer à l'infinité de cette volonté voulante, c'est vouloir se satisfaire de la volonté voulue. Mais l'action volontaire est indestructible : il faut d'abord reconnaître et même «avouer l'insuffisance de tout objet offert à la volonté »[676], et donc reconnaître «la nécessité [et] le besoin d'autre chose, d'une chose au prix de laquelle le phénomène ne semble plus que néant »[677]. Pour égaler le sujet au sujet même, pour « *vouloir vouloir* »[678], il va falloir affirmer *l'unique nécessaire,* Dieu[679]».

En conséquence, l'analyse phénoménologique, par un procédé qu'on peut qualifier de métaphysique, conduit implicitement au désir d'un au-delà qui se donne la tâche de mettre en forme l'affirmation implicite de l'absolu. Une telle affirmation ne jaillit pas d'ailleurs, mais surgit, bien entendu, du conflit entre l'insuffisance de l'ordre naturel et l'épreuve d'un besoin ultérieur, entre la volonté contredite et vaincue d'une part, et, la volonté affirmée et maintenue d'autre part. C'est cela même qui constitue ce que Maurice Blondel appelle l'expérience humaine à travers l'avortement de l'action. En conséquence, « Il est impossible de ne pas reconnaître l'insuffisance de tout l'ordre naturel et de ne point éprouver un besoin ultérieur ; il est impossible de trouver en soi de quoi contenter ce besoin religieux. C'est nécessaire, et c'est impraticable. Voilà, toutes brutes, les conclusions du déterminisme de l'action humaine[680] ».

---

[675]*Ibid*., p. 307.
[676]*Ibid*., p. 334.
[677]*Ibid.*, p. 336.
[678]*Ibid*., p. 138.
[679] Bernard SÈVE, *Op. cit*., p.133-134.
[680]Maurice BLONDEL, *Op. cit*. p. 319.

Pour situer donc la portée de ce constat dans la recherche et la démonstration de Dieu, il nous faut à présent revisiter ou reconsidérer la structure du conflit à partir duquel se déploie cette expansion de la volonté.

6.2.1.2. Le binôme volonté voulante et volonté voulue

L'homme est toujours mû par une volonté. Contrairement à Schopenhauer[681] qui malmène la volonté, Blondel considère la volonté comme un principe fondamental. C'est pour lui une réalité complexe à situer sur deux plans qui impliquent la dualité du volontaire et du voulu, de la volonté voulante et de la volonté voulue, ce qui veut en nous et ce qui est voulu par nous. L'adéquation des deux volontés, de nos vouloirs successifs toujours partiels et du principe même du vouloir, n'est jamais complètement réalisée[682]. « Or, la volonté en nous n'est pas simple ; nous devons y distinguer deux aspects essentiels qui se recherchent continuellement sans jamais s'atteindre : d'une part, la *source* profonde de notre vouloir, « ce qui veut » en nous, que Blondel appellera volonté voulante (volonté agissante mais non voulue) ; d'autre part, ce que nous voulons concrètement, l'objet de notre vouloir, la volonté voulue (ce qu'il veut de manière explicite et consciente)[683] ». Dans la description de la volonté, le rôle du philosophe doit consister à établir, par les seuls moyens rationnels, que l'homme aspire à un besoin, à une fin autre que les fins purement empiriques. Aussi, Blondel maintiendra-t-il la définition traditionnelle de la volonté dans la perspective de la tradition antique et médiévale comme « *voluntas ut natura*, appétit intellectuel, volonté voulante, inclination fondamentale qui détermine nécessairement l'aspiration, l'inquiétude, l'élan humain vers sa fin suprême. C'est ce mouvement congénital de la « volonté voulante » que spécifient la réflexion, la « volonté voulue vers », les fins partielles et successives qui s'offrent à nous comme les moyens ou occasions d'accomplir notre destinée, dont tout le sens est d'aboutir à mettre en équation ces deux volontés, initiale et finale[684] ». Or ce binôme fait découvrir qu'il y a toujours du mouvement en

---

[681]Voir par exemple : C. TROISFONTAINES, « La critique de Schopenhauer dans L'Action », in *Revue Philosophique de Louvain*, 92/92, (1993), p. 603-619.

[682]R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002, p. 31.

[683]M. LERCLERC, *La destinée humaine, op.cit.*, p.138.

[684]R. VIRGOULAY, *L'action de Maurice Blondel, op. cit.*, p. 58. Dans la note explicative, Virgoulay souligne l'ancrage historique par lequel M. Blondel se réapproprie la définition de la volonté, citant

l'homme, car ces volontés veulent toujours aller plus loin. L'homme s'accomplit dans la mesure où il tend, par sa volonté voulue à égaler la volonté voulante : « le tout est d'égaler le mouvement réfléchi au mouvement spontané de mon vouloir. Or, c'est dans l'action que se détermine cette relation d'harmonie ou de discordance ». Mais cette action n'est-elle pas marquée par une inquiétude profonde ?

Dans *L'Action* de 1893, Blondel va alors retracer l'itinéraire d'une volonté pleinement conséquente qui irait jusqu'au bout de sa logique vivante. À son terme, il apparaît que les investissements partiels du vouloir ne suffisent pas à satisfaire la volonté profonde qui a toujours du mouvement pour aller plus loin et qui finalement se révèle comme vouloir de l'infini. C'est le fini qui exige son propre dépassement vers l'infini, car marqué par une inquiétude. « L'inquiétude profonde, écrit Marc Leclerc, moteur fondamental de la recherche, résulte de la disproportion entre l'infinité de la volonté voulante et le caractère toujours partiel, décevant, de toute volonté voulue dans l'ordre naturel. Ce que cherche à réaliser l'action, petit à petit mais sans y parvenir par ses propres forces, c'est d'égaler la volonté voulue à l'ampleur illimitée de la volonté voulante Sans faire aucune concession à une vérité extérieure à la raison, mais en s'appuyant sur l'autonomie de celle-ci et en suivant l'action dans tout son déploiement, Blondel parvient à dégager une loi de l'agir : celui-ci révèle une inadéquation entre la volonté voulante et la volonté voulue. Jamais aucune réalisation de la volonté voulue ne parvient à épuiser le projet fondamental qui habite la volonté voulante de l'homme. Au terme de l'action humaine, se manifeste son ouverture spontanée à un au-delà d'elle-même. En effet, à chacune de ses conquêtes, la volonté se découvre des aspirations qui la relancent vers d'autres conquêtes. Dans un mouvement d'expansion de plus en plus vaste et d'ouverture aux valeurs les plus hautes, la volonté arrive à parcourir tous les cercles de l'action humaine (famille, patrie, nation, humanité), sans réussir pourtant à se donner ce à quoi elle tend. Ainsi, chaque réalisation éveille « la promesse d'un inconnu à conquérir, un inconnu qui, tant que la volonté en reste éloignée la remet en

---

ainsi A. GRATRY : « Saint Thomas (que Blondel avait peut être connu de seconde main) distingue admirablement, dans l'âme, deux volontés, volonté improprement dite naturelle, impersonnelle (*voluntas ut natura*) et la volonté raisonnable (*voluntas in quantum est rationalis… ut est voluntas formaliter*). La volonté renferme deux éléments, impulsion naturelle et la propre détermination.

route [685] ». Dans ces étapes parcourues par le vouloir, il importe de relever que chaque passage est entraîné par la dialectique entre le mouvement réfléchi du vouloir et son mouvement profond implicite dont H. Bouillard rend compte :

> Chacune des étapes parcourues a sa consistance propre […]. Chaque objet est voulu par lui-même. Mais le motif pour lequel on s'y attache solidement est celui-là même qui force à le dépasser (tout en le conservant) … C'est le vouloir profond de l'individu qui engendre la société, et il accepte non seulement les avantages qu'elle procure, mais aussi les sujétions qu'elle impose. Les contraintes contre lesquelles se révoltera peut-être la volonté en son mouvement réfléchi sont ratifiées par une volonté implicite[686].

C'est que l'homme se sait fini et qu'il se veut infini. C'est le fini en lui qui exige son propre dépassement vers l'infini ; telle est la logique de la vie et de la pratique. Cette expansion progressive du vouloir qui est à la fois nécessaire et consentie a ici pour effet de faire apparaître la nécessité comme conforme à l'aspiration spirituelle de l'homme, comme condition de son autonomie. Dès lors, l'accès à la transcendance ou plutôt l'hospitalité à l'égard de la transcendance qui se donne à l'homme capable de renoncer aux crispations du moi, définit les conditions d'un accomplissement de l'existence humaine, c'est-à-dire l'accueil d'une hétéronomie comme achèvement de l'autonomie. Refusant donc de dissocier l'une de l'autre, Blondel rejoint ou relie l'expérience religieuse et la structure intellectuelle qui la garantie et l'exprime. De la sorte, Blondel conduit le lecteur à découvrir qu'il y a, au bout du compte, dans la nature même une exigence métaphysique qui la travaille[687].

Ainsi se comprend le fait que dans *L'Action*, Blondel s'est donné comme tâche de déplacer le centre de la philosophie de l'action en relevant que, dans la variété de ce qui est voulu, il y a toujours une sorte de nécessité foncière de vouloir. Aussi, se retrouve-t-on devant des lois (ce que nous voulons) et la loi (le fait que nous voulons). L'action comprise comme le choix à opérer résulte alors de forces contradictoires entre le voulu et le volontaire, entre la volonté voulante et la volonté voulue dont l'action se révèle être le seul lieu possible de réconciliation. C'est dans

---

[685] M. LECRLERC, *La destinée humaine. Pour un discernement philosophique.Op.cit.*, p. 138.

[686] H. BOUILLARD, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », in *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), p. 326.

[687] Cf. F. FARAGO, *La volonté*, Paris, Armand Colin, 2002, p.173-174.

ce sens qu'on peut comprendre que l'action blondélienne demeure philosophique jusqu'au seuil de la question religieuse, dans la mesure où il s'agit de « vouloir infiniment sans vouloir l'infini »[688]. Exigence qui surgit du conflit qui est au cœur même de chaque vouloir humain, mais dont l'orientation consiste à retrouver ou à éprouver l'expérience de l'Absolu. Il faut alors examiner la nature de ce conflit et sa portée philosophique pour voir dans quelle mesure, il nous mène à la découverte ou à la saisie de Dieu. En conséquence, Blondel veut nous faire découvrir qu'en tout acte, en toute circonstance, en toute vie, l'homme demeure un être inachevé tant que sa volonté propre s'affirme comme un principe de conquête, de domination, de possession. Cette volonté ne connaîtra l'assouvissement de ses désirs les plus profonds que si elle accepte de céder devant la volonté de Dieu qui la travaille secrètement, véritable conversion intérieure qui s'opère généralement dans la souffrance et l'abnégation.

6.2.1.3. Du conflit interne à la volonté vers la découverte de Dieu

Dans la structure de son livre sur la destinée humaine, M. Leclerc analyse la dialectique de l'action, en son point pratique de la volonté, selon trois voies. La première voie est celle du néant à partir de laquelle Blondel affronte la question cruciale du dilettantisme et de l'esthète impliquant par-là la réfutation du pessimisme. La volonté ayant examiné cette sphère ne trouve pas de quoi nourrir son appétit d'expansion. Elle continue à vouloir. La seconde voie par laquelle l'analyse blondélienne continue sa progression est celle des phénomènes. Affrontant la périlleuse problématique du positivisme, Blondel en montre l'insuffisance et la nécessité de dépassement. Ainsi, les exigences liées aux déterminismes, à la problématique de la liberté, au déploiement de l'action en ondes concentriques pour aboutir à une sorte de préambule à la question religieuse prise en son angle négatif, celui de l'action superstitieuse, n'ont pu arrêter ni même suspendre le pouvoir et la prétention toujours renouvelée de la volonté tendant à s'égaler soi-même. Ainsi, apparaît alors la troisième et dernière voie : la voie de l'être. Celle-ci semble offrir, suivant la dialectique de l'action ou la logique de l'action, la découverte du maillon

[688]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 355. Cf. B. CHOLVY, « Une controverse majeure. Henri de Lubac et le surnaturel », in *Gregorianum*, 94, 2 (2001), note 19, p. 802. Elle renvoie d'ailleurs à l'article sur « L'Action » dans A. LALANDE (éd.), *Bulletin de la société française de philosophie*, 22 (1922), p. 82-83.

nécessaire, l'être nécessaire de l'action et son achèvement possible. Il décrit cette architectonique ainsi : « […] La voie du néant est impraticable, car elle n'existe pas et on n'en veut réellement pas : le pessimisme a été réfuté. La voie du phénomène, par contre, est bien réelle, on la veut et il faut la parcourir tout au long ; mais les phénomènes ne se limitent pas aux faits objectifs qu'étudient les sciences positives, aussi avons-nous dû surmonter le positivisme […]. La voie du phénomène, tout entière, ne suffit donc pas ; c'est pourquoi, suivant toujours la méthode des résidus, il faut à présent explorer la troisième voie concevable, la voie de l'*être*. L'être, c'est-à-dire ce qui *est*, ce qui demeure par-delà toutes les apparences, tous les phénomènes en devenant perpétuel ; s'il y a un « être nécessaire de l'action », c'est qu'en elle quelque chose demeure à jamais, qui ne saurait disparaître[689] ». Dans ces conditions, il apparaît plus qu'urgent d'envisager cette dernière voie possible, celle de l'être nécessaire de l'action où l'idée de Dieu exerce nécessairement son dynamisme, nous obligeant à l'option décisive en face de l'unique nécessaire. Car, pour Blondel, l'action ne peut s'accomplir pleinement sans une libre coaction théandrique ou divino-humaine.

En effet, l'idée de Dieu apparaît dans la quatrième partie intitulée précisément « l'être nécessaire de l'action », qui se structure suivant trois axes ou trois moments descriptifs importants :« avortement »[690],« indestructibilité »[691] ;« transcendance [692]

Cependant, bien loin d'être de simples concepts opératoires ou des mots-clés, ils sont en réalité des phases, des étapes qui partent d'une expérience d'un apparent échec à l'ouverture d'une réalisation complète. L'apparent avortement de l'action prépare le terrain, l'indestructibilité renforce son caractère inévitable (il faut nécessairement poser le problème) et la transcendance récapitule, couronne et transforme l'échec en un dénouement favorable qui assume l'idée de Dieu. C'est également dans cette quatrième partie, comme le chapitre précédent l'a suffisamment montré, que les preuves de l'existence de Dieu sont analysées et interprétées suivant

[689] M. LECLERC, *La destinée humaine. Pour un discernement philosophique, Op.cit.*, p.144.

[690]M. BLONDEL, *L'Action*, p.325-332 : Premier moment : La volonté contredite et vaincue. Apparent avortement de l'action voulue.

[691]*Ibid*., p. 333-338 : Deuxième moment : La volonté affirmée et maintenue ou l'indestructibilité de la volonté.

[692] *Ibid.*,p. 339-356 : Troisième moment : L'Unique nécessaire ou l'inévitable transcendance de l'action humaine.

en cela la logique de l'action. Cependant, ces preuves demeurent non pas des démonstrations à proprement parler, mais comme le souligne P. Thiry, « des possibilités, des options cohérentes et non des démonstrations nécessaires […]. L'affirmation de Dieu est suscitée par l'action et doit donc trouver sa vérification dans l'action[693] ». Voilà pourquoi, il est indispensable de revisiter ces trois moments du déploiement de l'action humaine selon Blondel.

En suivant[694] leur déroulement respectif, le premier moment est celui qui traite de « l'apparent avortement de l'action voulue ». Selon Blondel, la nature de la volonté est de se vouloir elle-même. L'aspiration inépuisable à vouloir et par conséquent à s'étendre fait partie de l'essence de la volonté. Or, celle-ci rencontre des résistances et par conséquent des échecs comme le mal, la souffrance ou la mort qui annihilent son expansion. L'échec de l'action voulue provient donc des obstacles qu'elle rencontre, non pas de l'extérieur d'abord, mais plutôt en nous, au plus profond de notre être. Exigence et expérience douloureusement contradictoires que Blondel traduit en ces termes : « Ne pas faire tout ce qu'on veut, faire ce qu'on ne veut pas et finir par le vouloir[695] ». Dans, ce dilemme profond en l'homme, J.L. Marion considère que Blondel reprend ici une citation augustinienne de l'inquiétude du cœur en face de deux amours. Car il s'agit là d'une question originaire de toute spiritualité, et d'abord chrétienne. Ainsi s'agit-il ici : « ou bien vouloir et ne pas pouvoir — c'est-à-dire vouloir l'infini positif, Dieu, mais par le secours externe de Dieu (hétéronomie) — tel que la volonté ne peut l'atteindre, ni le produire, ni l'égaler (…)[696]. La volonté se heurte donc à son propre principe, à ce déterminisme antérieur et profond qui précède, enveloppe et dépasse toute initiative personnelle.

---

[693]P. THIRY, *L'existence de Dieu. Les arguments de l'agnosticisme, de l'athéisme et du théisme*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997[2], p.173.

[694]Cette analyse s'inspire fortement de. R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel*, *op. cit*. p. 51-80 ; Claude BRUNIER-COUSIN, *Y-a-t-il une philosophie chrétienne ? Maritain, Blondel, Gilson. Un colloque de philosophie à Juvisy en 1933*, Paris, Éditions franciscaines, 2013 ; *Id*., « Rencontres à Juvisy. Un colloque de philosophie à Juvisy en 1933. Exposé et signification des positions. Étude critique de la question posée et des débats » [En ligne] ; Cristian VECCHIET, « Maréchal, interprète de Blondel. Ressources pour la justification critique de l'affirmation métaphysique », in *Sacra Doctrina*, 2/52 (2007), p. 193-261.

[695]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 329.

[696]Jean-Luc MARION, « La conversion de la volonté selon L'Action », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1(1987), p. 43.

Dans le second moment, l'indestructibilité est celle de l'action volontaire. La volonté voulante remplie de ses ressources manifeste la prétention d'aller toujours plus loin. Ainsi, alors que l'ordre des phénomènes semble épuisé, Blondel constate que le vouloir humain ne l'est pas. « L'immense ordre de phénomènes où se répand la vie semble épuisé et le vouloir humain ne l'est pas. La prétention qu'il a de se suffire avorte, non par pénurie, elle avorte parce que, dans ce qu'on a voulu et fait jusqu'ici, ce qui veut et ce qui agit demeure toujours supérieur à ce qui est voulu et fait [697] ». Comment dès lors satisfaire à l'attente de ce vouloir toujours supérieur à ses conquêtes ? Blondel montre alors que l'action ne peut pas se donner à elle-même ce qu'elle ressent. Voilà pourquoi, au terme de l'échec de l'action superstitieuse, la volonté se retrouve enfermée dans un dilemme : renoncer ou se risquer. Or, nous savons bien que la volonté est en nous sans que nous l'ayons voulue, d'autre part il y a dans la volonté une « foncière impuissance » à relever le défi de l'existence. Car « de moi à moi, il y a un abîme que rien n'a pu combler[698] ». Si donc, le contingent se révèle insuffisant pour épuiser l'impulsion interne, il en résulte que seul l'Absolu peut répondre à cette exigence intime. Car la nécessité de l'existence de Dieu est inscrite dans la nature même de la volonté voulante dans la mesure où celle-ci ne peut trouver d'adéquation dans l'ordre fini naturel.[699]La question se pose alors de faire appel à un Absolu.

Le troisième moment de la quatrième partie peut alors examiner dans la perspective des preuves de l'existence de Dieu « l'inévitable transcendance de l'action humaine ». C'est ainsi qu'apparaît l'unique nécessaire. Toutefois, relevons d'emblée que, dans ce troisième moment, l'apparente contradiction de l'avortement et de l'indestructibilité est surmontée dans la synthèse de l'action humaine. L'homme se trouvant au cœur d'un ensemble d'impossibilités sans issue, est comme propulsé à chercher l'équation de son agir en dehors de ces étapes. Impossibilité de reculer, car le mouvement est irréversible, l'action volontaire est indestructible. Impossibilité de s'arrêter, car l'avortement n'est qu' « apparent » et le vouloir ne s'égale pas encore. Impossibilité d'avancer, car l'adéquation parfaite est irréalisable par l'homme seul,

[697] M. BLONDEL, *L'Action*, p. 323.
[698]Ibidem, p. 338.
[699]Cf. Cristian VECCHIET, art.cit., p. 240.

comme en témoigne l'échec ou l'apparent l'avortement. Ces deux impossibilités témoignent du caractère irréversible de l'échec qui doit imposer à en chercher une issue. Car, il y a un excès du voulant sur le voulu ; excès qui constitue la faille interne, le hiatus qui sépare les deux plans de la volonté : le voulant et le voulu. C'est alors que se présente la seule issue envisageable, l'Unique nécessaire qui fonde et atteste la présence de Dieu en qui s'achève l'action humaine.

Dans le chapitre précédent, nous avons montré la place et la portée de ces preuves. Il reste à souligner qu'à travers ces preuves, la volonté voulante se découvre une exigence d'être qui est une « inconnue à découvrir », l'unique nécessaire. Comment le trouver ? « Pour le trouver, nous ne pouvons partir de lui, où nous ne sommes pas ; il faut partir de nous, où il est[700] ». Il y a donc une intériorité. Partir de nous, cela signifie que cette réalité, pressentie comme l'unité synthétique de l'action a son point d'ancrage dans la pratique même. La pensée de Dieu dépend alors de l'action, mais parce que « nous sommes contraints à en chercher l'équation de notre propre action à l'infini. L'invincible besoin de « capter Dieu », qui se fait jour dans la volonté, en même temps que l'impossibilité de s'en emparer, met de nouveau la volonté devant une alternative. En se situant, écrit C. Vecchiet, dans le cœur de la vie subjective la nécessité de l'objectivité transcendante, Blondel relit et donne une consistance majeure aux arguments en faveur de l'existence de Dieu. Au centre de l'objectivité vit la trace de l'existence de Dieu. La vie subjective est vie de l'action qui naît de la volonté voulante dans son dynamisme interne. C'est de la vie de l'action que naît l'idée nécessaire de Dieu[701]. Blondel l'atteste lui-même : « À l'initiative absolue de l'homme, il est nécessaire de substituer, librement, comme elle y est nécessairement, l'initiative absolue de Dieu. Ce n'est pas à nous de nous le donner, ni de nous donner à nous-mêmes ; notre rôle, c'est de faire que Dieu soit tout en nous comme il y est de soi, et de retrouver au principe même de notre consentement à son action souveraine sa présence efficace. (…). La vraie volonté de l'homme, c'est de vouloir le divin[702] ». Cette dialectique de l'action aboutit donc à montrer le lien qui existe entre la démarche de la volonté et la découverte de Dieu. Il

[700] M. BLONDEL, *L'Action*, p. 349.
[701] *Ibidem*., p. 241.
[702]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 387.

nous fait découvrir que « dans l'action volontaire, il s'opère un secret hymen de la volonté de l'homme et de la volonté divine » ; Car à ce stade du raisonnement, on constate que « l'action constitue bien une synthèse de l'homme avec Dieu ; plus que *coénergie*, elle est « théergie », l'union de deux coopérateurs, l'humain et le divin.

Vouloir le divin, pour Blondel, consiste en une tension spirituelle toujours permanente comme il l'a expérimenté dans ses *Carnets intimes*. Avec l'analyse de l'action, par le biais du double vouloir au cœur de chaque existence, Blondel n'aboutit pas à démontrer l'existence réelle de Dieu. Il offre plutôt le cheminement nécessaire qui doit passer par une expérience d'abnégation de soi pour être dans une posture d'accueil. On dirait plutôt de recueillement. Voilà pourquoi, Dieu n'est pas présent à nous comme quelqu'un à connaître, mais comme quelqu'un à vouloir. « C'est parce que, comme le note M.-F. Tinel, ce qui nous importe c'est d'être et d'identifier ce que nous voulons être et donc de le vouloir, que nous rencontrons l'idée de Dieu. Elle apparaît comme une « notion rationnelle », nécessaire pour penser l'action[703] ».

En définitive, il devient clair que le conflit interne à la volonté est à la fois une expérience et un lieu de notre finitude. Le rôle des preuves qu'on donne de l'existence de Dieu sont donc renouvelées, non point surtout par la forme de l'argumentation, mais par l'esprit qui les inspire et par la nature même de la conclusion. Ainsi, affirmer l'existence de Dieu et accepter ses lois deviennent la conséquence logique de l'assentiment au déterminisme nécessaire ou au dynamisme interne à la volonté. Voyons à présent comment l'argument est revisité dans une perspective apophatique.

[703]Marie-Françoise TINEL, « L'action de 1893 et la critique de l'intellectualisme », in *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon*, 107, Oct-Dec.1994, p. 28.

6.2.2. Une lecture apophatique[704] de l'argument ontologique

Par quel biais est-il possible de penser ou d'interroger l'approche philosophique des preuves de l'existence de Dieu chez Maurice Blondel ? En tout cas, les travaux qui lui sont souvent consacrés témoignent du caractère encyclopédique de l'œuvre, mais assurément pas d'une approche par la voie apophatique. Sans doute, la nuance entre apophatisme et théologie négative qu'évoque P. Hadot serait à souligner ici : « Il serait préférable de parler d'apophatisme (du grec *apophasis*, négation) ou de méthode aphairétique (du grec *aphairesis*, abstraction) plutôt que de théologie négative. Car si l'on appelle « théologie négative » une méthode de pensée qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable, il devrait en résulter logiquement que la théologie négative niat son objet de la divinité même, puisqu'il s'agirait encore d'une détermination concevable. Le mot « théologie » (c'est-à-dire « discours sur Dieu ») ne se justifierait plus. Le terme apophatique, au contraire, a l'avantage de ne désigner que le sens général d'une démarche de l'esprit visant une transcendance à travers des propositions négatives[705] ». Sans doute aussi, cette nuance n'offre assurément pas la garantie de pouvoir insérer l'argument ontologique tel qu'il est développé chez Blondel dans cette tradition apophatique. La réserve est de mise dans ces conditions.

Or, à considérer le vocabulaire de *L'Action* qui parfois a été l'objet de multiples controverses et de méprises, la technicité philosophique que Blondel utilise pour donner un contenu philosophique à des concepts ou des expressions tout à fait théologiques ou exégétiques autorise de « risquer » une telle démarche. La pertinence de la démarche exigerait peut-être un détour lexicographique de *L'Action*. Cependant, nous pensons privilégier une sorte de confrontation des fondements de la

[704]Une telle lecture est proposée par P. Evdokimov à propos de l'argument de saint Anselme. De l'angle apophatique qu'il adopte, Evdokimov ne prétend nullement qu'il est central dans la pensée de saint Anselme ou qu'il dirige consciemment son argumentation, mais constitue un point central sur la connaissance que l'être humain peut avoir de Dieu. Cf. Paul EVDOKIMOV, « L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme », in *Spicilegium Beccense*, I, Paris, 1959, p. 233-258. Voir aussi Jean-Luc MARION, « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », in *Questions cartésiennes*, I. *Méthodes et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 221-258.

[705] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987[2], p. 185.

théologie négative avec certaines expressions à l'œuvre dans la nomination de Dieu dans *L'Action*, afin de voir comment il serait possible de parler non pas précisément de théologie négative, mais d'une orientation apophatique dans la relecture de l'argument ontologique. Ainsi, le second lieu philosophique par lequel Blondel relit l'argument ontologique s'offre à nous dans cette perspective apophatique que nous allons explorer ici.

6.2.2.1. Présupposé philosophique d'une telle lecture

Le premier chapitre de ce travail interrogeait deux *topoi* susceptibles d'être en mesure de nous aider à traiter de la question philosophique de Dieu en général, de l'approche du divin chez Blondel. L'idée centrale qui se dégageait consistait à fixer deux cadres à savoir celui de la revisitation de la théologie négative et celui de la relecture de l'argument ontologique tel qu'il a été élaboré par saint Anselme. Au cœur de ces recherches, il apparaissait une sorte de croisement de registres de discours philosophiques et théologiques montrant que Dieu avait fait irruption en philosophie et n'était plus seulement questionné comme un donné théologique. Par là, le philosophe était à même de dire un mot à son sujet.

Par ailleurs, la spécificité du discours sur Dieu, comme le souligne G. Rémy, découle souvent de la singularité d'une expérience qui est celle du Tout Autre, saisi comme une lueur fugitive dans une nuit persistante. En ce sens, le statut de connaissance et d'inconnaissance qui en résulte se fonde sur une révélation de Dieu qui préserve tout son mystère[706]. Ainsi, en théologie et suivant en cela saint Thomas d'Aquin ou Denys, il y a trois voies qui structurent l'accès à la connaissance de Dieu : la voie affirmative, la voie négative et la voie de l'éminence. Si la voie affirmative prend sa source dans la parole, la voie négative se rattache à la Ténèbre divine que Denys associait déjà au silence de Dieu. La voie de l'éminence résultera alors de l'impossibilité d'atteindre la nature divine en elle-même. Sur le plan ontologique, la voie négative découle de l'éminence de Dieu ; sur le plan cognitif elle

[706]Gérard REMY, « La dialectique de la connaissance de Dieu en théologie trinitaire », in *Revue des Sciences Religieuses*, 79, n°2 (2005), p. 220.

conduit l'aveu de l'ignorance vers la confession d'un Dieu qui dépasse tout ce que la raison peut concevoir. De plus, la théologie apophatique a ainsi pour objet non pas la connaissance de Dieu, lequel demeure à jamais l'Inconnaissable, mais plutôt l'*union mystique avec Dieu* dans laquelle on s'affranchit de ce qui voit (le sujet) et de ce qui est vu (l'objet). Denys[707] compare cette voie à la montée de Moïse sur le Sinaï, qui renonçant à tout savoir positif, pénètre dans la Ténèbre de l'inconnaissance. C'est cette perspective qui semble se rapprocher de la manière dont Blondel articule « l'idée de Dieu » au fondement de l'argument ontologique.

6.2.2.2. La démarche blondélienne

Blondel amorce l'approche de Dieu en mettant en relief non pas avant tout sa démonstration, mais une idée « vive de Dieu » comme point de départ des preuves relatives à l'affirmation de son existence. Par cette idée vive, même si les consciences humaines ne peuvent pas le nommer ou le concevoir, tous « entendent ou attendent l'approche d'un hôte inconnu », comme il le souligne dans *La Pensée*.[708] C'est pourquoi également Blondel choisit de parler de « Dieu » alors que d'un point de vue strictement philosophique, il semble préférable de parler de principe premier, d'Être premier ou d'Être transcendant, car le nom « Dieu » n'appartient pas à la philosophie mais aux traditions religieuses. Blondel utilise les termes « transcendant » et transcendance dans une réflexion sur l'élan spirituel et les principes premiers de la raison. Mais ensuite, il utilise le terme « Dieu » pour relier la réflexion philosophique à la vie concrète des consciences. Or, note-t-il, « Dieu » est « un nom qui a son équivalent dans toutes les langues, un sentiment qui, obscur, mutilé, travesti, ne se trouve, dans aucune conscience, vidé de tout contenu, de tout doute, de toute imprécation[709]. Puisqu'il y a en nous, antérieurement aux démarches discursives de la raison, une visée concrète de la transcendance, il s'agit moins de démontrer l'existence de Dieu que de montrer plus clairement ce que nous entrevoyons mais risquons de déformer ou nier[710]. Les questions que C.

---

[707]*Théologie mystique*, I, 3 ; PG 3, 997.
[708]M. BLONDEL, *La Pensée*, t. I., p. 169.
[709]*Ibidem*, p.164.
[710]Cf. P. DE COINTET, *Maurice Blondel. Un réalisme spirituel*, p.121.

Troisfontaines[711] évoquait nous permettent de penser le raisonnement blondélien dans une perspective apophatique. Blondel maintient en effet que l'idée que nous avons de Dieu n'est pas Dieu. Il ajoute ensuite que « nous ne pouvons connaître Dieu sans vouloir le devenir en quelque façon[712] ».

Dans cette perspective, en revenant à *L'Action* de 1893, que le point de vue de Blondel s'éclaire davantage lorsqu'il traite de Dieu, non pas en le nommant, mais en l'identifiant à partir d'une « idée efficace de Dieu ». Or, lorsqu'on évoque ici une dialectique de l'idée de Dieu, il ne constitue pas ou ne consiste pas en une argumentation abstraite. Blondel a déjà relevé que l'idée de Dieu surgit du mouvement total de la volonté qui tend à réintégrer dans l'action humaine la présence de Dieu.

La genèse de l'idée de Dieu se trouve, note Virgoulay, dans le surcroît qui résulte de l'action, dans le dynamisme inépuisable de la volonté voulante : « aliquid superest ». Mais c'est une présentation négative : ce qui reste, l'irréductible, est un inconnu[713]: « C'est une inconnue à découvrir, mais plutôt par un complément d'inventaire que par un progrès d'invention […]. Sans en connaître le nom et la nature, on peut deviner son approche et comme éprouver son contact, tout ainsi que dans le silence de la nuit l'on entend les pas, l'on touche la main d'un ami qu'on ne reconnaît pas encore[714] ».

Blondel présente un Dieu qui est à la fois éloigné par sa transcendance, mais proche par son Médiateur. Ici, il ne s'agit pas de nier Dieu en tant que tel, puisque « en le niant, on ne fait que déplacer l'objet de l'affirmation ; mais la réalité des actes humains n'est point atteinte, dans son fond, par le jeu superficiel des idées et des paroles[715] ». La négation porte plutôt sur l'objet susceptible de le représenter et d'être l'objet à partir duquel on peut penser Dieu. On comprend alors pourquoi dans la

[711]C. TROISFONTAINES, art. cit., p. 182.
[712]M. BLONDEL, *La Pensée*, t.I., p. 351.
[713]R. VIRGOULAY, *L'action de Maurice Blondel*, *Op.cit.*, p.108.
[714]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 340.
[715]*Ibidem.*, p. 352.

démonstration de Dieu, Blondel ne se consacre pas aux attributs divins, aux noms divins, car celui-ci n'est pas saisi par une démonstration, mais par une découverte de l'ascension de mon esprit. Dans ce sens, l'évocation des mystiques dont le vocabulaire et l'usage du silence, de l'adoration, du respect, de la piété, ne consacre pas seulement un postulat chrétien, mais révèle bien que Dieu demeure ineffable autant pour le croyant que pour l'incroyant. Dieu est atteint par une sorte d'union mystique à partir de l'instant où c'est lui qui se révèle et non le contraire. Voilà pourquoi, même les arguments par lesquels Blondel démontre Dieu ne constituent à proprement parler non pas comme une saisie concrète de Dieu, mais des voies. Ainsi, comme le remarque une fois de plus R. Virgoulay, « l'apophatisme constitue le milieu vital où doivent baigner tous les arguments pour ne pas souffrir d'une sécheresse rationaliste, pour ne pas avoir la prétention d'être des preuves mais plutôt, selon le langage traditionnel, s'ouvrir comme autant d'approches, *viae ad Deum* [716] ».

Si donc « l'argument ontologique doit prendre un sens nouveau et une vigueur nouvelle[717] », c'est que Blondel cherche à dépasser les interprétations traditionnelles pour le relire selon une nouvelle perception qui prend en compte la dimension apophatique, non de la négation, mais de la suréminence. Au cœur de l'analyse de ce renouvellement de l'argument ontologique apparaissent ces déclarations ou plutôt des actes de foi :

> Dès qu'on touche à Dieu, et dès que par la première réflexion qui nous jette à lui toujours présent et toujours nouveau, l'on s'éveille à la clarté de sa vue, il y a comme un arrêt soudain ; la vie semble suspendue ; et on ne va pas plus loin. —Si on va loin […].
> Dès qu'on estime connaître assez Dieu, on ne le connaît plus. Sans doute l'instant de son apparition ressemble à l'éternité que l'on a comme peur d'y entrer tout entier, le regard tendu vers l'éclair qui n'a lui que pour obscurcir la nuit […].
> Au moment donc où l'on semble toucher Dieu par un trait de pensée, il échappe, si on ne le garde, si on ne le cherche par l'action. Son immobilité ne

[716] R. VIRGOULAY, *Op.Cit.*, p. 109.
[717] M. BLONDEL, *L'Action*, p. 348.

> peut être visée que par un perpétuel mouvement. Partout où l'on reste, il n'est pas, partout où l'on marche, il est[718].

Blondel n'a pas la prétention ici de traiter de la Révélation. Cela va de soi. Sa préoccupation est plutôt un vibrant appel à l'homme de s'ouvrir à Lui. Rencontré à l'intérieur d'une dialectique existentielle, Dieu m'apparaît comme le Seul qui commande ma vie. Découvrir Dieu, c'est donc devoir nécessairement me livrer à Lui. Des ténèbres humaines, l'âme s'élève donc à la pureté de la lumière que Dieu communique. Pour Blondel, Dieu demeure celui vers qui l'esprit est tendu et dont la communication devient don. Ainsi, Blondel a maintenu cette distance qui n'éloigne pas de Dieu, mais traduit la suréminence de l'Absolu. En ce sens la vérité première à maintenir de toute saisie de Dieu est sa nécessaire incommensurabilité avec les réalités créées. Quel que soit le rapport affirmé entre Lui et les êtres, il prend place sur le fond d'une dissemblance fondamentale, d'une complète asymétrie. L'absolu ne peut être raisonnablement tel s'il n'est rien de ce que nous sommes comme nous le sommes. La transcendance de l'Absolu rend illusoire toute prétention de l'esprit humain à épuiser par la pensée son idée. Car face à lui nos concepts sont déficients. Cependant, « notre idée du transcendant n'épuise pas la pensée que nous avons de lui, ni surtout le contenu et la signification de cette divine réalité[719] ».

6.3. Suivant l'option philosophique comme ouverture à Dieu

La dialectique de la volonté voulante et de la volonté voulue a révélé une disproportion ontologique en l'homme. L'homme, constate Blondel, est partagé d'une part par ce sentiment invincible d'impuissance à se suffire lui-même et d'autre part par ce besoin incoercible de sa volonté qui tend toujours à se dépasser elle-même. C'est ce conflit qui fait surgir en lui l'affirmation qu'il y a dans sa conscience une autre action, une autre volonté que la sienne et qui constitue l'origine et le terme de son dynamisme interne. C'est l'affirmation de l'unique nécessaire dont toute conscience confesse en elle la présence.

---

[718]*Ibid*., p. 351-352.

[719]M. BLONDEL, *La Pensée*,t. I., p. 329.

Dans un article où cet argument est analysé selon la conception du désir chez C. Bruaire, P. Favraux n'hésite pas à opérer un rapprochement avec les développements que Blondel lui consacre et qui entrent bien dans la perspective que nous développons ici. « L'argument ontologique, écrit-il, (…) achève la démonstration de l'existence de Dieu ou plutôt « l'accomplit » au double sens d'opérer et de parfaire. Il est l'opérateur de transcendance qui seul conclut à Dieu, distingué d'une « simple cause première ». Mais il ne vaut qu'inséré dans la trame du désir humain — la volonté voulante chez Blondel — et s'achève nécessairement dans une action : l'option devant l'unique nécessaire, pour s'aimer soi-même jusqu'au mépris de Dieu ou pour aimer Dieu jusqu'à l'oubli de soi[720] ». C'est que l'idée de Dieu découverte à partir de l'insuffisance de l'ordre naturel et ratifiée par la nomination de Dieu comme Unique nécessaire a permis d'analyser sa compréhension et son interprétation suivant les trois preuves traditionnelles de son existence. Or, nous avons souligné un point important, c'est que dans cette dialectique la saisie de Dieu nécessitait une option « pour ou contre » Dieu. La pensée de Dieu s'impose du reste à toute conscience comme un mystère présent à la genèse et au fondement de nos actes : C'est parce qu'en agissant, nous trouvons une infinie disproportion en nous-mêmes que nous sommes contraints à en chercher l'équation de notre propre action à l'infini. C'est que s'impose alors l'alternative. Voilà pourquoi, le troisième axe par lequel Blondel relit l'argument ontologique est bien celui de l'alternative ou de l'option. Car si l'homme, par son action, doit capter Dieu, s'il doit « être pour ou contre Dieu », il devra opérer inéluctablement un choix. Ainsi « choisir Dieu » entraîne la vie de l'action, nier Dieu, accuse la mort de l'action. Le conflit qui a surgi dans la conscience à propos de « l'action nécessaire de Dieu » se résout forcément en une alternative qui offre à la volonté humaine une option suprême.

Blondel a donc cherché à montrer qu'au centre de la subjectivité, il y a persistance de la trace de Dieu. Notre existence est traversée par cette trace à la fois comme une exigence et une présence. La vie subjective est vie de l'action qui naît de la volonté voulante. C'est de cette vie que surgit l'idée nécessaire de Dieu. Le rôle des preuves de l'existence de Dieu, particulièrement l'argument ontologique conclut

[720]P. FAVRAUX, « La révélation chrétienne suscite la philosophie. L'ontologie de Claude Bruaire », in *Nouvelle Revue Théologique*, 125, 4 (2003), p. 263 ; M. BLONDEL, *L'Action*, p. 355.

à la nécessité de l'Absolu, parce qu'il y a alliance, mais aussi disproportion entre l'idéal et le réel. Affirmer Dieu ou opter pour lui, signifie pour Blondel, que nous partons d'abord de lui et que notre union intime s'accomplit dans l'action qui est comme le *vinculum* de cette alliance.

Voilà pourquoi, l'option en faveur de l'affirmation ou de la négation de Dieu se profile comme inéluctable. Car c'est le déterminisme de l'être dans lequel l'homme est inscrit qui conduit ce dernier à ce choix. L'option, implicite ou explicite, est en tout cas inévitable. La pensée de Dieu nous accule à ce choix parce que nous sommes contraints à chercher l'équation de notre propre action dans l'infini.

Affirmer donc l'existence de Dieu et accepter ses lois est la conséquence logique de l'assentiment au déterminisme nécessaire. Cette adhésion se manifeste dans le lien qui couronne notre dépendance à lui par l'abnégation et l'humilité. Bref, par son accueil effectif.

Pour C. Vecchiet, refuser Dieu équivaut à « être sans l'être », à ne pas respecter la logique intrinsèque de l'existant. Refuser l'Être signifie adhérer à une logique qui combat le déterminisme de l'être auquel on ne peut se soustraire. Contredire l'Être signifie le nier subjectivement mais sans se soustraire à sa signification, à sa portée. En conséquence, si la négation de l'unique nécessaire constitue la mort de l'action, parce qu'elle nie sa nature et son déterminisme immanent, l'affirmation métaphysique de Dieu représente alors l'issue naturelle de l'action volontaire. Ainsi, la logique intrinsèque de l'action, selon Blondel, doit conduire à l'affirmation de l'existence de Dieu.

Conclusion

Les relectures de l'argument ontologique de Blondel aboutissent à l'affirmation de l'Absolu. Ces analyses conduisent à reconnaître la présence de Dieu au cœur de notre pensée et à la source de notre action. Car, l'aspiration infinie qui est prégnante dans la volonté provoque nécessairement un élan qui porte chaque conscience à reconnaître et à affirmer la présence du Transcendant. La volonté est à comprendre comme le mouvement qui me porte vers Lui. Mais la réalité de Dieu m'est communiquée à partir de l'action qui ratifie mon élan. Blondel nous invite tout simplement à reconnaître que son projet ne consistait pas en une démonstration, logique ou analytique, de l'existence de Dieu. Du reste, Dieu n'est pas démontrable selon les seules ressources de la raison. Mais sa démarche, en renouvelant la manière de lire ces preuves, a consisté à montrer que ces preuves constituent des voies vers Dieu. Elles ne s'inscrivent pas dans la logique d'une connaissance de Dieu à partir de ma suffisance, mais de partir de mon caractère fini pour reconnaître dans l'immensité de son infinitude la voie qui me permet d'adhérer et de reconnaître sa présence.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La préoccupation majeure qui a structuré le parcours de notre travail demeure la recherche des enjeux et de l'originalité mis en œuvre par M. Blondel pour relire à nouveaux frais l'argument historiquement séculaire dit ontologique. L'hypothèse de départ consistait à dégager à partir des multiples interprétations de l'argument ontologique la situation nouvelle sinon inédite que la philosophie de l'action entendait y apporter. Pour cette raison évidente, il fallait non pas partir de la philosophie de Blondel lui-même, mais plutôt de la prégnance même de l'argument ontologique dans la perspective de la métaphysique moderne. La métaphysique des temps modernes fixe justement deux caractéristiques de l'argument ontologique. D'abord atteindre l'existence à partir d'un concept de l'essence divine ; ensuite interpréter cette essence comme l'être en général, sans restriction et universel. Autrement dit, dans la philosophie moderne, l'argument ontologique a été présenté avant tout comme une tentative rationaliste d'atteindre la certitude de l'existence de Dieu en avançant dans la direction du jugement analytique : Si Dieu possède toute perfection, il doit aussi posséder la perfection de l'existence : donc Dieu existe. Dans cette formulation, le passage irraisonné du plan de la pensée au plan de l'être est évident observe M. Malaguti[721]. Voilà pourquoi, il est apparu nécessaire que le point de départ d'une telle relecture devrait se situer en rapport avec un recours aux fondements mêmes de cet argument. Or, l'histoire de l'argument ontologique depuis saint Anselme jusqu'à Descartes aura été inscrite dans une perspective ontothéologique suivant la définition que Kant consacrera à l'ontothéologie. Ainsi, la recherche de lieux ou *topoi* susceptibles de traiter de la démonstration de Dieu s'est avérée nécessaire. Néanmoins, le foisonnement des interprétations et des commentaires de l'argument nécessitait de définir un horizon clair à partir duquel pouvait s'inscrire notre démarche. Aussi avons-nous jugé important de retenir (délibérément) deux points d'ancrage : l'approche de Dieu par la théologie négative d'une part, et d'autre part le lien ou le rapport de l'argument avec l'ontothéologie.

[721]M. MALAGUTI, art.cit., p. 63.

Le premier cadre qui a servi à cette approche a été la revisitation des conditions de possibilité de discours sur Dieu suivant en cela la théologie négative. En effet, si rares sont les commentateurs qui se sont aventurés à opérer un rapprochement entre théologie négative et argument ontologique anselmien, il reste que J.-L. Marion[722], rattache bien saint Anselme à la tradition patristique grecque et latine de la théologie négative ou apophatique, l'éloignant ainsi de l'ontologisme. Et avant lui, une telle démarche avait été élaborée par P. Evdokimov[723] qui n' a d'ailleurs pas hésité à situer saint Anselme dans le courant qui va de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys l'Aréopagite jusqu'à Nicolas de Cuse, en passant notamment par saint Augustin. Néanmoins, les origines, la structuration et les méthodes spéculatives de la théologie négative ont démontré qu'il y a bien un lien qui unit autant les philosophes que les théologiens à savoir que la raison qui procède à l'approche de Dieu parcourt nécessairement les chemins de l'analogie. Un autre aspect à souligner, c'est que cette preuve a baigné dans une atmosphère dans laquelle la relation foi et raison ne constituait pas *a priori* un problème à partir duquel philosophes et théologiens seraient venus à s'opposer. Il est remarquable que dans le *Proslogion*, l'insensé n'est ni philosophe, ni théologien, encore moins athée. Et Anselme l'écrit à l'endroit des moines et non à l'endroit d'un athée à convaincre. Le nerf du raisonnement demeure le lien qu'il cherche à établir entre le croire et le comprendre. L'argument n'a pas non plus une portée apologétique. Ainsi, dans la théologie négative, le vrai problème est d'ordre heuristique et spirituel, à savoir quels attributs, quels noms est-il possible de dégager par lesquels Dieu pouvait être dit ou prouvé. Les Pères cappadociens traiteront de Dieu à la lumière de la révélation du nom suivant le texte de Exode 3,14 tout en manifestant la précaution de reconnaître par là qu'aucun réel attribut ne peut suffire à épuiser le « dire » sur Dieu. Saint Thomas par exemple inscrira « la démonstration » relative à l'existence de Dieu dans une *Sacra Doctrina* qui est avant tout science du révélé et ordonné à la vision béatifique. Car, il s'agit de développer la Doctrine, à travers les questions où il répond à *An sit Deus* , et *Quomodo sit Deus* jusqu'au moment où il aborde le *Quid sit Deus* dans son traité de la Trinité. L'argument n'a pas valeur probante car nous

[722]J.-L. MARION, « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », in *Questions cartésiennes. Méthodes et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 221-258.

[723]P. EVDOKIMOV, « L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme », in *Spicilegium Beccense* I, Paris, 1959.

ne sommes pas en mesure de connaître la véritable essence de Dieu. Aussi, à cause de la finitude humaine, il apparaît que Dieu ne soit pas saisi en lui-même, mais à travers des médiations, des spéculations. La théologie négative propose alors les fameuses trois voies par lesquelles, il est possible non pas de posséder Dieu, mais de remonter jusqu'à lui. En ce sens, une preuve ou une démonstration de l'existence de Dieu s'avère en elle-même impossible. En revanche, on privilégierait de parler beaucoup plus de voies ou d'itinéraires vers le divin. Cet aspect fondamental de la théologique négative est patent chez Blondel, puisque les preuves de l'existence de Dieu suivent une logique rigoureuse sans se vouloir démonstratives. L'apophatisme sera donc pour elles le milieu dans lequel elles vont baigner pour éviter une sécheresse rationnelle. Elles seront considérées dans leur ensemble, non séparément, comme autant de voies vers Dieu.

Le second cadre sur lequel s'est focalisée notre approche est la liaison possible à dégager entre l'argument ontologique et l'ontothéologie. Ce lien n'est certes pas établi à partir de l'approche que Heidegger a rendu vivace dans le débat sur la métaphysique occidentale, mais bien à partir de Kant. L'usage que Kant fait du terme ontothéologie s'insère bien dans ce débat qu'il a mené depuis sa période « précritique » relative à toutes les tentatives susceptibles de traiter de la démonstration de l'existence de Dieu à partir des principes spéculatifs de la raison. Quand, il s'est agi de classifier les différents types de théologies suivant le Dieu dont elles s'employaient à démontrer l'existence, Kant a fait usage de ce terme d'onto théologie comme étant cette théologie rationnelle transcendantale qui croit connaître l'existence de l'être originaire par simples concepts, sans recours préalable à l'expérience. Kant en avait démontré l'impossibilité déjà. Car le concept est fondamentalement lié à l'argument ontologique qui, chez Kant, caractérise un ensemble de preuves au nombre duquel figure la preuve cartésienne. Alors que la préoccupation de Heidegger semble plutôt être une interrogation radicale sinon une plaidoirie sur la manière dont « Dieu entre en philosophie et en théologie[724] ».

Ces deux étapes préparatoires nous ont donc introduits au cœur de la réflexion que Blondel a élaborée eu égard à l'argument ontologique. Les sources

[724]Cf. Philippe CAPELLE, « Comment Dieu entre en philosophie et en théologie », in *Revue philosophique de Louvain*, 99, 3, (2001), p. 408-421.

blondéliennes relatives à l'argument ontologique ne sont rien moins qu'une influence ou une relecture ou reprise, dans une certaine mesure, de saint Anselme (très rarement Thomas d'Aquin), Descartes, Malebranche, et Kant.

À Anselme de Cantorbéry, Blondel a dû vraisemblablement[725] emprunter la recherche et la détermination d'un *quo majus.* L'argument ontologique anselmien a, en effet un trait stratégique que P. Ricoeur a su mettre en relief. Ce trait concerne la foi. L'intelligence de la foi comme reconnaissance et approximation, devient argument, donc mouvement de pensée visant à l'autonomie de la preuve, dès lors qu'est posé le nom d'appellation — Dieu — lié à l'invocation, et un nom de prédication, où le quelqu'un devient quelque chose : « Nous croyons que Tu es quelque chose (*aliquid*) etc… ». Anselme suggère que ce passage du quelqu'un au quelque chose est en quelque façon déjà objet de foi (« nous croyons que… ») et que l'intelligence de la foi consiste à déployer ce *nexus* du quelqu'un et du quelque chose, à le reconnaître, mais que cette reconnaissance devienne par soi une seule preuve[726]. Dans *L'Action*, quand bien il ne s'agit pas d'un acte de foi, il n'en reste pas moins vrai que la dialectique de l'action, par le conflit interne à la volonté, aboutit à un seuil où apparaît la reconnaissance et l'affirmation de quelque chose : *Aliquid superet* (quelque chose demeure). Suspendue à cette étape, la volonté affirme nécessairement l'Unique nécessaire qui est une saveur évangélique par laquelle, Dieu ou l'idée de Dieu est saisie. Cependant, Blondel opère un renouvellement important qui consiste à montrer que nous ne pouvons percevoir Dieu lui-même. Nous pouvons saisir en quelque sorte dans l'en soi cette intériorité absolue de Dieu qui donnerait à la preuve le sens d'une révélation, encore moins dans la foi mais dans le savoir où se découvre le mystère divin. Nous saisissons Dieu en nous et non en soi. La nécessité est celle d'une affirmation, non celle de l'essence qui nous serait dévoilée. C'est là que son argument prend un sens et une vigueur nouvelle.

À Descartes, la réflexion de Blondel sur l'argument ontologique participe d'une relecture de l'idée de la perfection. Selon Blondel, l'idée de la perfection se

[725]Rien n'atteste que du temps de la rédaction de *L'Action*, Blondel ait lu le *Prologion* de saint Anselme. Cependant, dans la mesure où il le cite dans ses *Carnets intimes* et dans la *Trilogie* (La Pensée), il y a rétrospectivement une connaissance à tout le moins implicite de l'ancêtre de l'argument ontologique.

[726]Cf. Paul RICOEUR, « Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques ? », in *Archivio di Filosofia*, 58, 1-3, (1990), p. 21.

trouve en nous comme « une réalité toute vive dans notre conscience »[727] et il conclut que « nous sommes contraints de l'affirmer dans la mesure où nous en avons l'idée : car cette idée même est une réalité. À mesure que par une expérience plus complète et une réflexion plus pénétrante, nous nous définissons mieux à nous -mêmes ce que nous ne sommes pas, nous voyons plus clairement ce sans quoi nous ne serions pas[728] ». Ce raisonnement se rapproche de la démarche fondamentale à l'œuvre dans la troisième *Méditation cartésienne*. Toutefois, partant de là, Blondel démontre que cette perfection (basée sur le clair/distinct chez Descartes) n'est pas du tout saisie par la conscience car elle demeure mystère. Il le dit en termes apophatiques : « Son obscurité », étant faite d'un excès de lumière, il y a disproportion en nous alors qu'en Dieu tout s'accomplit. Car si la perfection nous est un mystère, en revanche, son obscurité est à nos yeux faite d'un excès de lumière.

De plus, Blondel semble avoir développé la preuve ontologique en considérant l'Absolu comme un Infini qui communique sa présence à la manière de la preuve de Malebranche. L'Infini n'est pas quelque chose qui relève de notre conscience. Car il risquerait de retomber dans le domaine du fini et rien ne pourrait être pensé ni voulu. Il suit que tout acte spirituel a pour point de départ implicite une certaine présence de Dieu. Penser et vouloir, c'est toujours employer Dieu c'est-à-dire puiser notre mouvement dans un don que Dieu est capable d'accorder à l'esprit fini. De la même manière, l'idée de Dieu par l'Unique nécessaire.

Enfin, dans sa relecture de l'argument ontologique, Blondel emprunte à la disposition kantienne, mais en les inversant, les trois preuves spéculatives sur l'existence de Dieu, quoique celles-ci soient d'une certaine manière déjà présentes chez Descartes. Mais, alors que chez Kant, l'argument ontologique est cité en premier et suivent les autres preuves, Blondel renverse la disposition kantienne afin de résoudre et de répondre à son vœu qui consiste à traiter cet argument suivant la logique de l'action. Ainsi, on part de l'argument cosmologique qui prépare l'argument téléologique pour aboutir à l'argument ontologique comme couronnement de l'édifice. Traduit en terme de démonstration, Blondel n'hésite pas à

[727]Maurice BLONDEL, *L'Action*, p. 348.
[728]*Ibidem*., p. 348-349.

affirmer que « la trinité, c'est l'argument ontologique transposé dans l'absolu, là où cette preuve n'est plus une preuve, mais la vérité même et la vie de l'être[729] ».

A partir de ces données, nous avions pu dégager la relecture proprement dite que Blondel concède à l'argument ontologique. D'emblée, dans *L'Action* de 1893, et ce qui se fera du reste dans ses ouvrages ultérieurs, Blondel ne développe pas une compréhension de l'argument à partir du lien logique entre essence et existence ou d'un syllogisme d'une part, et d'autre part, il ne s'attarde pas sur une classification des noms ou attributs de Dieu. Le point de vue de la preuve n'est pas non plus de régler une fois pour toutes une question historiquement controversée du point de vue des interprètes de l'argument ontologique ; mais de donner à la recherche de Dieu une place centrale dans le dispositif philosophique qui lui permet de traiter du sens et de la destinée de l'existence humaine. C'est nanti de la connaissance de l'articulation du lien de cet argument et des débats qu'il a suscités tout au long de l'histoire que Blondel entend lui conférer, non pas une nouvelle formulation, mais plutôt un *sens et une vigueur nouvelle*. Un sens renouvelé, car pour lui, l'argument ontologique ne peut être réellement saisi et interprété que dans un dispositif qui le consacre comme achèvement ou récapitulation des arguments cosmologique et téléologique. Là se trouvent sa fécondité et son importance capitale voie d'accès au divin. Et le moment décisif d'une telle postulation est la reconnaissance que toute action emploie l'infini. L'homme demeurant chez Blondel une coopération avec Dieu, un agir divin lui est communiqué. De la sorte, « nous n'agissons pas sans coopérer avec lui et sans le faire collaborer avec nous, par une sorte de *théergie* nécessaire qui réintègre dans l'opération humaine la part divine, afin de mettre l'action volontaire en équation dans la conscience. Et c'est parce que l'action est une synthèse de l'homme avec Dieu qu'elle est un perpétuel devenir[730] ». Une vigueur nouvelle, car cet argument doit être lu sur le prisme de trois étapes que nous avons analysées tout au long de ce travail.

En effet, de l'examen approfondi du raisonnement qui caractérise la quatrième partie de *L'Action*, intitulé « l'être nécessaire de l'action » et les apports éclairants autant de *La Pensée* que des commentaires de Blondel sur Anselme,

[729]*Ibidem*., p. 349.
[730]M. BLONDEL, *L'Action*, p. 352.

Descartes, Malebranche, il s'est dégagé trois possibilités, mieux trois approches que Blondel a empruntées pour sa relecture de l'argument ontologique.

La première approche a consisté à montrer que dans l'expansion de la volonté, le premier fait qui se dégage est son conflit interne. La volonté ayant épuisé tous les acquis de l'ordre naturel, c'est-à-dire tout le monde phénoménal, se trouve devant une impasse. Ce conflit se dénoue dans l'acceptation de l'Unique Nécessaire en tant qu'il est, non pas la saisie réelle de Dieu, mais une idée de Dieu. Le conflit intrinsèque entre volonté voulante et volonté voulue qui transit l'action humaine aboutit à l'affirmation de « quelque chose », non seulement à son affirmation, mais à sa reconnaissance et à l'adhésion à celui-ci. Or c'est là l'Unique nécessaire, qui est la première nomination ou la première reconnaissance de l'idée de Dieu. L'homme n'expérimente pas ici une approche de Dieu posée en termes d'existence ou d'essence, mais une idée de Dieu à la fois postulée et acquise.

La seconde approche entendait examiner le vocabulaire mis en œuvre pour traiter de l'existence de Dieu. Il s'est avéré que Blondel éconduit tous les attributs et toutes les dénominations de Dieu pour privilégier l'accueil du cœur, l'ouverture au transcendant qui demeure mystère pour l'humain. L'argument ontologique, pris comme la clef de voûte qui relie et réunifie les preuves cosmologique et téléologique, se dit en termes apophatiques. Le caractère transcendant du Dieu qu'il définit dépasse tout attribut issu de la conscience finie de l'homme. Aussi, cet argument apparaît-il et ne peut se comprendre que dans une sorte d'obscurité, une sorte d'indigence de la conscience humaine à capter Dieu. Blondel reconnaît et admet un Dieu transcendant l'intelligence humaine mais aussi dans et proche de l'humain. Une connaissance de Dieu qui ne résulte pas ou qui n'est pas la conséquence d'une saisie immédiate, mais une démarche qui est plutôt consentement, accueil, recueillement. Car la dialectique de l'action et de la pensée embrassant la totalité de l'être fini aboutit à nous mettre en présence — en présence et non en possession, comme ç'eût été le cas d'une pure spéculation — de celui que Blondel nomme Dieu. Sans doute, dans un langage analogique qui rappelle saint Thomas, Blondel montre qu'en chaque conscience humaine, l'Idée de Dieu, de l'Être est comme réfractée, conditionnée, obscurcie par notre imperfection. Pour cette raison, de la même manière que saint Thomas suggère de suivre les voies qui remontent de la vérité des choses vers le

Dieu transcendant, Blondel invite à la même démarche. Les preuves de Dieu, dans leur rigueur, n'ont pas une valeur démonstrative. Marquées par cet apophatisme comme lieu de leur expression, elles n'en constituent pas moins des *viae ad Deum*, des itinéraires vers Dieu. C'est dans cette preuve que se réalise l'équation de l'être, du connaître et de l'agir au point où Blondel fera usage d'un terme chrétien pour traduire cette unité : « la trinité, c'est l'argument ontologique transposé dans l'Absolu là où cette preuve rencontre la vérité de l'être. La preuve enveloppe alors une mysticité qui se traduit par une intériorisation de l'Absolu en nous dès lors que l'obscurité où il se cache appelle à Le rencontrer dans la méditation et la contemplation intérieures. C'est au cœur d'une intériorité, qui évite toute forme de représentation, que Dieu est pensé, expérimenté.

Enfin, la troisième et dernière approche a été celle de l'option. En considérant que l'alternative ou le dilemme auquel l'action est exposée impose une option pour ou contre Dieu, Blondel observe là encore une autre possibilité d'expérimenter l'existence de Dieu. Car Blondel envisage un Dieu en face de qui l'homme peut jouir de sa liberté. « Penser à Dieu est une action », écrit Blondel, car c'est en pensant à Dieu, objet absolu de notre pensée et de notre volonté, l'action devient le moyen par lequel nous invoquons en nous la coopération divine. L'option n'est pas seulement un choix, une délibération, mais un moment réflexif important par lequel la conscience humaine décide sur elle-même en face de l'absolu infini de Dieu. L'option est donc pour Blondel une démarche spirituelle qui dépasse les contradictions au cœur de nos volitions pour réaliser notre volonté vraie inscrite au cœur de la relation entre notre finitude et l'infinitude divine.

Nous espérons avoir montré que Blondel demeure une référence importante dans la refondation de notre post-modernité profondément marquée par la sécularisation. Ayant dépassé les philosophies du soupçon qui évacuaient Dieu de la conscience et de la construction sociale de l'homme ; ayant montré qu'en toute conscience, en toute existence demeure enfouie une sorte de mysticité qui prouve que l'idée de Dieu est toujours présente à chaque action, la démarche blondélienne plaide pour une ouverture au Transcendant, mais dans un acte de liberté qui accepte à la fois la souffrance comme condition humaine, et la charité comme ouverture et don au monde. L'approche philosophique de Dieu chez Blondel, en révélant le caractère fini

des démarches humaines n'appelle pas seulement à une adhésion au Dieu révélé du christianisme, mais provoque plus à une réinterrogation de nos modèles sociaux et de toutes ces rationalités qui semblent évacuer Dieu. Un modèle social ne peut être raisonnablement construit en toute liberté sans la référence à cet Absolu. L'insuffisance ou l'inachèvement de l'homme ne pourra être pleinement satisfait ou accompli que dans l'attente et l'accueil de ce que Blondel appelle « un messie inconnu ». Ce messie inconnu, un usage apophatique encore, peut être le lieu qui redonne à l'homme post-moderne un sens à son existence et à sa destinée.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES DES OUVRAGES UTILISÉS

I. ŒUVRES DE MAURICE BLONDEL

L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris, Alcan, 1893.

L'Action, tome I : Le problème des causes secondes et le pur agir, Paris, PUF, 1936.

L'Action, tome II : l'action humaine et les conditions de son aboutissement, Paris, PUF, 1937.

Les Premiers écrits de Maurice Blondel. Lettre au directeur des Annales de philosophie chrétienne. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux. L'Illusion idéaliste. Principe élémentaire d'une logique de la vie morale. Histoire et dogme. De la Valeur historique du dogme, Paris, P.U.F., 1956.

L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale, Paris, Félix Alcan, 1935.

De vinculum substantiali et de substantia composita apud Leibnitium, Paris, Alcan, 1893. Repris dans C.TROISFONTAINES, *Maurice Blondel, le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz,* Louvain- Paris, 1972. *Cf. Œuvres Complètes, I, 538-687.*

Dialogues avec les philosophes. Descartes-Spinoza-Malebranche-Pascal-Saint Augustin. Préface de Henri GOUHIER, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

Carnets Intimes, tome I (1883-1894), Paris, Cerf, 1961.

Carnets Intimes, tome II (1894-1949), Paris, Cerf, 1966.

La Pensée, tome I : La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée, Paris, PUF, 1954 (1934) ; tome II : *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement,* Paris, PUF, 1954 (1934).

Une énigme historique : Le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, Paris, Beauchesne, 1930.

Lettres philosophiques de Maurice Blondel, Paris, PUF, 1961

La philosophie et l'esprit chrétien, tome I : Autonomie essentielle et connexion indéclinable, Paris, PUF, 1944;

La philosophie et l'esprit chrétien, tome II : *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire,* Paris, PUF, 1946.

L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel, propos recueillis par Frédéric LEFEVRE, Paris, Spes, 1928.

Patrie et Humanité, Semaines sociales de Bordeaux, Lyon, 1928.

Premiers Écrits, Paris, PUF, 1956.

« Dialogues sur la pensée. Conflits et éclaircissements dialogués », in *Etudes blondéliennes*, t. III, Paris, PUF, 1954, p. 17-132.

Œuvres Complètes, trad. et prés. de Claude TROISFONTAINES, Paris, PUF : tome I (1893) : *Les deux thèses*, 1995.

Oeuvres Complètes. tome II (1888-1913) : *La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997.

Principe élémentaire d'une logique de la vie morale, Paris, A. Colin, 1903.

Le problème de la philosophie catholique, « Cahiers de la Nouvelle Journée », 20, Paris, Bloud et Gay, 1932.

« Le problème de la mystique » dans *Qu'est-ce que la mystique ? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème*, « Cahiers de la Nouvelle Journée », 3, Paris, Bloud & Gay, 1929.

Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière, Correspondance philosophique, présenté par Claute TRESMONTANT, Paris, seuil, 1961.

Maurice Blondel-Auguste Valensin. Correspondance, commentaires et notes par H. de Lubac,t.I et t. II (1899-1912), Paris, Aubier-montaigne, 1957 ; t.III (1912-1947), Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Maurice Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance. Commentaires de Henri DE LUBAC, Paris, Beauchesne, 1965.

Maurice Blondel- JohannèsWerhlé.Correspondance, commentaires et notes par Henri DE LUBAC, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 2 vol.

Henri Brémond-Maurice Blondel. Correspondanc, établie, présentée et annotée par A. BLANCHET, Paris, Aubier-Montaigne, t. I (1897-1904), 1970 ; t. II (1905-1920), 1971 ; t. III (1921-1933), 1971.

Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, H. Brémond, Fr Von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehrlé, présentation de René MARLE, Paris, 1960.

II. ÉTUDES ET COMMENTAIRES SUR BLONDEL

ARCHAMBAULT, Paul, « La théorie de la connaissance dans la philosophie de Maurice Blondel », in *Revue néo-scolastique de philosophie*, 32 (1930), p. 163-182.

_____, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de Métaphysique*, Paris, Bloud & Gay, 1941.

_____, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928.

BOEHM, Alfred, *Le «Vinculum substantiale» chez Maurice Blondel. Ses origines historiques*, Paris, 1938.

BORDELEAU, Léo-Paul, *Action et vie sociale dans l'œuvre de Maurice Blondel*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1978

_____, « Une genèse de la vie sociale selon Maurice Blondel », in *Philosophiques*, avril 1975, p. 55-82.

BOUILLARD, Henri, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », Extrait des *Recherches de science religieuse*, t. XXXVI, juillet-aout-septembre 1949, p. 321-402.

_____, « Philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel », in *Le centenaire de Maurice Blondel. 1861-1961 en sa Faculté des Lettres d'Aix-Marseille*, Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-En-Provence, Nouvelle série 35, Gap, Editions Orphys, 1963, p. 61-81.

_____, *Blondel et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1961.

_____, *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, éd. préparée et introd. par Bernard LUCCHESI ; Préf.de Mgr Rino FISICHELLA, Paris, Téqui, 2001.

_____, « Le dernier chapitre de l'Action (1893) », *Archives de Philosophie*, 24 (1961), p. 29-113.

BRITO Émilio, « Le rapport de la philosophie et du christianisme selon M. Blondel », in *Revue théologique de Louvain*, 31, 2 (2000), p. 209-254.

BRUAIRE Claude, « Dialectique de l'Action et preuve ontologique », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 176, 4(1986), p. 425-433.

CARTIER, Albert, « Le Philosophe de l'Action », Centenaire de la naissance de Blondel, in *Archives de philosophie*, 24, I (1961), p. 123-156.

CARTIER, Albert, *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle*, Paris, PUF, 1995.

CHEAIB Reab, *Itinerarium cordis in Deum. Prospettive pre-logiche e meta-logiche per una mistagogia verso la fede alla luce di V.E. Frankl, M. Blondel e J. H. Newman*, Assisi, Cittadella Editrice, 2012.

COINTET, Pierre (de), *Maurice Blondel. Un réalisme spirituel*, Toulouse, Éd. du Carmel/Parole et Silence, 2000.

COUTAGNE, M.-J. (dir.), *L'Action. Une dialectique du salut*, Actes du colloque du centenaire, Aix-en-Provence (mars 1993), Paris, Beauchesne, 1994.

COUTAGNE, Marie-Jeanne & COINTET, Pierre de, (eds.), *Maurice Blondel. Dignité du politique et philosophie de l'action*, Paris, Ed. Carmel, 2006.

CREMER, Théodore *Le problème religieux dans la philosophie de l'action. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière*, Paris, F. Alcan, 1912.

DELBOS Victor, « Compte rendu sur l'Action (1893) », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, (1894), p.634-641.

_____, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893.

DHOTEL Jean-Claude, « Action et Dialectique. Les preuves de Dieu dans "*L'Action*" de 1893 », *Archives de Philosophie*, 26/1, janv-mars 1963, p. 5-26.

DUMER, Henry, *La tentation de faire du bien*, Paris, Seuil, 1956.

_____, « La philosophie du jeune Blondel », in *Revue Philosophique de Louvain*, 64, 83 (1996), p. 390-415.

_____, « Maurice Blondel et la philosophie contemporaine », in *Études blondéliennes*, 2. (1952), p. 71-141.

_____, *Blondel et la religion. Essai critique sur la « Lettre » de 1896*, Paris, PUF, 1954.

_____, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, Aubier, 1948.

_____, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Seuil, 1963.

ECOLE, Jean, *La métaphysique de l'Être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Louvain, Nauwelaerts, 1959.

FAVRAUX, Paul « La révélation chrétienne suscite la philosophie. L'ontologie de

Claude Bruaire », in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 125, 2, (2003), p.259-273.

_____, « Les preuves de Dieu. De *L'Action* à la *Trilogie* », in E.TOURPE (dir.), *Penser l'être de l'action. La métaphysique du « Dernier » Blondel*, Louvain, Peeters, « Centre d'Archives Maurice Blondel », 6, 2000, p. 186-206.

_____, *Une philosophie du médiateur. Maurice Blondel*, Paris-Namur, Lethielleux-Presses Universitaires de Namur, 1987.

FERRARI, Jean, « Blondel et la philosophie française de Descartes à Bergson », in E. GABELLIERI et P. DE COINTET (ed.), *Blondel et la philosophie française*, Parole et Silence, 2007.

FLAMAND, Jacques, *L'Idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain- Paris, 1969.

FOLSCHEID, Dominique (éd.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989, Paris, Éditions Universitaires, 1990.

FOREST Aimé, « L'augustinisme de Blondel » dans le centenaire de Maurice Blondel (1861-1961) en sa faculté de Lettres d'Aix-Marseille, *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence*, Éditions Orphys, 1963, p. 35-60.

_____, « L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive », Actes du Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, in *Spicilegium Beccense*, Paris, Vrin, 1959, p. 273-274.

_____, « Pascal et Maurice Blondel », in *Pour un cinquantenaire. Hommage à Maurice Blondel*, Paris, Bloud & Gay, « Cahiers de la nouvelle Journée », 12, 1946, p. 27- 48.

GABELLIERI, E &COINTET, P. de (éds.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, Paris, Parole et Silence, 2007.

GAUTHIER Pierre, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris, Cerf, 1988.

GILBERT, Paul, « Le phénomène, la médiation et la métaphysique », in *Gregorianum*, 70, 2, (1989), p. 291-319.

GOUHIER, Henri, « Allocution », in *Le Centenaire de Maurice Blondel en sa faculté des Lettres d'Aix-Marseille*, Publications des Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence, Nouvelle série 35, (1963), p. 24-28.

HAYEN, André, « La philosophie catholique du jeune Blondel au temps de la

première *Action* », in *Revue philosophique de Louvain*, 59 (1961), p. 249-314.

_____, « Le testament d'un maître », Études *philosophiques*, t. 7, oct-déc. 1952, p. 324-325.

HENRICI, PETER « Ontologie et religion. De S. Anselme à Blondel », in *Archivio di filosofia*, 58, 1-3, 1990, p. 421-434.

_____, « L'innommé. Maurice Blondel et l'encyclique *Fides et Ratio* », in *Communio*, XXV, 6, (200), p. 53-66.

DE LUBAC, Henri., « Le Vinculum Substantiale » dans *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984 (1948), p. 433-435.

JOUHAUD Michel, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*. Paris- Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1970.

LACHIEZE-REY Pierre, « Réflexions sur la portée ontologique de la méthode blondélienne » dans *Pour un cinquantenaire. Hommage à Maurice Blondel*, Paris, Bloud &Gay, « Cahiers de la Nouvelle Journée », 12 (1946), p. 115-156.

LACROIX Jean, « Blondel et la dialectique du désir », in *Revue Philosophique de Louvain*, 71, 12 (1973), p. 681-697.

_____,*Maurice Blondel. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963.

LATOURELLE, René, « Maurice Blondel », in *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992.

LECLERC, Marc, *Le lien substantiel*, Namur, Culture et vérité, tome I : *Blondel et Leibniz*, 1991.

LECLERCQ, Jean « Du Dieu qui vient à l'action. Le parcours blondélien », In *Revue Philosophique de Louvain*, 99, 3 (2001), p. 422-452.

_____, *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, 2001.

LECOMTE Guy, « Maurice Blondel et la crise moderniste », in *Journée Maurice Blondel*, Colloque Dijon-Mayence, 30 avril, 1988, p. 91-121.

LEDUC-FAYETTE, Denise, « Maurice Blondel (1861-1949), in *Revue philosophique de la France de et de l'Étranger*, t. 176 (1986), p. 77-95.

LETOURNEAU Alain, « L'herméneutique de Maurice Blondel dans *l'Action* de 1893 »,

Science et Vie, vol. XLVI, n°2, mai-septembre 1994, p. 149-163.

_____, *L'Herméneutique de Maurice Blondel. Son émergence pendant la crise moderniste*, Québec, Bellarmin, 1998.

MAHAME Chrysologue, *Spiritualité et philosophie chez Maurice Blondel de 1883 à 1893*, Paris, Beauchesne, 1972.

MALAGUTI, Maurizio, « L'Action de Maurice Blondel. Un itinéraire vers la pure actualité de Dieu », in J. FERRARI (dir .), *Recherches blondéliennes. A l'occasion du centième anniversaire de la soutenance de L'Action, le 7 juin 1893*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 1994, p. 57-67.

MARLE, *René, Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, Aubier, 1960.

MARTELET, Gustave, « Blondel et le christianisme », in *Archives de philosophie* 24/1, janv-mars 1961, p.192-193.

MATTEI, Jean-François, « Maurice Blondel et la transcendance de l'action », in M-J. COUTAGNE et P. DE COINTET (eds), *Maurice Blondel. Dignité du politique et philosophie de l'action*, Paris, Editions du Carmel, 2006, p. 65-78.

MC NEILL, J. J., *The Blondelian synthesis. A study of the influence of German sources on the formation of Blondel's method and Thought*, Leiden, E.J. Brill, 1966.

MOELLER, Charles, « Maurice Blondel. La dialectique de l'unique nécessaire » in *Au seuil du christianisme*, Cahiers de Lumen vitae, IV, Bruxelles-Paris, Ed. Universitaires, 1952.

MOREAU, Joseph, « Blondel et la liberté », in *Le centenaire de Maurice Blondel.1861-1961 en sa Faculté des Lettres d'Aix-Marseille*.

PALIARD, Jacques « Prière et dialectique », in *Dieu Vivant*, 6 (1946), p.53-70.

PERICO, Yvette, *Maurice Blondel. Genèse du sens*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.

POULAT, Emile « La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste », in Dominique FOLSCHEID (éd.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel, Aix-en-Provence, mars 1989*, Paris, Éditions Universitaires, 1990, p.19-31.

POUPARD Paul, « Blondel et les catholiques sociaux », in *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, n°4, décembre, 1974, p. 49-71.

POUPARD Paul, « Maurice Blondel.1861-1949. L'intelligence de la foi, la sainteté au défi de l'histoire », *Conférences de Carême 2003* à Notre Dame de Paris.

RENAULT, Marc, *Déterminisme et liberté dans l'Action de Maurice Blondel*, Lyon, Vitte, 1965.

RESWEBER Jean Paul, « La relation de l'homme à dieu selon K. Rahner et M. Blondel », in *Revue des Sciences Religieuses*, 46, 1 (1972), p.20-27.

SORET, Jean-Hugues, *Philosophie de l'action catholique. Blondel-Maritain*, Paris, Cerf, 2007.

ROMEYER, Blaise, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Origine, évolution, maturité et achèvement*, Paris, Aubier, 1943.

SADLER, B.G., « The Ontological Proof, the Option, the Unique Nécessaire : Maurice Blondel's Examination of the Proof in Anselm, Descartes and Malebranche », *The Saint Anselm Journal*, 2 (2005), p. 88-100.

SAINT-JEAN, Raymond, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris, Aubier, 1966.

_____, *Genèse de l'Action*, Paris-Bruges, Desclée, 1965.

SAINT-SERNIN, Bernard, *Blondel. Un univers chrétien.* Paris, Vrin, 2009.

SUTTON, Michael, *Une alliance contre nature. Catholicisme et intégrisme. La semaine sociale de Bordeaux*, Bruxelles, Lessius, 2000

_____,*Charles Maurras et les catholiques français.1890-1914.Nationalisme et positivisme*, Paris, Beauchesne, 1994.

TAYMANS D'EPERON, François, *Le blondélisme*, Museum Lessianum, Louvain, 1933.

TEXIER, Roger, « Maurice Blondel : le défi de l'action à l'athéisme actuel », in *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), p.708-725.

THEOBALD, Christoph, « La christologie transcendantale dans *L'Action* (1893) de Maurice Blondel, in *Recherches de Science Religieuse*, 81/3 (1993), p. 421-458.

TINEL, Marie-Françoise, « *L'Action* de 1893 et la critique de l'intellectualisme », in *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon*, oct-déc. 1994, n°117, p. 21-31.

TILLIETTE, Xavier, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006.

TONQUEDEC (De), Joseph, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de Maurice Blondel*, Paris, Beauchesne, 1930.

TOURPE Emmanuel (dir.*), Penser l'être de l'action. La métaphysique du dernier Blondel*, Leuven, Peeters, 2000.

TRESMONTANT, Claude, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Seuil, 1963.

TROISFONTAINES, Claude, « L'approche phénoménologique de l'être selon Maurice Blondel »in Dominique Folscheid (dir.), *Maurice Blondel : Une dramatique de la modernité* : Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989. Paris, Éd. Universitaires, 1990, p. 69-80.

_____, « La pensée efficace de Dieu », in M.-J. COUTAGNE (éd.), *L'Action (1893).Une dialectique du salut*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 167-184.

VALENSIN, A. et MONTCHEUIL (De), Y., *Maurice Blondel, Paris*, J. Gabalda et Cie, 1934.

VALENSIN, André, *Regards, I. Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris, Aubier, 1955.

VECCHIET, Cristian « Maréchal, interprète de Blondel. Ressources pour la justification critique de l'affirmation métaphysique », in *Sacra Doctrina*, 2/52 (2007), p. 193-261.

VIGNAUX, Paul, « Sur quelques tendances de la philosophie de M. Blondel », in *Recherches philosophiques* 6 (1937), p. 363-372.

WILDMER, Gabriel, « Maurice Blondel et ses commentateurs », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 16, (1966), p. 378-388.

_____, « Introduction à Maurice Blondel », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2 (1963), p. 13-26.

VIRGOULAY, René et Claude TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, tome *I : Œuvres de Maurice Blondel (1880-1975)*, 1975. tome II : *Études sur Maurice Blondel (1893-1975)*, 1976.

VIGOURLAY, René, *L'Action de Maurice Blondel, 1893. Relecture pour un centenaire*, Paris, Beauchesne, 1992.

_____, « La christologie philosophique de Maurice Blondel », in Dominique FOLSCHEID (dir.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*. Actes du

colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989. Paris : Éd. Universitaires, 1990, p. 201-209.

_____, « La méthode de l'immanence et l'encyclique *Pascendi*. Incidences de la crise moderniste sur la pensée de Maurice Blondel », dans *Recherches de Science Religieuse*, 58, (1970), p. 433-434.

_____, « Originalité et actualité de la philosophie de l'action », in *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon*, oct-déc.117, (1994), p. 73-84.

_____, *Maurice Blondel* (1861-1949), in F. NIEWÖHNE & Y. LABBE (coord.), *Petit Dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996.

_____, *Maurice Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, Cerf, 1980.

_____, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002.

III. AUTRES REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALABAT, A, *Souvenirs de la vie littéraire*, Paris, Crès, 1924.

ALEXANDRE, Victor *Éléments de praxéologie. Contribution à une science des actes*, Paris, L'Harmattan, 2003.

ALQUIE Ferdinand, *La Critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

_____, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

_____, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

ANSCOMBE, G.E.M., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1979 (1957).

ANSELME DE CANTORBERY, *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry. Monologion, Proslogion*, tome 1, Introduction, traduction et notes par M. CORBIN, Paris, Cerf, 1986.

ANSELME DE CANTORBERY, *Proslogion*, II, trad. M. CORBIN, Paris, Cerf, 1986.

Anselme de Cantorbéry, *Proslogion. Allocution sur l'existence de Dieu suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, traduction, préface et notes par B. PAUTRAT, Paris, GF-Flammarion, 1993.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, I, II, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986.

AUBERT, Roger, *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, Seuil, 1975.

AUGUSTIN, Saint, *La cité de Dieu*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

BABUT, Daniel, *La religion des philosophes*, Paris, PUF, 1974.

BARBELLION, Stéphane-Marie *Les Preuves de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin*, Paris : Cerf, 1999,

BARTH, K., *« Fides quaerens intellectum ». La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbery*, trad. Jean Carrère, Paris, Delachaux et Niestlé, 1960.

_____, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, préface de M. CORBIN, traduction française de J. CORREZE, Genève, Labor et Fides, 1985.

BOLAND, André, *La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel*, Paris, Beauchesne, 1980.

BOUILLARD, Henri, *Karl Barth. III. Parole de Dieu et existence humaine*, t. II, Paris, Aubier, 1957.

_____, *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi,* éd. préparée et introd. par Bernard LUCCHESI .Préface de Mgr Rino FISICHELLA, Paris, Téqui, 2001.

BOULNOIS, Olivier, « Quand commence l'ontothéologie », in *Revue Thomiste*, 1995.

BREHIER, Émile, *Histoire de la philosophie, tome II. La philosophie moderne, 2è partie*, Paris, Alcan, PUF, éd. De 1940.

BRETON Stanislas, « L'argument ontologique aujourd'hui. Problèmes et perspectives », in J. GREISCH, *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la religion*, Paris, Beauchesne, 1991.

BRUAIRE Claude, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence,* Paris, Seuil, 1964.

_____, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

BRUNIER-COUSIN, Claude, Y-a-t-il une philosophie chrétienne ? Maritain, Blondel, Gilson. Un colloque de philosophie à Juvisy en 1933, Paris, Éditions Franciscaines, 2013.

BRUNSCHVICG, Léon, *La modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1897.

CANIVEZ, André « Le XIXe siècle. Les aspects de la philosophie française », in Y. BELAVAL (dir.), *Histoire de la philosophie, t. III. Du XIX^è^ siècle à nos jours*, « Coll. La Pléiade », Paris, 1974.

CAPELLE Philippe, « Comment Dieu entre en philosophie et en théologie », in *Revue Philosophique de Louvain*, 99, 3, (2001), p.408-4021.

.

_____, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1988.

CHESTOV, Léon *Athènes et Jérusalem*, Paris, Aubier, 1967.

CHEVALIER, Jules, *Histoire de la pensée*. t. II. *La pensée chrétienne des origines à la fin du XV^è^ siècle*, Paris, Flammarion, 1956.

CHOLVY G et Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine.1880-1930*, Paris, Privat, 1986.

CLAUDEL, Paul, *Œuvres en prose*, Bibliothèque de la Pléiade. Préface de Gaetan PICON. Textes établis et annotés par Jacques PETIT et Charles GALPINE, Paris, Gallimard, 1969.

COLIN, Pierre. *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme*

français (1893-1914), Paris, Desclée de Brouwer,1997.

COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie, Paris*, Vrin, 2005.

COUSIN, Victor, *Cours de l'histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1841.

_____, *Du vrai, du beau et du bien*, Avant-propos de l'édition de 1853, 5è éd., Paris, Didier, 1855.

CUDWORTH,R, *The True Intellectual System of the Universe*, London, 1678, réédité par Hildesheim-New York, 1977.

DA VEIGA COUTINHO, Lucio, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910), Rome, 1954.

DAMIEN, Pierre, *Lettre sur la toute-puissance divine*. Introduction. Texte critique, traduction et notes par André Cantin, Paris, Cerf, 1972, « *SC* 191 », p. 250-264.

DARMESTETER, Arsène, *La vie des mots étudiée dans leurs significations*, Paris, Delagrave, 1888.

De BOYER de SAINTE-SUZANNE, R, *Alfred Loisy : entre la foi et l'incroyance*, Paris, Centurion, 1968.

DE LIBERA, Alain, *Foi et Raison. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003.

DE LUBAC, Henri., « Le Vinculum Substantiale » dans *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984 (1948), p. 433-435.

DE TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Victor Lecoffre, 1893.

DELEUZE, GILLES, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

DELHOUGNE, Henri, « L'Argument ontologique est-il philosophique ou théologique ? Examen de la position de K. Barth », in *Revue des Sciences Religieuses*, 53, 1 (1979), p. 43-63.

DENYS L'AREOPAGITE, « La théologie mystique », dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

_____, *Noms divins*, in *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, 1943.

Dom F.S. SCHMITT, *Sancti Anselmi cantuareiensis Archiepiscopi opera omnia*, Vol I-IV, Seckau-Rom-Edimburgh, 1938-1961.

DUBARLE Dominique ,(éd.), *Le modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980.

EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Lyon, Mappus, 1967.

FABIANI, Jean-Louis, *Les philosophes de la république*, Paris, Minuit, 1988.

FARAGO France, *La volonté*, Paris, Armand Colin, 2002.

FATTAL Michel, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2010.

FERRAZ, Marin, *Études sur la Philosophie en France au XIXè siècle. Le socialisme, le naturalisme et le positivisme*, Paris, Didier et Cie, 1877.

FESSARD, Gaston, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier-Montaigne, 1956.

Foi et Raison. Fides et Ratio. Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean-Paul II aux évêques de l'Eglise Catholique sur les rapports entre la foi et la raison, Paris, Tequi, 1998.

FONTAINE, Julien, *La théologie du Nouveau testament et l'évolution des dogmes*, Paris, Lethielleux, 1907.

FOUILLE Alfred, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan, 1896.

_____, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan, 1896.

FOULQUIE, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, Dieu son existence et sa nature, Paris, Beauchesne, 1923.

GEFFRE, Claude, « DIEU. L'affirmation de Dieu », in *Encyclopédia universalis*, Paris,1988, Corpus 6.

GIBELLINI, R., *Panorama de la Théologie au XXe siècle*, trad. Jacques Millon, Paris, Cerf, 1994.

GILBERT, Paul, *Le Proslogion de saint Anselme : silence de Dieu et joie de l'homme*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1990.

GILSON, Étienne, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1967.

_____, *La philosophie au Moyen Âge,* Paris, Payot, 1934.

_____, *La Philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 2è éd., Paris, Payot, 1947.

GIOVANNI FERRETTI, *Ontologie et théologie chez Kant. Relire Kant après Heidegger et Lévinas*, traduit de l'italien par P.C De LA PACHEVIE, Paris, Cerf, « Philosophie et théologie », 2001.

GIRARD Louis, *L'Argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*, Amsterdam –Atlanta (GA), Rodopi, 1995.

GODIN, Christian., *La totalité, I. De l'imaginaire au symbolique,* Seyssel, Champ Vallon, 1998.

GOUHIER Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1999, (1962[1]).

_____, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, vrin, 1926.

GOURINAT, Michel, *De la philosophie*, t. II , Paris, Hachette, 1969.

GREISCH, Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention philosophique de la religion. T.1 : Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2002.

GREISCH, K. NEUFELD, C. THEOBALD, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise herméneutique*, Paris, Beauchesne, 1973

GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons,* tome, 1, Paris, Aubier, 1968.

_____, *Malebranche*, t. I. *La vision en Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955.

HADOT Pierre, art : « Théologie négative », dans *Encyclopédia Universalis,* Corpus 22, Paris, 1990.

_____, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987[2] .

HARTSHORNE Charles, *Anselm's Discovery : A re-evaluation of the ontological proof of God'existence*, la Salle III, Open Court, 1965.

HARTSHORNE,*C, The Logic of Perfection,* La Salle, 1962.

HEGEL, G.W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.t. 5, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978.

_____, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* §§ 51-52. Trad. M.

de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.

_____, *Les preuves de l'existence de Dieu*, trad. Henri Niel, Paris, Aubier, 1947.

Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de R. KEARNEY et S. O'LEARY (préface de Jean-Yves Lacoste) Paris, Grasset, 1980.

HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique.* Conférence de 1929. traduit de l'allemand et avant-propos et notes par M. Corbin, Paris Gallimard, 1938.

HENRICH DIETER, *Der Ontologische Gottesbeweis : sein Problem und seine. Geschischte in der Neuzit*, Tübigen : J.C. B. Mohr, 1960.

HOUTIN, Albert, *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1913.

_____, *La Question biblique chez les catholiques français au XIXe siècle*, Paris, Picard, 1902.

_____, *Un prêtre symboliste : Marcel Hebert*, Paris, Rieder, 1925.

HUGOT, Jean-François, *Le Dilettantisme dans la littérature française d'Ernest Renan à Ernest Psichari*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1984.

HUISMAN, Denis, *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF,1 967.

_____, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984 (2e éd.).

HUMBRECHT, T.D. *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005

HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. P. BARANGER & P. SALTEL, Paris, Garnier-Flammarion, 1983.

HUMMES Claudio, *Le renouvellement des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu dans L'Action (1893) de Maurice Blondel*, 1963 (Thèse de doctorat).

JANICAUD, Dominique, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1997[2].

_____, *Une généalogie du spiritualisme français aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, Martinius Nijhoff, 1969.

JÜNGEL Eberhard, *Dieu, mystère du monde, Dieu, mystère du monde, Dieu, mystère du monde*, t. II, trad. H. HOMBOURG, Paris, Cerf, 1983.

KANT, Emmanuel., *Critique de la faculté de juger,* trad. de Delamare, Paris,

Gallimard, 1985.

_____, *Critique de la Raison Pure*, traduction et présentation par Alain Renaud, Paris, G-F Garnier Flammarion, 2001.

_____, *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, in E. KANT, *OEuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980.

KLEIBER, M, « Le problème de l'objectivité de Dieu chez Kant. La modification de l'antithèse : sujet-objet», dans J. COLETTE, D. DUBARLE (eds.), *Procès de l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, Paris, Cerf, « Cigitatio fidei »,41, 1969.

KONTOS, Pavlos, *L'action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels*, Paris, PUF, 2002.

KOYRE Alexandre, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, Editions Ernest Leroux, 1923.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *Le positivisme*, Coll. « *Que Sais-Je » ?* Paris, PUF, 1982.

LABERTHONNIERE, Lucien *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux, 1903.

_____, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, Lethielleux, 1904.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF., 1968 (10e éd.).

LANDRIN, Xavier, « L'éclectisme spiritualiste au XIXe siècle : sociologie d'une philosophie transnationale », in Louis PINTO (dir.), *Le commerce des idées philosophiques*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 2009.

LAPLANCHE, François (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. Tome IX. Les sciences religieuses. Le XIXe siècle : 1800-1914*, Paris, Beauchesne, 1996.

LE GOFF JEAN et R. REMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse. Société sécularisée et renouveaux religieux, t.* IV, Paris, Seuil, 1992.

LE ROY Edouard, *Dogme et critique*, Paris, Bloud et Cie, 1907.

_____, « Qu'est-ce qu'un dogme », in *La Quinzaine*, 252, 16 avril 1905, p. 485-526.

LE SENNE, René, *Introduction à la philosophie*. IVe éd., Paris, PUF, 1958.

LECANUET, Édouard, *L'Église de France sous la Troisième République, t. 24*, Paris, 1930.

LEFRANC Jean, *La philosophie française au XIXe siècle*, Paris, PUF, « Que sais-je ? 3331», 1998.

LEIBNIZ, G. W., *La monadologie. Notes et exposition du système de Leibniz par Boutroux*, Paris, Delagrave, 1978.

LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, X, Paris, GF, 1990.

LEVINAS, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986.

_____, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

_____, *Ethique comme philosophie première*, Paris, Payot et Rivages, coll. Petite Bibliothèque, 1998.

_____, *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

LOISY, Alfred, *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office* « Lamentabili sane exitu » *et sur l'Encyclique* « Pascendi Dominci gregis », Chez l'Auteur, Ceffonds, près Montier-en -Dier (Haute-Marne), 1908.

LOSSKY, Vladmir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maitre Eckart*, Paris, Vrin, 1960 (1973, 1998).

_____, *La vision de Dieu*, Neuchatel, 1962.

LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, t. I., Paris, Aubier, 1959.

MABOUNGOU, *De l'homme fini à l'infinitude divine. La portée philosophique de la destinée humaine chez M. Blondel*, Paris, Edilivre, 2015.

MANSON, Nadine, *« Le Principe d'Anselme ». La lecture de l'argument d'Anselme par Charles Hartshorne*. Thèse doctorale sous la direction de W.B. Drees, Leiden, 2007.

MARECHAL, Joseph, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théologique de la connaissance*, Bruxelles, Desclée De Brouwer, 1947.

MARION Jean-Luc, *De surcroit*, « au nom ou comment le taire», Paris, PUF, 2000.

_____, *L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset, 1977.

MARION, Jean-Luc, « La conversion de la volonté dans L'Action », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1,177 (1987), p. 33-46.

MASCALL, E. L., *The openess of Being. Natural theology today.* Longman and Todd, London, 1971.

MOREAU, Joseph, *Le Dieu des philosophes*, Paris, Vrin, 1969.

_____, *Pour ou contre l'insensé. Essai sur la preuve anselmienne*, Paris, Vrin, 1967.

MORFAUX, L.-M., *Vocabulaire de la philosophie et des Sciences humaines*, Paris, A. Colin, 1980.

NABERT, Jean, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943.

NAULT, François, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf, 2000.

NIETZSCHE, F., *Le crépuscule des idoles, in Œuvres complètes*, t. II, Paris, Laffont, 1993.

NOTHDRUFT, K.-D. *Studen zum Einfluss Seneca sauf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden, 1963.

PARODI, Dominique, *La Philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, Paris, Alcan, 1919.

PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'intégrale », 1980.

PAYOT, Roger, *L'Intuition ontologique et introduction à la métaphysique*, Paris, Vrin 1986.

PETIT, Jean-François, *Histoire de la philosophie française au XXe siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

PETIT, Jean-Luc, *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, PUF, 1991.

PHILIPPE, Marie-Dominique, *De l'Être à Dieu*, Paris, Tequi, 1977.

PICLIN, Michel., *La notion de transcendance. Son sens, son évolution*, Paris, A. Colin, 1969.

PIRET, Pierre, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius, 1998.

POULAT, Emile, « Mgr Duchesne et la crise moderniste ». In *Mgr Duchesne et son temps*, Rome, Ecole française de Rome, 1975.

_____, art. « Modernisme », in, *Encyclopédia universalis*, Corpus 16.

_____, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, Casterman, 1962, 2è éd., 1979.

PROUVOST, Géry, *Saint Thomas et les thomismes*, Paris, Cerf, 1996.

PSEUDO-DENYS, *Hiérarchie céleste*, II, 3, *Œuvres Complètes* du Pseudo-Denys L'Aréopagite, traduction, Préface et notes par Maurice De GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943.

PUF, 1954.

RAVAISSON, Félix, *La philosophie en France au XIXe siècle*.(1867), Paris, Hachette, 1889.

RENAN, Ernest, *Vie de Jésus*, Paris, 1864.

RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté*. T.I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988 (1950).

RICOEUR, Paul, « Volonté » dans *Encyclopedia Universalis*, 1993, p. 944-947.

RIVIERE, Jean, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

ROCKE, L., *Introduction à la question de la volonté. Approche philosophique et analytique de l'action* (Thèse de doctorat sous la direction du Pr Jean-Marie LARDIC), Grenoble, UPMF, 2004.

RODE, François, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne, 1965.

ROVIGHI, Sofia Vanni, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milan, Fratelli Bocca, 1949.

SABATIER, Paul, *Les modernistes : notes d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1909.

SALTEL, Philippe, (dir.), *La volonté*, Paris, Coll. "Ellipses", 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.

SCIACCA, Michele-Federico *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, trad. J.CHAIX-RUY, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1950.

SCRIBANO, Maria Emanuela, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, 2002.

SESBOUE, B. & CH. THEOBALD, *La parole du salut*, IV, Paris, Desclée, 1996.

SEVE Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 2010.

SEVE, Lucien, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, précédé *de Philosophie et politique*, Paris, Éditions sociales, 1962.

SOLIGNAC, A et L. DONNAT, *Marthe et Marie*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, Paris, Beauchesne, 1980, col. 668-669.

_____, A., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, t.15*, Paris, Beauchesne, 1991.

STANEK,Vincent, « L'objet de la volonté chez Schopenhauer », in P. Saltel (dir.), *La Volonté*, Paris, Ellipses, 2002, p.173-182.

THIRY, Philippe, *L'existence de Dieu. Les arguments de l'agnosticisme, de l'athéisme et du théisme*, Presses Universitaires de Namur, 1996.

TILLIETTE, Xavier, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006.

TREGO, Kristel, *L'Essence de la liberté : la refondation de l'éthique dans l'œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Vrin, 2010.

TRESMONTANT, Claude, *La crise moderniste*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

VERMEREN, Patrice, *Victor Cousin et le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, Harmattan, 1995.

VERNAUX, Roger, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1960.

VIOLA, Coloman Étienne in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (coll. Quadrige), 1998.

VUILLEMIN, Jules, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

WEILL, Georges *Histoire du catholicisme libéral en France.1828-1908*, présentation de René REMOND, Paris-Genève, Slatkine, 1979.

WEILL, Georges, *Histoire de l'idée laïque en France*, Paris, Alcan, 1929, (réed. Paris, Hachette, 2004).

IV. ARTICLES

CARABINE Deirdre, « *Apophasis East and West* », in *Recherches de théologie ancienne médiévale*, 55(1988), p. 5-29.

CHATILLON, Jean, « De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin : l'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIIIe siècle», in *Spicilegium Beccense* I, Congrès International du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au bec, Paris, Vrin, 1959, p.209-231.

CHOLVY, Brigitte, « Une controverse majeure : Henri de Lubac et le surnaturel », in *Grégorianum*, 94, 2 (2001), p.797-827.

COLIN, Pierre, « Le kantisme dans la crise moderniste », in *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 9-82.

_____, « Le théisme actuel et les preuves classiques de l'existence de Dieu », in *L'Existence de Dieu*. Cahiers de l'Actualité Religieuse, 16, Paris, Casterman, 1961, p.135-146.

CORBIN, Michel, « Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 69, 1985, p. 41-47.

Dom M. CAPPUYNS, « L'argument de saint Anselme», dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, VI, 1934, p. 313-330.

DORE, Joseph, « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », in *Nouvelle Revue Théologique*, 117, 6 (1995), p. 801-820.

DOUAILLET S et P. VERMEREN, « L'Institutionnalisation de l'enseignement philosophique français », in A. JACOB (dir.), *L'Univers philosophique*, vol. I, Paris, PUF, 1989, p. 808-8014.

EVDOKIMOV Paul, « L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme », in *Spicilegium Beccense*,I, Paris, 1959, p. 233-258.

FRIEDMAN, Joel. I « Necessity and Ontological Argument », *Erkenntnis*, XV, (1980), p. 301-331.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, « La démonstrabilité de l'existence de Dieu selon le serment anti-moderniste », in *Revue pratique de l'Apologétique*, 12, (1911), p.481-497.

_____,« La nouvelle théologie où va-t-elle ? in *Angelicum*, 23, (1946), p.126-145.

GENUYT, F.M, «Peut-on parler de Dieu?» in *Lumière et Vie*,17, 88 (1968), p. 43-77.

GILBERT, Paul, « Prouver Dieu et espérer en lui», in *Nouvelle Revue Théologique*, 118, 5 (1996), p.690-708.

GILSON, Étienne, « Sens et nature de l'argument d'Anselme ». *Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934, p.5-52.

GIRE, Pierre, « Elément de contribution à une réflexion sur la voie négative de Platon à maître Eckhart », in *Théophilyon* 2005, tome X,Vol.2, *Le Christianisme et les cultures*, p. 385-399.

GOURINAT, Michel, « La querelle de l'ontothéologie. L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », *Cahiers de recherches médiévales* en ligne En ligne le 04 février 2008, consulté le 11 octobre 2012.

HEILBON, Johan « Sociologie et positivisme en France au XIXe siècle : les vicissitudes de la Société de sociologie (1872-1874)», in *Revue française de sociologie*, 48, 2 (2002), p. 307-373.

JARAN François, « Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne », in *Heidegger Studies*, 19 (2003), p. 65-80.

_____, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale », in *Philosophie*, 91, (2006), p. 37-63.

MARECHAL, Robert, « La liberté dans le volontarisme de Schopenhauer», in *Revue néo-scolastique de philosophie*, 26/1, 1924, p. 5-44.

MARION Jean-Luc, « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », in *Questions cartésiennes .Méthodes et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 221-258.

MCEVOY, James « La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un argument 'ontologique' ? A propos de trois interprétations, in *Revue Philosophique de Louvain*, 92, 2-3 (1994), p.167-183.

NAULT, François, « Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida », in *Laval Théologique et Philosophique*, 55, 3 (1999), p. 391-411.

NAULT, François, « Le discours de la doublure : Nietzsche et la théologie négative ». « Corps et sacré », in *Religiologiques*, 12 (1995), p. 273-294.

NEF, François « Comment parler de théologie négative ? Quelques remarques », in *Klésis-Revue philosophique*, 17 (2010), p. 65-73.

PAYOT, Roger, «L'argument ontologique et le fondement de la métaphysique», in *Archives de Philosophie*, 39 (1976), p. 227-268.

POIRSON René, « L'œuvre de saint Thomas d'Aquin est-elle concernée par la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu ? », in *Revue des Sciences Religieuses*, 38, 3, (1964), p. 265-279.

PROUVOST, Géry, « Apophatisme et ontologie », in Saint Thomas et l'onto-théologie, in *Revue Thomiste*, 1, (1995) p. 67-84.

RAUWENS, Joseph, « Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action », in *Revue Philosophique de Louvain*, 53, 38 (1955), p. 165-196.

REMY, Gérard, « La dialectique de la connaissance de Dieu en théologie trinitaire », in *Revue des Sciences Religieuses*, 79, 2 (2005), p. 219-249.

RICOEUR, Paul « Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques ? », in *Archivio di Filosofia*,58, 1-3 (1990), p. 19-42.

ROMEYER Blaise, «L'action religieuse et sa déviation superstitieuse». *Etudes Philosophiques*, oct-déc.1952, p. 421-436.

ROZIC, Peter, « Dire quelque chose qui compte : de la méthode d'immanence de Blondel à la théologie fondamentale de Lubac », in *Bogoslovska smotra*, 83, 4 (2013), p. 743-762.

STAQUET, A., « Les lectures matérialistes des Méditations cartésiennes », *Les Dossiers du Grihl* [En lige]. Les dossiers de Jean-Pierre CAVAILLE, Libertinage, Athéisme, irreligion. Essais et bibliographie, (en ligne).

THIRION Benoit., « La lecture ricoeurienne de Ravaisson dans le volontaire et l'involontaire », *Les études philosophiques*3/62 (2002), p. 371-390.

TILLIETTE, Xavier « L'Argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », in *Archives de Philosophie*, 26 (1962), p. 128-149.

_____, « Quelques défenseurs de l'argument ontologique », in *Archivio di filosofia*, 58 (1990), p. 405-442.

TROISFONTAINES, C., « Entre la force et la forme, l'action. Le parcours blondélien » in Pierre MAGNARD (Dir.), «*Métaphysique de l'Esprit. De la forme à la force.* Actes du colloque tenu en Sorbonne les 17-18-19 nov 1995, Paris, Vrin, 1996, p. 235-248.

_____, « La critique de Schopenhauer dans L'Action », in *Revue philosophique*

de Louvain, t.91, nov.1993, p. 603-619.

VAN STEENBERGHEN Fernand, « Pour ou contre l'insensé ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 90 (1968), p. 267-281.

VIELLE, Michel, « Raison et foi chez Malebranche », in *Nouvelle Revue Théologique Louvain*, vol.102, n°4, (1980), p.539-563.

VIGNAUX, Paul, « Structure et sens du *Monologion* », in *Revue des Sciences philosophiques et Théologiques*, 31 (1947), p.192-212.

VILMER, Jean-Baptiste, « Descartes. L'infinitude de ma volonté ou comment Dieu m'a fait à son image », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 92, 2 (2008), p. 287-312.

WOLTERSTORFF Nicolas, « In Defense of Gaunilo's defends of the Fool », EVANS, C. Stephen & WESTPHAL, M. (eds.), *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, Eadman's, Grand Rapids, 1993, p. 87-111.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS

A

Albert le Grand, 30, 55, 75
ALEXANDRE, 11, 12, 55, 197
Alexandre de Hales, 12, 55
ALQUIE, 49, 79, 220, 229, 267, 268, 269
Anscombe, 91
ARCHAMBAULT, 127, 169, 191, 262, 285, 286
ARISTOTE, 7, 9, 24, 26, 39, 40, 67, 110, 157, 170, 176, 202, 240
AUBERT, 149
AUDIAT, 127

B

BABUT, Daniel, 8
Basile, 27
Bergson, 110, 111, 117, 145, 162, 201, 268, 272
BOLAND, 150
BORDELEAU, 131
Borne, 91
BOUILLARD, 13, 89, 124, 191, 200, 208, 214, 221, 222, 223, 234, 235, 257, 263, 280, 283, 285, 290
Boulnois, 40, 48
Boutroux, 95, 110, 111, 112, 117, 121, 160, 170, 201
Bréhier, 155
Brémond, 151
BRETON, 31, 91, 196, 260
Bruaire, 33, 91, 210, 248, 303
BRUNIER-COULIN, 266
BRUNSCHVICG, 117, 137, 162, 173, 175, 184

C

CANIVEZ, 204, 205
CAPELLE, 41, 308
CAPPUYNS,, 18
Cartier, 144
Cattin, Yves, 11
CHAIX-RUY, 136
Chambry, Émile, 7
CHEAIB, 247
CHEVALIER, 55
CHOLVY, 105, 118, 291
Cicéron, 9, 58
CLAUDEL, 112, 113, 116, 117, 121
CLAVIER, 56
Colette, Jacques, 9
Colin, 152, 154, 155, 166, 170, 175, 176, 177, 196, 228, 290
Comte, 95, 102, 103, 105, 107, 109, 114, 115, 119, 130
Corbin, Michel, 11, 14, 24, 33, 38, 45, 54, 63, 64, 71
Couloubaritsis, 55, 60
Cousin, 95, 98, 99, 100, 101, 110, 293
COUTAGNE, 185, 209, 227, 232
CREMER, 133
Cudworth, 44, 80

D

DA VEIGA COUTINHO, 167
DARMESTETER, 118
De COINTET, 117, 213
DE LUBAC, 55
DE TOCQUEVILLE, 152
DE TONQUEDEC, 224
Delhougne, 90, 258
Denys l'Aréopagite, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 255, 298, 299
DERRIDA, 32
Descartes, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 43, 44, 45, 47, 54, 55, 65, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 85, 87, 88, 95, 100, 102, 109, 110, 114, 126, 130, 134, 145, 184, 234, 244, 245, 249, 258, 260, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 306, 308, 309, 310, 312
Dhotel, 19, 220, 242, 247, 254, 263, 265
DHOTHEL, 220
Dieter Henrich, 12, 76
DONNAT, 195
Dubarle, Dominique, 9, 154
DUMERY, 91, 117, 198, 199, 202, 212, 221, 222

E

ECOLE, 151, 191, 236, 249
Evdokimov, 28, 297, 307

F

FABIANI, 101
Fattal, Michel, 9
FAVRAUX, 20, 216, 303
FERRARI, 101, 192, 241, 268, 272, 275, 276, 277
FONTAINE, 168
FOREST, 190, 204
FOUILLE, 102
Franck, 99, 122, 202
Frege, 13, 75, 90

G

GABELLERI,, 191
Galilée, 32, 102
Gandillac, 23, 29, 31, 88, 255
GARRIGOU-LAGRANGE, 224
Gaunilon, 12, 46, 54, 55, 59, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 88, 252, 264
Geffré, Claude, 27
Genuyt, François-Marie, 9
GILBERT, 18, 39, 50, 164, 263, 264
GILSON, 12, 55, 59, 68, 76, 90, 266, 293
GIOVANNI FERRETTI,, 44
GIRARD, 54, 64, 68
GIRE, 32
Gosselin, 91
GOUHIER, 76, 110, 114, 117, 201, 267, 268, 273
GOURINAT, 40, 88
GRANDMAISON, 150

Grégoire de Naziance, 27, 28
Grégoire de Nysse, 27, 28, 307
GREISCH, 40, 154, 162, 196, 260
Grondin, Jean, 6
GUEROULT, 76, 79
Guillaume d'Auxerre, 12

H

HADOT, 27, 31, 297
Hartshorne, 71, 73, 75, 90
Hegel, 13, 19, 41, 44, 54, 64, 68, 75, 88, 89, 90, 91, 98, 107, 108, 109, 110, 146, 169, 258
HEIDEGGER, 14, 24, 40, 41, 44, 46, 85, 280, 308
HENRICI, 261, 263, 264
HILAIRE, 105
HOUTIN, 149, 150, 151, 152, 154, 166
Hugo, 112, 119
HUGOT, 112
HUMBRECHT, 35, 37
Hume, 44, 83, 84, 86, 173

J

JANET, 108, 110, 111
JANICAUD, 110
Jean Gerson, 31

K

K. BARTH, 12, 13, 54, 64, 65, 72, 75, 89, 90, 263, 280
Kant, Emmanuel, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 56, 60, 65, 68, 70, 74, 75, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 99, 110, 111, 114, 118, 119, 124, 134, 140, 169, 170, 202, 204, 220, 228, 229, 234, 244, 245, 246, 252, 258, 261, 276, 277
Kierkegaard, 13, 56, 68
Koyré, Alexandre, 11, 18, 59, 66
KREMER-MARIETTI, 103

L

LABBE, 143
Laberthonnière, 127, 133, 154, 155, 159, 160, 161, 165, 167, 171, 179, 180, 181
Lachelier, 95, 109, 110, 117, 175, 201
LACHIEZE-REY, 236
LACOSTE, 31, 41, 65, 71
LACROIX, 137, 191
Lalande, 164
LANDRIN, 99
LATOURELLE, 238
LAVELLE, 91, 109, 117, 201
LE GOFF, 121
LE ROY, 91, 151, 154, 155, 162, 163, 164, 165, 167, 179, 180
Le Senne, 91, 117, 196
LECANUET, 149
LECLERC, 210, 211, 234, 289, 291, 292
LECLERCQ, 15, 218, 229
LECOMTE, 157
LEDUC-FAYETTE, 199
Lefèvre, 108, 127, 171, 182
LEFRANC, 95, 97, 104
Leibniz, 13, 15, 43, 44, 48, 75, 79, 80, 81, 82, 85, 88, 90, 95, 110, 120, 122, 127, 130, 234, 237, 249, 258
Léon-Dufour, 32
LETOURNEAU, 140, 165, 234
LEVINAS, 42
Lévinas, 41, 44
Littré, 95, 102, 104, 105, 107, 110, 115, 119
LOISY, 149, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 166, 167, 172, 180, 181, 183
LOSSKY, 31
Lucien SEVE, 98, 110

M

MABOUNGOU, 284
Maine de Biran, 95, 98, 109, 110, 112, 117, 120, 134, 160, 201
MALAGUTI, 192, 241, 246, 306
Malcom, 75, 90
Malebranche, 13, 15, 20, 21, 44, 73, 75, 76, 78, 79, 82, 95, 109, 134, 191, 245, 246, 258, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 309, 310, 312
MANSON, 71
Maréchal, 91, 206, 293
Marion, Jean-Luc, 29, 33, 35, 38, 76, 91, 218, 293, 297
MARLE, 154, 157
MARTELET, 235
Mascall, 13
MATTEI, 209
Maxime le Confesseur, 30
McEvoy, 91
MCNEILL, 144
Migne, Jacques Paul, 11
MOELLER, 131, 207
More, 44, 80, 81
Moreau, Joseph, 11, 54, 58, 64, 69, 72, 215, 216

N

NAULT, 32
NEBEL, 217, 218
NEF, 31
NEUFELD, 154
Nseka, Nguimbi, 7

O

ODIFREDDI, 56
Ollé-Laprune, 95, 121, 127, 137, 171

P

PALIARD, 73
Panier,, 30
Parménide, 8, 11, 24, 31, 58
PARODI, 105
PASCAL, 15, 56, 76, 95, 109, 129, 134, 145, 160, 199, 204, 211, 245, 267
PAUTRAT, 54, 71, 75, 76, 81, 89
PAYOT, 12, 13, 18, 42, 44, 55, 59, 68, 74
PETIT, 112, 122, 143, 224
Philon, 83
Pierre Damien, 55

PIRET, 226, 247
Plantinga, 75, 91
Platon, 7, 9, 11, 24, 27, 32, 39, 58, 100, 110, 145, 240
Plotin, 11, 24, 31, 55, 58
POULAT, 133, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 181, 183
POUPARD, 124, 190
Prouvost, 42, 43, 48

R

RAVAISSON, 15, 95, 100, 102, 109, 110, 111, 112, 117, 201
REMOND, 121
RENAN, 106
RESWEBER, 199
RIVIERE, 149, 150, 152, 154, 165, 167, 181, 205
RODE, 108
ROMEYER, 236, 251, 285
Rosmini, 75
ROUQUETTE, 151
Rozic,, 133
Russel, 75

S

SABATIER, 151, 169, 171
Sadler, 19, 20
Saint Anselme, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 21, 24, 26, 38, 44, 45, 46, 50, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 86, 88, 89, 90, 134, 190, 227, 228, 234, 245, 246, 249, 251, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 270, 273, 276, 280, 297, 298
Saint Augustin, 10, 11, 15, 29, 56, 58, 60, 64, 76, 95, 134, 169, 193, 195, 215, 216, 227, 243, 245, 263, 267, 273, 276
Saint Bonaventure, 12, 29, 30, 55, 75
Saint Thomas d'Aquin, 12, 13, 19, 24, 26, 28, 29, 30, 33, 35, 37, 43, 46, 48, 55, 68, 74, 75, 77, 79, 110, 123, 144, 161, 164, 176, 227, 237, 238, 240, 244, 245, 246, 251, 252, 258, 273, 289, 298
SAINT-JEAN, 118, 140, 142, 146, 210, 249
Schelling, 13, 44, 75, 95, 98, 110
Schmitt, Franciscus Salesius, 11
SCIACCA, 91, 136
Scot, Duns, 12, 30, 42, 55, 75
SCRIBANO, 18, 54, 74, 79, 81, 83, 85
Seailles, 16, 232
SENEQUE, 58
SESBOUE, 176
Sève, Bernard, 10, 12, 18, 39, 54, 57, 77, 83, 90, 286, 287
Socrate, 7, 100
SOLIGNAC, 29, 195
Suarez, Francisco, 42
Syméon le Théologien, 31

T

TANNERY, Paul, 8, 13
TEXIER, 96
Theilard de Chardin, 75
THEOBALD, 154, 176, 213, 214, 217
THIRY, 18, 293
TILLETTE, 74, 255
TILLIETTE, 12, 44, 75, 76, 77, 80, 81, 83, 230, 266
TOURPE, 20, 191, 216
TREGO, 60
TRESMONTANT, 159, 160, 163, 179, 181, 203
TROISFONTAINES, 16, 124, 202, 211, 213, 231, 232, 236, 242, 265, 288, 300
Tyrell, 151, 154

V

VALENSIN, 145, 154, 168, 179
Van PARIJS,, 28
VAN STEENBERGHEN,, 58
VERNAUX, 197
Vignaux, 59
VIOLA, 65, 71, 74
VIRGOULAY, 14, 51, 124, 143, 148, 149, 162, 168, 172, 178, 180, 183, 184, 193, 194, 197, 198, 210, 211, 212, 215, 224, 233, 236, 288, 293, 300, 301
Vuillemin, Jules, 11, 18, 54, 59, 65

W

WEHRLE, 121, 154, 179
WEILL, 119, 121
Weisse, 44
WOLFF, 13, 41, 42, 44, 47, 82, 85

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE 6

REMERCIEMENTS 7

INTRODUCTION GÉNÉRALE 8

1. Intérêt et enjeux 16
2. Situation du problème 20
3. Articulation et plan méthodologique 22

CHAPITRE PREMIER ✵ POUR UN DISCOURS PHILOSOPHIQUE SUR L'AFFIRMATION DE DIEU 25

Introduction 27

1.1. La théologie négative dans la découverte de Dieu 29

1.1.1. Contexte historique 29
1.1.2. Théologie négative et problématique de l'argument ontologique 41

1.2. L'argument ontologique dans la perspective de l'ontothéologie 42

Conclusion 54

CHAPITRE DEUXIÈME ✵ L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE : Perspectives historiques 56

Introduction 57

2.1. Cadre et contexte historique 61

2.1.1. Présentation sommaire de l'argument dans le *Proslogion* 64
2.1.2. L'objection de Gaunilon par la *reductio ad absurdum* 70
2.1.3. La réplique d'Anselme aux objections de Gaunilon 74

2.2. L'argument après Anselme : débats et réception 77
2.3. L'argument à l'époque moderne 79
2.4. L'argument ontologique à l'époque contemporaine 92

Conclusion : La découverte et la place de Dieu chez Maurice Blondel 95

CHAPITRE TROISIÈME ✵ CONTEXTE HISTORIQUE D'ÉMERGENCE DE LA PHILOSOPHIE BLONDÉLIENNE 97

Introduction 98

3.1. Aperçu sur le paysage intellectuel et philosophique du XIXe siècle français 100
3.2. Du positivisme au scientisme 104
3.3. Un environnement philosophique marqué par le spiritualisme et le criticisme. 112
3.4. Du scientisme à la laïcisation : les « tristes années quatre-vingts» 116
3.5. Vie et œuvres de Maurice Blondel 120

3.5.1. Origines et situation familiales de Blondel 120
3.5.2. Parcours intellectuel du jeune Blondel 124

3.5.3. Productions littéraires de Maurice Blondel 128
3.5.4. Brève esquisse de la position blondélienne 132

Conclusion 135

CHAPITRE QUATRIÈME ✵ L'EXAMEN PHILOSOPHIQUE DU PROBLÈME RELIGIEUX 136

Introduction 137

4.1. Conditions épistémologiques de l'examen du problème religieux 139

4.1.1. L'examen du problème religieux comme un défi à l'athéisme ambiant 139
4.1.2. L'examen du problème religieux comme exigence philosophique 144
4.1.3. L'examen du problème religieux et la problématique de la modernité 152

4.1.3.1. Une approche du modernisme 153
4.1.3.2. Les causes de la crise moderniste 156
4.1.3.3. Les protagonistes au cœur de la crise moderniste 158

a) Alfred Loisy (1857-1940) 159
b) Le P. Lucien Laberthonnière (1860-1932) 163
c) Édouard le Roy (1870-1954) 165

4.1.4. La crise moderniste et la position du Magistère catholique 169

4.1.4.1. Le décret « Lamentabili sane exitu » 169
4.1.4.2. L'Encyclique Pascendi 176

a) La question philosophique de l'agnosticisme 177
b) La question de l'immanence religieuse 180
c) Blondel et l'encyclique Pascendi : incidences et perspectives 184

4.2. La méthode d'immanence dans la perspective de la philosophie de l'action 186

Conclusion 191

CHAPITRE CINQUIÈME ✵ APPROCHES PHILOSOPHIQUES DES PREUVES DE DIEU DANS *L'Action* (1893) 192

Introduction 194

5.1. La thèse de 1893 : lieu philosophique de l'approche de Dieu 197

5.1.1. Position du problème et thèses subséquentes 197
5.1.2. Structure de la thèse primitive : *L'Action* de 1893 199
5.1.3. Le problème de méthode dans *L'Action* de 1893 207
5.1.4. *L'Action* : Une approche phénoménologique 212

5.2. Structure des preuves de l'existence de Dieu dans *L'Action* 229

5.2.1. État de la question 229
5.2.2. Structure et portée philosophique des preuves spéculatives 234

5.2.2.1. La nomination de Dieu comme *Unique nécessaire* 234
5.2.2.2. La preuve cosmologique 243
5.2.2.3. La preuve téléologique 246
5.2.2.4. La preuve ontologique 248

5.3. L'apport spécifique de la preuve dans la *Trilogie* 255

Conclusion 258

CHAPITRE SIXIÈME ✵ LES RELECTURES DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE DANS *L'ACTION* 260

Introduction 262

6.1. L'horizon philosophique de la preuve de Dieu autour de Blondel 264

6.1.1. Blondel et Anselme : la vision sur l'*intellectus fidei vs insipiens* 264
6.1.2. Blondel (re) lecteur de Descartes et Malebranche : vues de Dieu 270

6.1.2.1. L'idée de Dieu selon Descartes et Malebranche 270
6.1.2.2. Descartes et Malebranche revisités par Blondel 275

Conclusion 283

6.2. Trois lieux philosophiques des relectures de l'argument 284

6.2.1. L'argument ontologique et la dialectique de la volonté 285

6.2.1.1. De l'insuffisance de l'ordre naturel 286
6.2.1.2. Le binôme volonté voulante et volonté voulue 292
6.2.1.3. Du conflit interne à la volonté vers la découverte de Dieu 295

6.2.2. Une lecture apophatique de l'argument ontologique 301

6.2.2.1. Présupposé philosophique d'une telle lecture 302
6.2.2.2. La démarche blondélienne 303

6.3. Suivant l'option philosophique comme ouverture à Dieu 306

Conclusion 309

CONCLUSION GÉNÉRALE 310

INDEX DES NOMS D'AUTEURS 344

TABLE DES MATIÈRES 347

RÉSUMÉ

Cette thèse se fixe comme tâche d'examiner la manière originale et inédite par laquelle M. Blondel revisite l'argument ontologique. En effet, l'approche philosophique des preuves classiques de l'existence de Dieu, et principalement, l'examen de l'argument ontologique occupe, chez M. Blondel, une place prépondérante, et constitue de ce fait un moment essentiel dans le développement de sa doctrine. Cette approche se comprend comme un retour à une doctrine ancienne, mais en même temps comme une élaboration originale. Les controverses auxquelles Blondel avait été comme embarqué témoignent justement du fait qu'il tenait à justifier la destinée humaine comme nécessairement orientée vers l'Absolu ou Dieu qu'il nomme, avec une saveur évangélique, L'unique nécessaire. Fidèle également à sa foi, il a cherché à montrer que la raison, qui transcende tout fait donné, tombe dans des contradictions quand elle s'enferme prétentieusement dans ses hauteurs alors que résonne en elle cet appel à l'ouverture au Transcendant. C'est précisément dans cette perspective que l'analyse de cet argument apparaît dans l'œuvre de Blondel dès *L'Action* de 1893. De plus, son articulation et son approfondissement se prolongent, se précisent et se contextualisent dans son « vaste testament philosophique » de la *Trilogie*. Il apparaît également dans certaines études de circonstance consacrées à des auteurs (Descartes, Malebranche) comme pour révéler, non seulement la place qu'il tient dans la pensée philosophique de Blondel, mais beaucoup plus pour montrer que l'horizon de sa requête, en dépit de l'autonomie et de la rationalité qui caractérisent toute philosophie, demeurait bien la recherche d'un axe, d'un *vinculum* vers la transcendance. Restant sur une structure d'analyse des *L'Action* de 1893, nous chercherons à revisiter les multiples manières ou approches que Blondel développe en vue de la saisie de Dieu.

Par ailleurs, il est clair que Maurice Blondel examine l'argument ontologique dans la quatrième partie de *L'Action* de 1893 en faisant référence à une expression néotestamentaire lucanienne, non moins mystique : « l'Unique nécessaire ». La subdivision bipartite qui caractérise cette section énonce d'abord un conflit au sein de la volonté. Ensuite ce conflit se dénoue dans une alternative. Cette subdivision, nous semble-t-il, met en œuvre une liaison que Blondel a toujours cherché à établir entre l'immanence de l'action humaine et la

transcendance divine à laquelle cette action est appelée à s'ouvrir. Cette vue laisse entrevoir trois possibilités d'approches, mieux trois axes d'interprétations de l'argument ontologique. Ces trois axes, soi dit en passant, constitueront donc la thèse défendue tout au long de ce travail à savoir :

D'abord, Blondel relit les preuves de l'existence de Dieu dans la perspective de la dialectique de la volonté dont elles amorcent le « troisième moment » conflictuel, avant que le conflit ne se résolve en alternative ou en option. Car, il y a toujours une inadéquation entre ce qui est voulu et le dynamisme qui, en nous, est le principe du vouloir c'est-à-dire entre ce qu'il appelle la volonté voulue et la volonté voulante. En conséquence, c'est en vue de l'Unique nécessaire que Blondel ébauche une synergie des preuves et renouvelle, en quelque sorte, l'argument ontologique pour montrer que chaque homme y est inévitablement embarqué : « impossibilité de s'arrêter, impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul : de ce conflit qui s'élève en toute conscience humaine, jaillit forcément l'aveu de l'unique nécessaire ».

Ensuite le recours « à un inconnu inaccessible, dont la présence est pourtant pressentie sans être encore reconnue » ou la référence explicite à des expressions apophatiques pour parler de l'Être ou de l'Absolu laisse entrevoir un recours symptomatique à la théologie négative comme il le reconnaît, à la suite du Pseudo-Denys que « l'affirmation est moins juste, et la négation plus vraie », et d'autant plus qu'il ajoute : « c'est le néant qui le confesse ». Cependant, cette donnée n'affaiblit en rien la pertinence de la preuve, car Blondel en fait une véritable expérience spirituelle.

Enfin la conséquence qu'il tire de cette relecture, en insistant sur la portée philosophique de l'option, constitue le lieu privilégié qui confirme bien que cette approche n'a pas pour visée la pleine possession de l'Être, mais une ouverture, une préparation nécessaire de notre indigence à admettre et à affirmer cette existence de Dieu. Car, pour chaque existence, « cette preuve est, moins une *vue* qu'une *vie* » et que suivant une influence de la preuve cartésienne « celle-ci n'est absolue que là où il y a idée parfaite de la perfection même, là où l'essence est réelle et l'existence idéale. Dans ces conditions, l'idée de Dieu, de

l'Être est comme réfractée, conditionnée, obscurcie par notre imperfection. Cependant, elle nous contraint à affirmer, du lieu où somme toute elle n'est pas, sa réalité, sa perfection.

À partir d'une reconsidération des articulations de la preuve dans *L'Action*, notre recherche aura comme tâche d'élucider la portée et la pertinence de ces trois axes qui constituent l'originalité de la lecture blondélienne de l'argument ontologique.

ABSTARCT

This thesis has set itself the task of reviewing the new and original way in which Maurice Blondel revisits the classic proofs of God's existence, mainly, the ontological argument. This argument holds, in our author, a prominent place, and is a key moment in the development of his doctrine. It is an approach that makes sense as a return to an old doctrine (See the Anselm's argument), but at the same time as an original development. From this point of view, reading followed by *L'Action* suggests three lines of interpretations of the ontological argument that our thesis intends to highlight.

Firstly, Blondel reread the proofs of God's existence from the perspective of the dialectic of the will they begin the "third time" conflict before the conflict will be resolved in alternative or optional. Because, there is always a mismatch between what is wanted and dynamism which, in us, is the principle of the will that is to say between what he calls the necessary will and determination voulante. Consequently, it is for the One need Blondel draft synergy evidence and renewed, in a way, the ontological argument to show that every man is inevitably embedded.

Then use an inaccessible stranger, whose presence is sensed without being yet still recognized or the explicit reference to apophatiques expressions to speak of Being or the Absolute manifests clearly symptomatic use of negative theology as acknowledges, following the Pseudo-Dionysius that " the statement is less just, and truest denial ," and especially as he

adds, " it is the nothingness that confess." However , this data does not weaken in any way the relevance of the evidence , because Blondel makes a truly spiritual experience.

Finally he draws the consequence of this replay, emphasizing the philosophical significance of the option, which is the central authority confirms that this approach has not referred to the full possession of Being, but an opening, a necessary preparation to admit our poverty and affirm the existence of God. For each existence, " the evidence is less a view that a life " and following the influence of the Cartesian evidence " it is absolute that where there is perfect idea of perfection , there where gasoline is real and the ideal existence . In these circumstances, the idea of God, of Being is refracted as conditioned , darkened by our imperfection . However, it forces us to state , after all, the place where it is not , its reality, its perfection.

From a reconsideration of the joints of proof in *L'Action*, our thesis has had the task of clarifying the scope and relevance of these three areas which constitute the originality of the Blondel reading the ontological argument.

Keywords: God, ontological argument , negative theology , existence , Being, Unique Necessary.