NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 5 1992

Maurice Blondel: le défi de l'action à l'athéisme actuel

Roger TEXIER

p. 708 - 725

https://www.nrt.be/fr/articles/maurice-blondel-le-defi-de-l-action-a-l-atheisme-actuel-427

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Maurice Blondel : le défi de l'action à l'athéisme actuel

L'Action de 1893 — le seul ouvrage de Blondel à être présenté ici — n'avait pas pour but ultime la démonstration de l'existence de Dieu. C'était, pour parler comme le Cardinal Poupard, la « thèse du réalisme intégral, où l'ordre surnaturel gratuit et absolument transcendant n'est pas pour autant superposé ni extraposé, mais supposé et préposé à l'ordre naturel, sans être naturalisé »[1]. Mais la reconnaissance de l'« unique nécessaire » s'impose de toutes manières, avant de parler de possible Révélation et d'ordre surnaturel. Aussi bien le premier interlocuteur de Blondel est-il l'esthète, comme celui de Pascal était le libertin. C'est ce que je montrerai d'abord. En vertu d'une méthode exclusivement positive, Blondel nous engagera ensuite à suivre ce que Bergson appelle la ligne des faits, de l'activité de la conscience à l'action superstitieuse. Il nous dira quelle aspiration immense s'y manifeste : non seulement celle d'une volonté qui se répand en des actions de plus en plus prégnantes, mais une aspiration incoercible à l'infini. C'est de celle-ci que nous verrons partir l'ontologie blondélienne, dont la quête pour ainsi dire unique est l'« unique nécessaire ». Il ne nous restera plus, ensuite, qu'à montrer la nécessité où se trouve l'esthète de choisir entre Dieu et le néant.

I. - L'esthète et son dilettantisme imprudent

L'esthète est pour Blondel ce que le libertin est pour Pascal : un incroyant affranchi des dogmes religieux et, partiellement au moins, des règles morales[2]. Au libertin, le plan des *Pensées* rappelait sa condition une fois pour toutes : « 1re partie : Misère de l'homme sans Dieu. 2e partie : Félicité de l'homme avec Dieu » (L. 6)[3]. Ou plutôt, sur la misère de l'homme sans Dieu, Pascal ne cesse de revenir.

---

1. P. POUPARD, « Blondel et les Catholiques sociaux », dans *XIXème siècle, siècle de grâces*, Paris, S.O.S., 1982, p. 199.
2. En fait, la réalité est autrement complexe, l'incrédulité se présentant sous des aspects très différents, tantôt superficiels et tantôt très profonds.
3. L. 6 : lire : *Pensées*, édit. LAFUMA, dans PASCAL, *Œuvres complètes*, coll. L'Intégrale, Paris, Seuil, 1980, fr. 6. Il en sera ainsi pour toutes nos citations des ***Pensées* dans le texte.**

L'homme sans Dieu, dit-il, ignore tout et se trouve « dans un malheur inévitable » (L. 75). Son ignorance, d'abord, est dramatique. Sans la foi, « ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant ; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini... Incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument, nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre... Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences : rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient » (L. 199). En elles-mêmes, les choses sont simples, mais nous autres hommes, nous sommes composés de deux natures opposées et, parce qu'il en est ainsi, « nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples spirituelles ou corporelles. De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement » *(ibid.)*. L'ignorance est « le vrai siège de l'homme » (L. 83).

L'éloignement de Dieu, ensuite et surtout, fait le malheur de l'homme.

> 2de partie : Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice. Tous les hommes recherchent d'être heureux... et cependant, depuis un si grand nombre d'années, personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains, malades, de tous pays, de tous les temps, de tous âges, et de toutes conditions. Une épreuve si longue, si continuelle, et si uniforme, devrait bien nous convaincre de notre impuissance d'arriver au bien, par nos efforts (L. 148).
>
> Il n'y a que trois sortes de personnes : les unes qui servent Dieu l'ayant trouvé (elles sont raisonnables et heureuses) ; les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé (elles sont malheureuses et raisonnables) ; les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé (elles sont folles et malheureuses) (L. 160).
>
> Commencer par plaindre les incrédules (L. 162).

En écho à Pascal, Blondel : commencer par plaindre l'esthète. Et, avant même de le plaindre, le connaître.

L'esthète est « toute science, toute sensation et toute action » (p. 2)[4]. Ni le problème de l'action, ni celui de la destinée n'existent pour

---

4. P. 2 : lire : M. BLONDEL, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, P.U.F., 1950, p. 2. Il en sera ainsi pour toutes nos citations de *L'Action* dans le texte. Le mot *esthétique* a été créé en 1750 par

lui : il lui suffit de « s'abandonner au libre courant de la nature » *(ibid.).* Esthétisme, «fine fleur de la pensée» (p. 3). Mais la pensée, pour l'esthète, est un jeu, qui a toutes les curiosités, sans s'arrêter à aucune. Elle ne refuse pas la discussion, mais sait être toujours de l'avis du contradicteur. «Ni offensive, ni défensive..., c'est l'art d'être invincible» (p. 5). Ou plutôt, tout l'art de l'esthète consiste à éluder la question. «La question de notre destinée est effrayante» (p. 1), mieux vaut ne point la poser: quelle meilleure façon «de rentrer dans le mouvement de la vie universelle et de retrouver par toutes les forces de la réflexion la paix féconde de l'inconscience»? (p. 2).

On se flattera donc d'esquiver « les questions troublantes, les solutions tourmentantes, les sanctions menaçantes » (p. 4). Entre l'affirmation du néant et celle de l'être, le phénomène qui est et celui qui n'est pas, le plus sûr est de ne pas choisir. Le choix eût été une poignée de mains à un système et tout système est odieux. Peut-être l'esthète sait-il qu'il y a un problème, mais il ne veut pas le savoir. « Incurable légèreté » et « ondoyante sagesse » (p. 4), qui font tour à tour de l'esthète un dilettante, un coureur de néant et un sceptique.

Le dilettantisme intellectuel « ne se suffit pas longtemps : il se complète vite par le dilettantisme de la sensation et de l'action » (p. 6). Ni l'expérience sentimentale ni le désir d'émotions ignorées ne vont sans doute toujours jusqu'à la dépravation. Ils n'en contiennent pas moins la tentation de faire fi des préjugés pour tout comprendre. Et le meilleur moyen de tout comprendre, sinon de tout sentir ? Non qu'il faille répudier la pudeur ou la piété : le plaisir est d'autant plus doux que le fruit défendu se cache bien et il n'est peut-être pas de plus grande volupté que celle de corrompre une âme pieuse. Aussi bien existe-t-il dans la pratique quotidienne une source inépuisable de sensations[5].

Baumgarten, philosophe allemand (1714-1762). Il est tiré du grec *aisthêticos* (du verbe *aisthanesthai*, sentir). Baumgarten considérait la connaissance sensible comme un type de connaissance inférieure en regard de la connaissance rationnelle. Mais c'est Kierkegaard (1813-1855) qui devait le plus contribuer au sens péjoratif du mot. Des trois stades : esthétique, éthique et religieux, c'est, pour Kierkegaard, le stade esthétique qui est inférieur. À la limite, l'esthétique serait l'absorption dans l'immédiat, la jouissance de l'instant, dans lequel l'homme ne trouve que lui-même. Cf. J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938, notamment ch. III, *Le stade esthétique* (p. 58-85). Ch. RENOUVIER abordait les rapports de l'esthétique et de la morale dans *Science de la morale*, t. I, ch. XLI. La 1re éd. des *Problèmes de l'esthétique contemporaine* de J.M. GUYAU est de 1884. Ils avaient été écrits à Nice et à Menton.

5. Le dilettantisme visé ici est, en particulier, celui de Barrès (1862-1923) et de Renan (1823-1892).

Au fond des vains plaisirs qu'il appelle à son aide, le dilettante n'est peut-être malheureusement qu'un coureur de néant : tel est le deuxième visage de l'esthète. Que celui-ci soit un homme de tous les jours, un homme de science ou un métaphysicien, le néant, pour lui, est « la conclusion de l'expérience, le terme de la science et la fin de l'ambition humaine » (p. 23). L'auteur de l'Ecclésiaste commençait, jadis, par faire faire à Salomon son autocritique : « Je me suis dit en moi-même : goûte au bonheur. Et voici : cela aussi est vanité. Du rire, j'ai dit : c'est fou ! et de la joie : qu'est-ce que cela fait ? J'ai décidé en mon cœur de traîner ma chair dans le vin et, tout en conduisant mon cœur avec sagesse, de tenir à la sottise » (*Qo* 2, 1-3). Qohélet ne manquait pas d'humour. Contre les coureurs de néant, Blondel, lui, aux ch. I et II de la 2e partie de *L'Action*, multiplie les invectives. Un seul exemple suffira à montrer sa manière polémique : « Goûter la mort de ce qui est périssable avant d'y être enseveli à jamais soi-même, savoir qu'on sera anéanti et vouloir l'être, voilà pour les esprits nets, libres et forts le dernier mot de l'affranchissement, du courage et de la certitude expérimentale : à la mort, tout est mort » (p. 23).

Peut-être n'est-il pas, dans toute la littérature philosophique, de prosopopée qui soit davantage une profession de foi sceptique : troisième et, pour nous, dernier visage de l'esthétisme selon Blondel. « J'agis, dit l'esthète, mais sans savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis » (p. VII). « Point d'erreur qui n'ait une âme de vérité ; point de vérité qui ne porte un poids d'erreur » (p. 3). Tous les systèmes philosophiques se valent. Le seul tort est de chercher un sens à ce qui n'en a pas. La mort n'est rien. « Tout est léger et charmant, puisque tout est vide » (p. 11). Tolérance en pratique, panthéisme en religion : telles sont les deux formes suprêmes d'une certaine coquetterie intellectuelle.

Le malheur est que cette coquetterie est la source du malheur de l'homme : de son pessimisme, de son mensonge, de son vide, dit Blondel. De son « pessimisme » (p. 29, 36, 38) : Blondel cite Schopenhauer p. 29 ; moins d'un demi-siècle plus tard, il aurait sans doute songé au Sartre de *La Nausée*. De son « mensonge » (p. 20, 35) : « on ne peut pas nier à la fois le phénomène et l'être » (p. 35) ; Blondel n'ignorait pas que, dans la Bible, il est une manière extrêmement subtile de méconnaître le vrai Dieu, c'est de s'installer dans le mensonge. De son « vide » enfin (p. 2, 5), un vide infini (p. 5),

II. - L'impossible évacuation des problèmes philosophiques

Une aveugle et sotte évacuation des problèmes, voilà donc ce qui caractérise l'esthète et creuse le vide en lui. Or, si cette évacuation a lieu en fait, elle est, assure Blondel, théoriquement impossible. Au nom même de la méthode la plus positive — celle-là que Bergson n'a cessé, lui aussi, de préconiser[6] — la problématisation de l'action se révèle inéluctable.

À la fin d'un siècle saturé de scientisme, c'est habilement jouer le jeu de l'esthète que de traiter l'action comme un phénomène, c'est-à-dire, étymologiquement, comme ce qui apparaît dans une expérience. Blondel étudiera donc « le phénomène de l'action depuis ses origines les plus élémentaires jusqu'à son plus large développement possible » (p. 42). « Nul besoin... d'aucune spéculation : c'est un fait » *(ibid.)*. L'action sera « le nœud de l'expérience sensible, aussi bien que de la connaissance scientifique et de la spéculation philosophique » *(ibid.)*. On voit tout de suite l'habileté de la méthode : « conférer un caractère proprement scientifique... à des études dont se disputent le privilège les sciences positives et la métaphysique avec des prétentions également illégitimes » *(ibid.)*. On en voit surtout les implications concrètes : s'il est positivement établi que « l'objet de la sensation et des sciences n'est posé qu'en fonction d'autre chose » (p. 42), il devient évident qu'une même et immense aspiration habite en quelque sorte l'action et la travaille pour ainsi dire de l'intérieur, en direction de l'infini. En d'autres termes, en voulant conférer au phénomène toute la consistance possible et en y échouant toujours, « on sera peut-être entraîné sans fin, plus loin, non qu'on ne veut, mais qu'on s'imaginait vouloir » (p. 44).

Quels sont donc les faits principaux qui rendent le problème de l'action inéluctable ? Le premier consiste dans la libre activité de la conscience. « Le principe même de tout phénomène conscient est un dynamisme » (p. 103). « L'acte interne est certain, précis, positif, scientifique, autant et plus que tout fait physique, que toute vérité mathématique » *(ibid.)*. Dans l'intimité du sujet, l'action à sa source n'est pas autre chose que la maîtrise au moins partielle de ses propres conditions. Sous la forme la plus élémentaire : celle de l'appétit ou du besoin instinctif, impossible de ne pas avouer la spontanéité d'un certain déterminisme, que l'on verra peu à peu céder la place à la

---

6. Cf. H. BERGSON, *L'Énergie spirituelle*, dans *Œuvres*, 2e éd., Paris, P.U.F., 1963, p. 817 ; *L'Évolution créatrice, ibid.*, p. 656.

« puissance de produire un mouvement propre » (p. 104). Au sein du déterminisme qui enserre toute la complexité des phénomènes, agir consiste précisément à s'attribuer « le principe de son action » (p. 118). La raison décisive d'un acte ne réside en aucune des raisons qui l'ont rendu possible : elle est dans ce pouvoir qu'aucune des raisons particulières de l'acte n'explique, qui absorbe toutes les raisons et se montre capable de les dominer pour mieux les orienter. L'action consciente ne trouve « son explication et sa raison » que dans un « principe irréductible aux faits de conscience comme aux phénomènes sensibles » (p. 119). Blondel vient d'énumérer l'ensemble des forces auxquelles il fait ici allusion : énergies physiques, appétits, tendances, motifs, déterminisme de la nature et de l'esprit. « C'est le propre de la réflexion de disposer pour son compte des ressources de la spontanéité » (p. 119). Non pas un simple « pouvoir arbitral » (p. 125), la liberté, mais une « force exempte de la nécessité » (p. 121), une « création dans la création » (p. 123), une « libre puissance en nous » (p. 125), qui nous remet dans la main de notre propre conseil[7]. Un scandale pour la science ? Soit ! Mais aussi l'objet d'une expérience quotidienne, qu'atteste le sentiment populaire aussi bien que la science subjective. Le phénomène de la liberté est irrécusable.

Irrécusable, l'expansion de l'acte — deuxième fait qui impose une philosophie de l'action — ne l'est pas moins, car cette expansion se manifeste à l'extérieur en des directions si diverses qu'elle est une évidence. Blondel en a fait une phénoménologie détaillée et complète, en passant, étape par étape, de l'effort intentionnel à l'action sociale et à l'action superstitieuse. C'est un fait, tout d'abord, que l'action « déplace en quelque sorte le centre de gravité de l'homme, pour le transporter de l'intention idéale dans l'opération totale » (p. 151). L'action est une extension du vouloir hors de nous. Car il ne suffit pas de décider pour opérer, ni de décréter pour produire. « L'intention a besoin de se réaliser par l'action, et l'action l'enrichit » (p. 148). Encore faut-il bien voir que l'expansion de l'action à l'extérieur n'est pas seulement une réalité ; c'est aussi une nécessité. La volonté ne peut trouver « dans l'intention seule son entier achèvement ; c'est pour cela qu'elle va à l'action ; elle a besoin, pour s'égaler, de se produire. Cet acte voulu s'accomplit donc en dehors et pour ainsi dire au-delà de la volonté présente » (p. 153). « Aussitôt résolu, l'acte, en effet, se jette à l'exécution ; du moins l'exécution apparaît comme la consécration naturelle de l'intention. Sans elle, l'action n'est point action » (p. 150).

---

7. Cf. *Si 15*, 14.

L'action ne s'inscrit pas seulement dans le corps : déjà réalisée, mais encore imparfaite en nous, la volonté tend à s'insérer et à se compléter dans le monde comme elle le fait dans l'organisme. Il n'est, en effet, de force active ou passive de la vie corporelle qui ne se mêle à la conscience de l'opération voulue et accomplie. « La conscience même de l'organisme et le sentiment ou la prévision de la résistance matérielle est une nouvelle source d'activité spontanée. Par la façon dont nous connaissons l'effort, nous produisons déjà une opération effective » (p. 155). Maine de Biran se voit, à ce sujet, cité deux fois, p. 153 et 158. Qu'il s'agisse de tendances, de passions, de rébellions du corps ou tout simplement de douleurs, de fatigue et de peine, les antagonismes internes ne manquent pas. Et sans doute, le travail est-il, au sein même de ce monde indiscipliné, la preuve du pouvoir que nous avons d'agir « volontairement contre notre volonté » (p. 172). Que l'on ne songe pas ici seulement au portefaix qui marche plus vite sous une charge plus pesante : c'est la vie intérieure tout entière qui est solidaire de l'organisme dans le déploiement de l'action. « L'attention ne devient plus intense que si réellement il y a tension plus grande des organes » (p. 184). « La mémoire est liée aux fonctions de nutrition » (p. 185). « C'est une absurdité de prétendre isoler l'éducation du corps de celle de la volonté et de l'esprit » *(ibid.)*. Une double perspective s'ouvre encore sur l'extériorisation de l'acte : son expression sensible à travers le signe, d'une part, son appel à la collaboration sociale, de l'autre. Le signe « répond à un besoin vital ; il est conforme et utile à l'intention primitive, en l'acheminant vers son achèvement » (p. 209). Le langage et l'art en sont deux exemples privilégiés. Ils attestent aussi que « l'action est une fonction sociale par excellence » (p. 239) : elle tend chaque fois à pénétrer d'autres consciences ; nous n'agissons jamais seuls.

Le passage de l'action sociale à l'action superstitieuse est précisément le troisième fait que Blondel prie l'esthète de considérer comme irrécusable, en montrant l'extension universelle de l'action. Les groupes naturels dont chacun de nous fait partie ne se comptent pas et non seulement « chaque individu trouve sa place et joue son rôle déterminé dans un groupe social ; mais chacun appartient en même temps à ces divers groupes qui vont croissant et s'élargissant sans cesser d'être distincts, comme ces cercles mouvants que forme une balle tombée dans l'eau dormante » (p. 246). L'action qu'il y déploie procède de la « fédération sociale » *(ibid.)*. Si restreinte ou si ample qu'elle soit, il n'est de société qui n'implique l'union active des sujets, leurs énergies et leurs mises en commun. « L'action est destinée à la société, et nous ne tenons les uns aux autres que par l'ac-

tion » (p. 251). L'amitié et l'amour en sont deux formes parmi les plus hautes ; elles appartiennent déjà à la sphère de la morale.

La morale commence, en effet, par être « non pas une révélation soudaine, mais une cristallisation lente de l'expérience totale et comme l'expression de notre sens social » (p. 283). On a vite fait de se rendre compte, d'ailleurs, que « du fait se dégage la conception du droit » (p. 285), que ce que ne donne pas l'expérience, nous prétendons l'y mettre et que le réel « n'est pas ce qui doit être, qu'il n'est pas ce que nous voulons qu'il soit » (p. 290). C'est l'indigence de l'acte, en quelque sorte, qui réclame le fondement d'une métaphysique et c'est pourquoi la métaphysique « a sa substance dans la volonté agissante » (p. 297). Il n'en va pas autrement de l'action superstitieuse. Mais l'idolâtrie et ses rites, la superstition et ses cérémoniaux traduisent-ils autre chose qu'une aspiration à l'infini ? C'est à cette question inévitable que l'esthète est invité désormais à réfléchir, avant d'admettre l'être nécessaire dans l'action voulue.

III. - L'expérience de l'action et l'aspiration à l'infini

Loin de se borner aux expressions extérieures de l'action, la phénoménologie blondélienne, en effet, révèle, au cœur même de l'acte, une aspiration à l'infini, dont le visage finit par s'identifier à l'absolu et au divin. « La conscience de l'action implique la notion d'infini » (p. 118). Point de volonté libre qui ne recèle cette notion et ne s'explique par elle. « Point de synthèse effective, point d'acte interne, point d'état de conscience, quelque obscur qu'il soit, qui ne soit transcendant par rapport à ses conditions et où l'infini ne soit présent, — l'infini, c'est-à-dire ici ce qui dépasse toute représentation distincte et tout motif déterminé ; ce qui est sans commune mesure avec l'objet de la connaissance et les stimulants de la spontanéité » *(ibid.)*. La raison décisive d'un acte le dépasse de toutes parts ; une action élue par la conscience s'explique principalement par un principe irréductible à la conscience ; « elle n'est consciente de sa propre initiative qu'en s'attribuant un caractère d'infinitude et de transcendance » (p. 119). Sentiment d'une volonté libre et virtualité infinie de la volonté sont une seule et même chose.

Nous trouvons dans nos actes une sorte de souveraineté créatrice. Une initiative volontaire et une finalité transcendante en sont les deux aspects inséparables. L'action même qui s'accomplit dans l'agent et par l'agent lui révèle l'apparent infini d'un pouvoir propre. Et qu'est-ce qui lui inspire le sentiment d'un pouvoir propre ?

« C'est l'idée de cet infini de l'action dont il fait l'origine de ses décisions volontaires » (p. 120). « L'acte volontaire va donc de l'infini à l'infini, parce que l'infini y est cause efficiente et cause finale » *(ibid.)*. La conscience et la raison ne se ferment à une multitude de possibles que pour mieux s'ouvrir sur une aspiration immense. Rien, plus simplement, n'arrête le mouvement initial de la volonté. Elle franchit toutes les enceintes, sans rencontrer jamais l'obstacle qui la forcerait à revenir tout entière à son point de départ. Si, chemin faisant, elle reçoit des satisfactions partielles, « elle semble n'en garder que plus d'énergie et d'exigences. *Aliquid superest.* Issue de la puissance infinie que recélait le sujet dans les profondeurs de sa vie, l'action ne paraît pouvoir rencontrer appui et conclusion qu'en une réalité infinie » (p. 305).

C'est ce que traduit la distinction que Blondel a rendue classique entre la volonté voulue, toujours insuffisante et imparfaite et même, jusqu'à un certain point, extrinsèque et insincère, et la volonté voulante, qui est le fond même de mon être, qui se cherche au cœur de l'autre et la dépasse infiniment. « Quand nous aurons jeté, dans l'abîme ouvert du vouloir, toute la grandeur et toute la générosité des actes, des œuvres et des souffrances humaines, sera-t-il comblé ? Ce sera la question décisive » (p. 148)[8]. Or, c'est un fait d'expérience qu'« il y a toujours entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais une disproportion inexplicable et déconcertante » (p. IX). Une disproportion entre la « volonté voulante », *quod procedit ex voluntate*, et la « volonté voulue », *quod voluntatis objectum fit*, voilà bien ce que l'on éprouve en se proposant la liberté comme fin (p. 132). Car, ce que l'homme veut, c'est le plein épanouissement de toutes ses tendances naturelles ; ce qu'il ambitionne, « c'est d'égaler ses désirs » (p. 147). « Il faut donc égaler le vouloir. Qu'est-ce à dire ? C'est dire qu'il faut restituer à l'apparent néant de la liberté objective l'infinitude de cette puissance intérieure dont la réflexion nous a donné la claire conscience... C'est dire que, n'étant pas encore ce que nous voulons, nous sommes dans un rapport de dépendance à l'égard de notre fin véritable. Bref, ce que nous voulons réellement, c'est non pas ce qui est en nous, déjà réalisé, mais ce qui nous dépasse et nous commande. Quoi qu'on veuille, on veut ce qu'on n'est pas » (p. 133).

---

8. Même question p. 42 : « 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 trouve-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 ? »

Dans le mémoire qu'il adressait à un prêtre de Saint-Sulpice, le 9 septembre 1893, deux mois après la soutenance de sa thèse, Blondel écrivait : « Mon ambition, c'est de montrer que, pleinement conséquent à son vœu d'indépendance, l'homme en vient à se soumettre à Dieu, que le suprême effort de sa nature, c'est d'avouer le besoin de ce qui la dépasse, et que sa volonté propre l'empêche d'arriver à sa volonté vraie[9]. »

On pourrait penser que l'échec de l'action — son « avortement », dit Blondel — élimine du même coup l'aspiration à l'infini. Mais il n'en est rien. En faisant éclater mon insuffisance ontologique, l'échec de l'action ne fait que creuser l'abîme qui sépare la volonté voulue de la volonté voulante. C'est un fait, tout d'abord, que l'idée de ce que nous voulons le plus n'est pas sans rencontrer, parfois, la plus rude opposition. Aux difficultés auxquelles elle se heurte alors, il arrive que la volonté succombe. Blondel parle à cet égard d'une volonté « contredite et vaincue » (p. 325). « Contre le déterminisme de l'action voulue, paraît se dresser, plus fort et plus évident encore, un déterminisme opposé... Dans ce qu'elle veut, la volonté rencontre perpétuellement d'invincibles obstacles ou d'odieuses souffrances ; dans ce qu'elle fait, se glissent d'incurables faiblesses ou des fautes dont elle ne peut réparer les suites ; et la mort, à elle seule, résume tous ces enseignements » (p. 325-326). Le mal, la souffrance et la mort ne sont pas seulement des faits d'expérience, ni même seulement le scandale de la raison : ils traduisent « le conflit du réel avec une volonté dont le premier mouvement est de le haïr et de se révolter » (p. 329).

Où chercherons-nous donc le sens de la crise qui, sous une forme ou sous une autre, éclate un jour dans toute conscience humaine ? Nulle part ailleurs que dans le « contraste entre la volonté voulue et la volonté voulante » (p. 334). « Le sentiment de l'apparent avortement de notre action n'est un fait qu'autant qu'il implique en nous une volonté supérieure aux contradictions de la vie et aux démentis empiriques. La présence, en nous, de ce qui n'est pas voulu, met en évidence la volonté voulante dans toute sa pureté. Et ce mécanisme interne ne fait que manifester la nécessité où se trouve la volonté de se vouloir et de se poser elle-même » (p. 333). Est-ce parce que nous ne réussissons pas d'emblée que nous cessons de désirer ? « Non

9. Cf. Y. PERICOT, « Maurice Blondel : 'N'avoir de pensée, de force, d'influence que pour aller à Jésus...' », dans Centre Notre-Dame de Vie, *Jésus-Christ, Rédempteur de l'Homme*, Vénasque, Éd. du Carmel, 1986, p. 66.

pas ; nous le désirons davantage ; nous désirons davantage encore » (p. 336). Impossible de s'arrêter et de se satisfaire. De la mort ou de l'immortalité, ce n'est pas l'immortalité, c'est la mort qui est contre nature. Où l'on voit bien l'assise d'une insuffisance radicale : « l'homme prétendait s'arranger tout seul, et trouver dans l'ordre naturel sa suffisance et son tout : il n'y réussit pas » (p. 323). Les apparents avortements de l'action, les douleurs ou les défaillances qui la traversent, les souillures dont on ne peut la purifier, et la mort même, tout cela ne fait que révéler une foncière impuissance.

En attestant de l'absolu et du divin, l'action morale et l'action superstitieuse ne disent rien d'autre. Il y a dans la conscience de l'action infiniment plus que dans l'action même : une fin, supérieure aux expériences pratiques qu'elle inspire ; un idéal qui renaît perpétuellement de l'idéal réalisé ; un *devoir* à la fois idéal et réel, réel parce que, fondé sur l'expérience déjà constituée, il y puise sa vertu opérante, mais vraiment idéal parce que dans l'action même il dégage ce qui ne se réduit jamais au simple fait (p. 286). Le fait moral n'est pas un fait comme les autres ; c'est un fait qui nous oblige à « placer le vrai motif de notre conduite ailleurs que dans les faits » (p. 298) : ni dans la nature, ni dans la pensée, mais bien dans l'action elle-même. Et cet ailleurs est un absolu : « sans doute selon les mœurs et les idées, la notion de ce qui est bien a infiniment varié ; rien de plus relatif que l'absolu moral. Mais il reste un absolu : toujours il y a un ordre à observer » (p. 302). « Le terme auquel l'action réfléchie semble éprouver l'impérieux besoin de se suspendre, c'est un absolu, quelque chose d'indépendant et de définitif qui soit hors de l'enchaînement des phénomènes, un réel hors du réel, un divin » (p. 303).

Le divin est justement ce dont se nourrit par excellence l'action superstitieuse. Pratiques de sorcellerie et de magie, prières et sacrifices, mais aussi fétiches et idoles : « l'appétit du divin se jette en pâture même les pierres » (p. 308). Qu'est-ce donc, en effet, que l'objet du culte superstitieux ? « Le désir d'une réponse infinie à une infinie tendance » *(ibid.)*. Mais peut-être est-ce en tout acte humain qu'il y a une « ébauche de mysticité naissante... C'est ainsi que, même dans la vie privée, chaque événement important suscite, non seulement un sentiment et une préoccupation du divin, mais un cérémonial... La naissance, les décisions solennelles, les périls qui font jaillir une prière ou un vœu, les contrats, la parole engagée, la mort, autant de points saillants où s'accrochent les rites. Partout où il est amené à réfléchir sur ce qu'il fait et sur ce qu'il peut par ses seules forces, l'individu ne veut, ne peut pas être seul. Car il ne se sent maître ni de

toute sa puissance ni des résultats de son effort » (p. 311). Aussi est-ce un « grand service à rendre à l'homme, le plus grand de tous, que de faire évanouir successivement à ses yeux toutes les superstitions..., afin d'obtenir en lui le pur sentiment de l'attente religieuse » (p. 318).

IV. - L'attente religieuse et l'« unique nécessaire » : Dieu

L'attente religieuse fait encore partie de l'ordre des phénomènes. Avec son objet, qui est « l'unique nécessaire » (p. 339), le phénomène s'efface au contraire devant l'ontologie, qui est la science de l'être. Entre la phénoménologie blondélienne de l'action et l'ordre transnaturel, l'aveu de « l'unique nécessaire » n'en représente pas moins une étape obligatoire. Car, dans l'action, quelque chose *est*, « quelque chose qui l'empêche de retomber au néant et qui n'est quelque chose qu'en n'étant rien de ce que j'ai voulu jusqu'ici » *(ibid.)*.

Ce n'est pas en spéculant sur l'être qu'on le possède. Peut-être même vaut-il mieux le poursuivre sans cesse sans prétendre l'avoir trouvé que de prétendre l'avoir trouvé et cesser de le chercher. Qu'est-ce donc qui fait la force de la preuve blondélienne ? C'est que cette preuve

> manifeste simplement l'expansion réelle de la volonté. La démonstration, ici, ne résulte pas d'une construction logique de l'entendement : il ne s'agit pas d'inventer quoi que ce soit ni de mettre dans l'action volontaire ce qui n'y serait point encore ; il s'agit d'y saisir 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 (p. 339-340).

Les maîtres de la vie intérieure nous ont appris avec quelle humilité et quel respect s'approcher de cet « unique nécessaire » et « comment éprouver son contact, tout ainsi que dans le silence et la nuit l'on entend les pas, l'on touche la main d'un ami qu'on ne reconnaît pas encore » (p. 340).

La preuve de « l'unique nécessaire » emprunte en premier lieu « 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 » (p. 343). Tel est l'argument tiré de l'universelle contingence, fondé moins sur la totalité de « ce qui paraît n'être pas » que sur la totalité de « ce qui paraît être », et donc des phénomènes.

> 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 ni y renoncer ni s'en contenter ; elle s'en sert donc comme de tremplin pour prendre son élan : *Per ea quae non sunt et apparent, ad ea quae non apparent et sunt* (p. 342-343).

> La nécessité relative du contingent nous révèle la nécessité absolue du nécessaire (p. 344).

La preuve de « l'unique nécessaire » se tire en second lieu de la finalité ultime de l'action : c'est l'argument téléologique. Une disproportion existe toujours entre l'objet de la pensée et la pensée, l'objet de la volonté et la volonté. « Tour à tour, la pensée devance la pratique, et la pratique devance la pensée » (p. 345). La « vraie preuve téléologique... montre que la sagesse des choses n'est pas dans les choses, que la sagesse de l'homme n'est pas dans l'homme » (p. 346). Elle consiste à dire que « ni ma pensée ne peut égaler mon action, ni mon action ne peut égaler ma pensée » ; qu'il y a en moi « disproportion entre la cause efficiente et la cause finale » et que « pourtant ni l'une ni l'autre ne peuvent être en moi ce qu'elles sont déjà, sans la médiation permanente d'une pensée et d'une action parfaites » *(ibid.)*. La force de cette preuve, c'est de prendre son point d'appui dans notre expérience la plus intime : « 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 » (p. 347).

Par quoi nous voici au centre même de la troisième preuve de « l'unique nécessaire », qui consiste à voir Dieu présent au cœur de la volonté et de l'action et que Blondel appelle l'argument ontologique. Encore convient-il de se faire ici de l'idée de perfection, dont saint Anselme et Descartes ont tiré le parti que l'on sait, une idée juste. Loin d'être une « fiction arbitrairement construite sans fondement réel » (p. 348), l'idée de perfection est « une réalité toute vive dans notre conscience » et elle « emprunte à notre action totale tout ce qu'il y a déjà de certitude positive en nous. Elle est, 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, dont on ne pourrait tirer qu'un abstrait, mais un acte, qui fait agir. Elle n'est pas un idéal dont on prétendrait extraire le réel

mais un réel dans lequel on trouve l'idéal » *(ibid.)*. Et c'est pourquoi il est aussi

> 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 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 elle *(ibid.)*[10].

Il est vrai que « l'unique nécessaire », nous ne le saisissons pas

> lui-même en lui-même où nous ne sommes pas..., mais 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. Le connaître et le posséder davantage, c'est tout un. La lumière où il me voit est celle aussi où je le vois et où je me vois moi-même ; car c'est celle où il se voit lui d'abord (p. 348-349).

On dira que « le vrai nom de cet inconnu » est « mort et néant » plutôt qu'« être et vie », si l'on tient à indiquer ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est, au lieu de le « réduire aux déterminations et aux symboles » (p. 342). Mais peut-être le néant de Dieu, dont ont parlé magnifiquement les mystiques, n'est-il en son fond qu'un « hommage à l'être » *(ibid.)*.

Quoi qu'il en soit, les trois preuves blondéliennes de « l'unique nécessaire » sont à prendre toutes ensemble, parce que c'est sur l'action, et son dynamisme, et son aspiration à l'infini, et son exigence de l'absolu, que chacune d'elles repose. L'action « porte sur le tout ; et c'est pourquoi d'elle et d'elle seule ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de *l'Être*. Les subtilités dialectiques, quelque longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil... 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 les langues et en toutes les consciences il y a une parole et un sentiment pour reconnaître, Dieu » (p. 350).

---

10. Pour le sérieux de la preuve ontologique, cf. J.C. DHÔTEL, *Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans l'Action de 1893*, dans *Archives de philosophie* XXVI (1963) 6-26.

V. - L'option indispensable pour ou contre Dieu

Vous croyiez que Blondel avait oublié son esthète en cours de route ? Détrompez-vous ! Il ne l'a abandonné un temps à son dilettantisme que pour mieux le rejoindre à l'heure de l'option. Car, pour ou contre Dieu d'abord, pour ou contre son propre salut aussitôt après, il faut opter, comme il fallait parier dans les *Pensées* de Pascal : nous sommes « embarqués » (L. 418). Le conflit qui a surgi dans la conscience à propos de « l'action nécessaire de l'idée nécessaire de Dieu » « se résout forcément en une alternative qui offre à la volonté humaine une suprême option » (p. 351).

Celle-ci se trouve sous l'empire d'une triple nécessité, et son enjeu est dramatique, puisqu'il y va de la mort ou de la vie de l'action. C'est une première nécessité, en effet, « de concevoir et d'assigner un terme supérieur à ma pensée et à mon action » (p. 353-354). C'en est une autre « que je sente le besoin d'y égaler ma pensée et ma vie. L'idée de Dieu (qu'on sache ou non le nommer) est l'inévitable complément de l'action humaine ; mais aussi l'action humaine a pour inévitable ambition d'atteindre et d'employer, de définir et de réaliser en elle cette idée de la perfection » (p. 354). C'en est une troisième, enfin, de se prononcer ; l'option nous est imposée : « en face de l'être, et de l'être seulement, s'applique la loi de contradiction dans toute sa rigueur, et s'exerce la liberté dans toute sa force » (p. 356). Et voici les termes de l'alternative : l'homme qui, par lui seul, ne peut être ce qu'il est malgré lui, « oui ou non, voudra-t-il vivre jusqu'à en mourir si l'on peut ainsi parler, en consentant à être supplanté par Dieu ? ou bien prétendra-t-il se suffire sans lui, profiter de sa présence nécessaire sans la rendre volontaire, lui emprunter la force de se passer de lui, et vouloir infiniment sans vouloir l'infini ? » (p. 354-355).

Telle est, dit Blondel, la « tragique opposition » (p. 355) ; telle est la « grande et décisive affaire » (p. 358 ; cf. p. 322 et 325). « Il ne s'agit pas, en effet, de quelques détails de la conduite à éclairer ou de décisions partielles à prendre, c'est du caractère total de la vie totale de chacun que chacun est amené à s'inquiéter » (p. 353). « Il faut vivre autrement dans le monde, selon ces diverses suppositions », avait déjà écrit Pascal (L. 154).

Se perdre au lieu de se sauver, c'est opter contre le mouvement même de la volonté voulante et c'est la mort de l'action. « L'option qui paraissait absurde et impossible n'est... que trop aisée » (p. 361). Sous l'effet de la passion, voire de la perversion, combien il est facile à la volonté de se complaire et de se borner en soi ! Combien il lui est

facile d'oublier Dieu, pourtant plus intime à elle-même qu'elle-même ! Quand l'homme n'en vient pas à aimer le mal pour le mal, ainsi que saint Augustin en fait l'aveu dans ses *Confessions*[11], il lui arrive de faire preuve d'une incroyable légèreté. Blondel en donne la formule : « vivre comme si l'on ne devait pas mourir, aimer le temps comme s'il était l'éternité, souhaiter de jouir sans fin d'une volupté passagère, et ne vouloir regretter que de ne pouvoir toujours vivre comme on vit » (p. 366). Et il en stigmatise le risque : « inconséquence » et « déraison » (p. 367). N'arrive-t-il pas même, parfois, que de la légèreté incroyable à la faute meurtrière, la distance soit vite franchie ? Les Prométhées modernes n'en finissent pas de dérober le feu au ciel et le risque est permanent que le feu les dévore (cf. p. 360). Et les mauvais riches sont-ils si rares qui laissent à leur porte de pauvres Lazares au ventre vide ? (cf. p. 368).

L'option diamétralement opposée conduit tout naturellement à la vie, « la véritable vie » (p. 373). C'est donc une nécessité, pour l'homme, « d'avouer sa dépendance » à l'égard de l'« hôte mystérieux » et de « soumettre sa volonté à la sienne » (p. 374). Or, « puisque l'acte ne peut s'achever que si Dieu se donne à nous, comment substituer en quelque sorte son action à la nôtre ? » (p. 375). La réponse à cette question commande trois attitudes : le don de soi et de l'univers à « ce que l'on croit le bien » (p. 375-376) ; l'accueil de la souffrance (cf. p. 380) ; l'« attente cordiale du messie inconnu » (p. 338).

Le don de soi et de l'univers à ce que l'on croit le bien. « Ce que, par clarté personnelle ou par enseignement reçu, l'on estime bon, il faut que, d'esprit, de cœur et d'action, l'on y adhère, sous peine d'être condamné par son propre jugement. Tout ce qui est conforme à la conscience, fût-elle involontairement faussée, exige de l'homme un dévouement effectif » (p. 375). Telle est la règle pratique de la volonté droite : « il y a une manière de servir Dieu, sans le nommer ni le définir ; et c'est là ce qui est 'le Bien' » (p. 377). Encore est-il que l'« absolument bon et voulu » (p. 379) n'est « que ce que nous ne voulons pas de nous-mêmes, ce que Dieu veut en nous et de nous » *(ibid.)*. D'où la nécessité que « l'idée d'infini devienne vivante en nous, qu'elle y soit voulue et pratiquée, qu'elle y agisse et y règne, qu'elle nous supplante en quelque façon » (p. 378).

L'accueil de la souffrance, c'est-à-dire du « nouveau », de l'« inexpliqué », de l'« inconnu », de l'« infini », qui « traverse la vie comme

---

11. Cf. Livre II, ch. VI, trad. J. TRABUCCO, Paris, Garnier-Flammarion, 1978, p. 44-46.

un glaive révélateur » (p. 381). Car la souffrance est en moi « la voie qui marche et qui monte » (p. 383), « l'effet et comme l'acte même de l'amour » (p. 382), « l'empreinte d'un autre que moi » (p. 380). Et que veut dire « accueillir la souffrance » ?

> L'accepter..., y consentir, la rechercher, l'aimer, en faire la marque et l'objet de l'amour généreux et détaché, placer l'action parfaite dans la passion douloureuse, être actif jusque dans le trépas, faire de chaque acte une mort et de la mort même l'acte par excellence, c'est ce triomphe de la volonté qui déconcerte encore la nature et qui, en effet, engendre dans l'homme une vie nouvelle et plus qu'humaine (p. 380).
>
> Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir. Rien ne touche à lui qui ne soit ressuscité (p. 384).

L'attente cordiale du messie inconnu : cela même qui récapitule « l'aveu de l'insuffisance humaine » (p. 385) et « l'attente religieuse » (p. 387). « L'action de l'homme passe l'homme ; et tout l'effort de sa raison, c'est de voir qu'il ne peut, qu'il ne doit pas s'y tenir » (p. 388).

« L'action ne s'achève pas dans l'ordre naturel » (p. 389). « L'idée même d'une Révélation rentre dans le développement intérieur de la conscience humaine » (p. 388). « Il ne faut pas... considérer que la supposition du surnaturel est purement arbitraire » (p. 390). C'est à cette « supposition » que Blondel voulait, dès le départ, conduire l'esthète dilettante.

> J'ai cherché, écrivait-il pour exposer son cheminement philosophique, à me placer juste au point où l'on voit que l'ordre naturel ne peut ni n'être rien, ni être tout, où par conséquent l'ordre surnaturel, quoique distinct et gratuit, apparaît comme nécessaire encore qu' inaccessible à l'homme purement homme[12].

Se renierait-il aujourd'hui ? Si ce qui caractérise l'incrédulité actuelle consiste à passer sous silence l'existence de la foi et de ceux qui la professent ; s'il ne s'agit pas, par conséquent, d'une négation du christianisme ni de la foi en Dieu ; si ce qui importe par-dessus tout est de donner une importance exclusive à la mondanité, comme le

---

12. M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, t. I, p. 552, cité par Y. PERICOT, « Maurice Blondel... », cité n. 9, p. 67.

déclarait récemment Mgr Tagliaferri[13], alors il est au moins une chose sûre : c'est qu'on reconnaît assez bien l'incroyant d'aujourd'hui dans l'esthète blondélien.

Pour parler comme Pascal, la belle chose, dès lors, de lui dire que « l'homme n'est pas digne de Dieu », mais qu'« il n'est pas incapable d'en être rendu digne » ; qu'« il est indigne de Dieu de se joindre à l'homme misérable », mais qu'« il n'est pas indigne de Dieu de le tirer de sa misère » (L. 239) ! La belle chose « de crier à un homme qui ne se connaît pas, qu'il aille de lui-même à Dieu. Et la belle chose de le dire à un homme qui se connaît » (L. 141) ! Mais dire et crier toutes ces belles choses, n'est-ce pas, dans *L'Action* de 1893, tout Blondel ?

F-49005 Angers Cedex
B.P. 808

Roger TEXIER
Université catholique de l'Ouest

Sommaire. — La thèse de Blondel, en 1893, était que l'action postule la possibilité et même la nécessité d'un ordre surnaturel. On ne saurait donc être surpris qu'il ait dû, chemin faisant, contraindre l'esthète dilettante à reconnaître sinon l'« unique nécessaire », du moins le risque qu'il y aurait à s'en détourner. Toute autre attitude est mensonge et folie, car c'est déraison, pour Blondel comme pour Pascal, de se « divertir » de l'essentiel. Il y a, dans la conscience de l'action, infiniment plus que dans l'action même. Dieu est présent au cœur de la volonté et de ses fins. En définitive, opter pour ou contre Dieu, c'est, aujourd'hui comme hier, la « grande et décisive affaire ».

13. Cf. Mgr TAGLIAFERRI, Nonce apostolique en Espagne, à la session d'ouverture de la 50e Assemblée Plénière de la C.E.E., dans *Ecclesia* n° 2420 (1989) 31 : « Lo que caracteriza, hoy, realmente, a la incredulidad es el simple pasar por alto la existencia de la fe y de aquellos que la profesan. No se trata, pues, de una negación del cristianismo ni de la fe en Dios ; lo decisivo consiste en dar plena y exclusiva importancia a la pura mundanidad del mundo temporal. »