NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 5 1971

Abnégation et vie chrétienne selon M. Blondel

J. ROLLET

p. 513 - 543

https://www.nrt.be/en/articles/abnegation-et-vie-chretienne-selon-m-blondel-1314

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Abnégation et vie chrétienne selon M. Blondel

L'église catholique a-t-elle encore quelque chose à dire à l'homme d'aujourd'hui ? En quoi le chrétien est-il différent des autres hommes ? A quoi cela sert-il d'être chrétien ? Chacun d'entre nous s'est vu interrogé de la sorte ou a entendu des chrétiens se poser ces questions avec un certain désarroi. Certains d'entre eux d'ailleurs n'hésitent pas à répondre par la négative à ces diverses interrogations. Ils réduisent alors le christianisme à une annonce de fraternité humaine. Le Christ n'est plus qu'un homme exceptionnel ; la rédemption par la croix, le renoncement inhérent à l'existence baptismale, n'ont plus de sens ; l'incroyant est toujours de bonne foi ! Ces aberrations traduisent un malaise réel et un désarroi de la pensée chrétienne. Pourtant ces questions en elles-mêmes ne sont pas neuves. Il y a plus de soixante ans, un homme comme Maurice Blondel se les posait déjà. Ayant connu à l'école normale supérieure des camarades pour la plupart incroyants, il avait ressenti le besoin de dire quelque chose qui comptât pour eux et qui fût en même temps l'expression véritable de sa foi. C'est pourquoi l'œuvre immense qu'il a laissée est capable de nous guider encore aujourd'hui, si nous voulons bien ne pas nous laisser rebuter par un style et un vocabulaire qui ont vieilli.

Oui, Blondel demeure un maître car il a tenté d'être philosophe au vrai sens du terme. Il a voulu élucider le mystère de la condition humaine : Quel est le sens de l'action ? D'où vient cette soif d'infini qui est en l'homme ? Comment celui-ci peut-il la combler en vérité ? Le fait qu'il était chrétien l'a aidé à poser ces questions, à voir toutes leurs implications. Reconnaissant l'insuffisance de la philosophie, manifestée par sa propre démarche rationnelle, il a vu dans le mystère chrétien la réponse éclatante et merveilleuse à l'appel qui monte du cœur de l'homme, mais il n'a pas abandonné pour autant sa démarche philosophique. Elle s'est poursuivie au sein de l'approfondissement de sa foi : Dieu a voulu faire en Jésus-Christ de tous les hommes, ses fils adoptifs. Mais comment cela peut-il se réaliser ? Comment pouvons-nous devenir Dieu par participation ? C'était selon lui le problème capital de la métaphysique chrétienne ; ce fut la question de sa vie. C'est la nôtre également et nous avons voulu l'élucider avec lui en mettant nos pas dans les siens. En lisant **ses différents ouvrages, depuis « L'Action » de 1893 jusqu'aux**

« Exigences philosophiques du christianisme », publié en 1950, il nous est apparu que le fil conducteur de sa recherche fut l'approfondissement du rôle de l'abnégation dans l'union de l'homme à l'absolu. Dans « L'Action » de 1893, elle est ce qui permet l'accès à l'être de l'action et à la connaissance possessive de l'être ; dans la partie de son œuvre où il étudie plus spécialement la divinisation du chrétien, l'abnégation apparaît comme nécessaire pour la nouvelle naissance. Nous respecterons les deux temps de la démarche Blondélienne dans la présentation de sa pensée.

I. La nécessité métaphysique de l'abnégation

1. — L'ABNÉGATION, VOIE D'ACCÈS À L'ÊTRE DE L'ACTION

Nous allons étudier, dans cette première partie, l'abnégation comme voie d'accès à l'être et comme condition de sa connaissance possessive, dans l'ouvrage de 1893. Il est en effet capital de mettre en lumière la nécessité métaphysique de l'abnégation (qu'on peut encore appeler : renoncement, mortification, sacrifice), avant de voir quel rôle elle doit jouer dans la vie chrétienne.

A) *Position du problème*

Si le rôle nécessaire de l'abnégation apparaît surtout dans les quatrième et cinquième parties, on le voit se profiler dès le début de l'ouvrage. Rappelons brièvement le dessein de Blondel : étudier l'action humaine en tant qu'elle édifie et manifeste l'être de l'homme : « Oui ou non la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il 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 » (*Act.*, VII) [1]. Tout homme agit en fonction d'une

---

1. Les références aux œuvres de M. Blondel sont indiquées dans les parenthèses par un sigle et un chiffre renvoyant à la pagination. Voici les sigles utilisés :

Act. = *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Coll. Bibl. de Phil. Contemp. Paris, P.U.F., 1950.

Bl.-Teilh. = *Blondel et Teilhard de Chardin.* Correspondance commentée par Henri DE LUBAC. Coll. Bibl. des Archives de Phil. Nouvelle série, I. Paris, Beauchesne, 1965.

C.Int. = Carnets Intimes. Tomes I (1883-1894) et II (1894-1949). Paris, Ed. du Cerf, 1961 et 1966.

Cor.Phil. = M. BLONDEL et L. LABERTHONNIÈRE. *Correspondance Philosophique,* présentée par Cl. TRESMONTANT. Paris, Ed. du Seuil, 1961.

Ex.Ph. = *Exigences philosophiques du christianisme.* Coll. Bibl. de Phil. Contemp. Paris, P.U.F., 1950.

It.Ph. = *L'itinéraire philosophique de M. Blondel,* propos recueillis par Fr.

nécessité interne qui le dépasse. L'action est contraignante. Elle marque sa vie, la détermine dans un sens et non dans un autre. On ne revient pas sur ses actes. Blondel veut montrer que cette hétéronomie répond à l'attente de l'homme et qu'elle est la condition de son véritable accomplissement. Il s'attache d'abord aux attitudes qui veulent éluder le problème de l'action, en montrant que cela est impossible car il y a toujours une inadéquation entre ce qui est voulu et le dynamisme qui, en nous, est le principe du vouloir, entre la volonté voulue et la volonté voulante. Prenons le cas du dilettante : s'il ne veut trouver nulle part l'absolu de l'être, c'est qu'il le place en lui ; quant au nihiliste, dans son refus de tout, il veut en fait que l'être existe, mais il est déçu par tout ce qu'il rencontre. Blondel montre alors la valeur métaphysique du sacrifice : à cette volonté du néant il oppose la véritable négativité, celle du sacrifice. Il faut savoir se priver du phénomène pour faire l'expérience de l'unique nécessaire, fermer les yeux sur certaines choses pour en voir apparaître d'autres. La mort, en ce sens, est l'expérience métaphysique fondamentale : « vouloir et expérimenter le néant, que serait-ce vraiment que cela ? ce serait par le renoncement se détacher des biens apparents ; ce serait par une méthode rigoureuse de sacrifices, mutiler les désirs naturels et supprimer peu à peu les énergies spontanées de la vie ; ce serait par l'extinction graduelle du moi, mourir en détail, et par cette mortification faire l'épreuve décisive du non-être. N'a-t-on donc pas encore compris que, quoi qu'on ait dit, il y a une expérimentation métaphysique, une seule, c'est la mort, qui tranche la question toujours pendante, être ou n'être pas ; cette mort on la devance, on la devine, on lui arrache son secret en sachant se priver pour posséder une certitude qu'elle seule donne, s'éteindre pour voir ce que cachent les choses mortes, se meurtrir pour pénétrer la vérité de la vie » (*Act.*, 32-33). Autrement dit, pour que la volonté voulue coïncide avec la volonté voulante, il faut renoncer à se fixer sur les objets immédiats.

Nous allons vérifier cela en étudiant l'extension du vouloir, telle que nous la décrit la troisième partie de « L'Action ».

On ne peut s'en tenir au néant ; dans mon action « il y a quelque chose ». La donnée la plus élémentaire qui conditionne l'agir, est la sensation. Mais elle ne se suffit pas à elle-même et appelle la science ; celle-ci requiert l'activité unifiante d'un sujet, d'une liberté. Cette dernière, s'affrontant au monde, se découvre comme individualité.

LEFEVRE. Coll. La Nef, 5. Paris, Spes, 1928.

Ph.E.Ch. = *La philosophie et l'esprit chrétien.* Tomes I et II. Même Coll. Ibid., 1944.

Pr.Myst. = *Le problème de la mystique,* dans *Qu'est-ce que la mystique ?* Cahiers de la Nouvelle Journée, 3. Paris, Bloud et Gay, 1929, pp. 1-63.

L'individu ne peut se suffire à lui-même ; du plus profond de son être, il désire la famille, puis la patrie et, couronnant le tout, l'humanité. Dans ce déploiement de la liberté finie, l'abnégation se manifeste sous un double aspect : à un premier niveau, celui de l'enchaînement des figures où se concrétise la liberté, elle est ce qui doit permettre à l'homme de ne pas prendre la partie pour le tout, de ne pas bloquer la volonté voulante à un stade de la volonté voulue : ainsi le sujet libre ne doit pas s'en tenir à la famille en ignorant la patrie, ou à la patrie en ignorant l'humanité. L'abnégation est alors le dépassement du particulier reconnu comme tel.

De plus et c'est le second aspect, elle correspond à l'acte de dépossession de soi que doit opérer l'individu s'il veut servir en vérité. Vouloir la famille, la patrie, l'humanité, c'est s'oublier soi-même pour contribuer à l'épanouissement des autres, c'est en conséquence accepter comme médiations indispensables les contraintes qui résultent de notre présence en ces communautés.

Nous allons, en poursuivant notre chemin, atteindre un point où l'abnégation va devoir jouer un rôle capital : elle va fonder l'être de l'action. En effet, le dynamisme du vouloir ne s'arrête pas à l'humanité ; il suscite une morale utilitaire, une métaphysique, puis une morale désintéressée (« une morale morale »), reliée à un absolu. L'homme ne s'en tient pas là et tente d'achever son action ; voulant lui attribuer une valeur religieuse, il place en fait l'absolu en des objets finis : c'est la superstition ; et c'est une fausse solution. Une conclusion s'impose : « 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 » (*Act.*, 319). La volonté a donc épuisé l'ordre des phénomènes sans trouver le moyen de s'accorder réellement avec le dynamisme qui la sous-tend. Comment peut-elle se réconcilier avec elle-même ? C'est ce qu'étudie la quatrième partie de l'ouvrage.

B) *L'abnégation comme voie d'accès à l'être*

La quatrième partie de l'ouvrage se divise en deux temps : le conflit, l'alternative. Etudions d'abord le conflit qui nous mènera tout droit à l'option en laquelle il se résout.

Il y a conflit en l'homme car sa volonté lui apparaît d'abord « contredite et vaincue ». En effet, dans tout ce que nous voulons, subsiste quelque chose que nous ne voulons pas et qui est en nous, le principe du vouloir. L'homme découvre qu'il ne s'appartient pas : **« Il veut ; mais il n'a pas voulu vouloir. Ce n'est point assez en effet**

que la traversée soit favorable ; pourquoi suis-je embarqué ? N'y a-t-il point là une inexplicable contrainte, qui corrompt, jusqu'à la source, toute action humaine, même la plus heureuse ? Est-ce qu'un cœur noble et généreux accepte, fût-ce le plus grand des biens s'il est imposé ? Sans doute la plupart des hommes n'ont ni assez de pénétration ni peut-être assez de fierté pour sentir toute l'étrangeté de ce problème. Tous cependant ont le vif sentiment de ne point s'appartenir : ils savent qu'ils ne trouvent en eux ni l'origine, ni la subsistance, ni la fin de leur action. Et c'est pour eux un trouble d'y penser » (*Act.*, 326-327).

D'ailleurs, la vie elle-même donne à chaque homme son lot de souffrances et d'échecs ; et chacun sait qu'il mourra. Véritablement, la volonté semble « contredite et vaincue », mais elle n'apparaît telle que parce qu'elle est « affirmée et maintenue ». En effet, l'avortement de l'action pour être conscient suppose en nous une volonté supérieure : « avouer l'insuffisance de tout objet offert à la volonté, sentir l'infirmité de la condition humaine, connaître la mort, c'est donc trahir une prétention supérieure » (*Act.*, 334). L'homme reconnaît qu'il y a en lui une aspiration qui l'entraîne plus loin, qui le pousse en avant. Il ne peut pas ne pas se vouloir, mais il faut qu'il en arrive à « vouloir vouloir », autrement dit, qu'il coïncide avec lui-même. Mais cela n'est possible que par une médiation, que par la reconnaissance de l'unique nécessaire qui permettra à l'homme d'égaler la volonté voulue à la volonté voulante.

Blondel développe alors des preuves de l'existence de Dieu, qui toutes sont dans la ligne de « l'expansion réelle de la volonté », du mouvement total de la vie. Il tire simplement les conséquences de notre conscience de la contingence, de la finalité et de la présence en nous de l'idée de Dieu. Cette idée de Dieu nous impose de réaliser la perfection dans notre vie. Elle est née du mouvement même de l'action ; elle doit donc en réaliser l'accomplissement : « Nous ne pouvons connaître Dieu sans vouloir le devenir en quelque façon » (*Act.*, 354). Pour cela, accepterons-nous d'égaler notre action aux exigences de la volonté qui la sous-tend en nous remettant à celui qui la fonde, ou préférerons-nous nous déifier nous-mêmes ? Telle est l'alternative qui s'impose.

La première option que Blondel étudie, est celle qui conduit à la mort de l'action. Nous ne la présentons brièvement que pour mieux montrer la nécessité de l'abnégation inscrite au cœur de la seconde option.

L'homme, refusant de mourir à lui-même afin de vivre pour Dieu, préfère détourner vers lui le grand élan de son vouloir. Il se borne à lui-même, se faisant l'égal de Dieu, se faisant Dieu. Il manque alors totalement sa destinée et perd le sens de la réalité : il met

l'éternité dans le temps, en désirant que dure toujours son plaisir passager ; il met l'absolu dans le fini, en conférant aux choses une infinité qu'elles n'ont pas. Ce faisant, il se prive de la véritable réalité (cfr la notion de στέρησις que nous étudierons à la fin de ce chapitre) en employant son « infinie puissance » pour se limiter. Il en résultera pour lui une douleur qui ne saurait finir, car le Dieu pour lequel il était fait, respecte son choix.

Une chose est claire : pour accéder à la plénitude de l'action, il faut que l'homme laisse la cause première occuper la première place. Ce sera le résultat de la seconde option que nous allons étudier maintenant. Nous constaterons que la vie de l'action apparaît comme la conséquence du mouvement de l'abnégation, seule voie d'accès à l'être. Il faut donc que l'homme soumette sa volonté à celle d'un Dieu qui est tout pratique, un Dieu qui se trouve avec le cœur. Mais comment l'installer dans la vie humaine pour qu'en nous, la volonté voulue s'égale à la volonté voulante ? « En ce qui vient d'elle par la réflexion, la volonté humaine sent l'irrémédiable insuffisance de son acte autant que l'invincible besoin de l'achever. Réduite à ses seules ressources, elle ne peut qu'avouer son ignorance, son infirmité et son désir ; car elle n'est fidèle à son infinie ambition qu'autant qu'elle reconnaît son infinie impuissance. Quelle peut être la façon pratique et efficace de faire enfin ce que nous ne pouvons faire seuls ? Et, puisque l'acte ne peut s'achever que si Dieu se donne à nous, comment substituer en quelque sorte son action à la nôtre ? » (*Act.*, 375).

Il faut d'abord se donner totalement à ce qu'on croit être le bien, sous peine d'être en contradiction avec soi-même. Ce don de soi consiste à s'engager totalement dans ce qu'on fait dans un esprit de soumission et de détachement, car ce bien nous apparaît comme demandé par une volonté à laquelle doit se subordonner la nôtre. Si l'homme, dit Blondel, va contre son bien en repoussant le bien, c'est qu'en réalité il a perçu, dans l'exigence morale, la présence d'une volonté autre que la sienne. Il a compris qu'il ne pouvait pas toujours faire le bien en restant autonome. Pour entrer pleinement dans le chemin que lui trace l'exigence morale, il faudrait qu'il emprunte la voie de l'abnégation sans laquelle il n'y a pas d'existence morale : « A consulter le témoignage immédiat de la conscience, l'action est bonne quand la volonté, pour l'accomplir, se soumet à une obligation qui exige d'elle un effort et comme une victoire sur elle-même. Et ce témoignage est fondé, parce qu'en effet il n'y a de bien véritable que là où nous substituons à tous les attraits, à tous les intérêts, à toutes les préférences naturelles de la volonté, une loi, un ordre, une absolue autorité, là où nous mettons dans notre acte une initiative autre que la nôtre. *Unus est bonus Deus.* Le devoir n'est le de-

voir que dans la mesure où, d'intention, l'on y obéit à un commandement divin : soumission pratique qui est d'ailleurs indépendante des affirmations ou des négations métaphysiques. Il y a une manière de servir Dieu sans le nommer ni le définir ; et c'est là ce qui est le Bien » (*Act.*, 377). L'homme ne peut donc atteindre la plénitude de son action qu'en renonçant à lui-même. Il s'agit vraiment de tout anéantir devant l'infini (qui se présente à nous sous la figure du bien), même la passion du bien. « Le parfait et universel détachement » nous rattache en fait à tout en nous permettant de communier à l'absolu de qui tout tire sa valeur. Dépris de notre perspective particulière, nous pouvons réaliser « l'absolu en nous et nous réaliser dans l'absolu » (*Act.*, 379). Le mouvement que décrit Blondel est capital ; c'est le mouvement même du fini trouvant son sens dans l'acte crucifiant par lequel il reconnaît l'absolu qui le fonde. Renoncer à sa volonté propre, c'est alors reconnaître l'universel pour ce qu'il est ; c'est anticiper sa propre mort en communiant dès maintenant à l'absolu qu'elle nous manifestera. « L'action bonne est celle qui, dans l'homme même, dépasse et immole l'homme : chaque fois qu'on accomplit un devoir, il faut sentir qu'il emporte la vie, qu'il remplace la volonté propre, et qu'il suscite en nous un être nouveau. Car il faudrait mourir plutôt que de ne le point accomplir ; et, en vivant pour nous en acquitter, c'est déjà un autre qui vit en nous. Tout acte est comme un testament. Il faudra bien prendre le temps de mourir : c'est comme mourant qu'il faut vivre, avec cette simplicité qui va droit à l'essentiel et au vrai » (*Act.*, 379). L'abnégation dont nous venons de voir apparaître un des aspects dans le renoncement à la volonté propre pour l'accomplissement du bien moral, se retrouve dans le déploiement de l'action sous la forme de la souffrance et du sacrifice. La souffrance n'est pas, de soi, naturelle. Mais elle se présente dans la vie de l'homme comme appel à un dépassement. Blondel veut montrer comment son acceptation par la liberté peut en faire un chemin conduisant jusqu'à l'être.

Elle se présente toujours comme une étrangère. Elle frappe quand on ne l'attend pas ; elle n'a jamais les traits qu'on avait esquissés. Elle suscite en nous la haine, car elle tue en nous la volonté propre. Mais à celui qui peut surmonter le scandale qu'elle représente, elle apporte la révélation de son être véritable et le met en mesure de vouloir ce qu'il doit être. Ne rejetons pas le germe de mort qu'elle dépose en nous, car la douleur que nous ressentons est celle du combat qu'elle livre contre notre égoïsme. Elle est alors « la voie de l'amour effectif, parce qu'elle nous déprend de nous, pour nous donner autrui et pour nous solliciter à nous donner à autrui » (*Act.*, 381). La souffrance gâte ceux qu'elle n'attendrit pas, mais elle empêche celui qui l'accepte, de s'acclimater en ce monde, de se contenter

d'un horizon médiocre et borné. Elle est la face cachée d'un amour qui nous appelle. Il y a, en effet, une réciprocité entre « l'amour vrai et la souffrance active » : aimer vraiment, c'est accueillir en soi la joie et l'action d'autrui ; souffrir activement, c'est accepter d'être, dans la douleur, modelé par un autre et rendu capable de tout ratifier, c'est-à-dire, d'aimer pleinement. La souffrance est ainsi l'acte même de l'amour, dans la mesure où l'on comprend qu'elle installe en nous la volonté d'autrui à la place de la nôtre. Celui qui a pu ainsi renoncer à sa volonté propre, n'est plus torturé par la recherche éperdue de plaisirs passagers. Il a emprunté la voie qui « marche et qui monte », le chemin de la vie.

La souffrance, dans son aspect inquiétant et insaisissable, est la concrétion de la négativité par laquelle doit passer le fini pour communier à l'absolu : « On n'acquiert pas l'infini comme une chose ; on ne lui donne accès en soi que par le vide et la mortification » (*Act.*, 383). L'abnégation volontaire, conçue comme mort progressive à soi-même, est le salut de l'action puisqu'elle nous fait vivre en fonction de la fin de notre existence et réalise en nous l'adéquation de la volonté voulue et de la volonté voulante. S'il est vrai que nul ne voit Dieu sans mourir, la mortification tue en nous la terreur du divin et nous prépare à la rencontre au-delà du voile : « La mortification est donc la véritable expérimentation métaphysique, celle qui porte sur l'être même. Ce qui meurt, c'est ce qui empêche de voir, de faire, de vivre ; et ce qui survit, c'est déjà ce qui renaît. Se survivre, là est l'épreuve de la bonne volonté. Etre mort ne serait rien, mais se survivre, se sentir dépouillé de ses complaisances intimes et de ses goûts d'indépendance, être dans ce monde comme n'y étant pas, trouver pour toutes les tâches humaines plus d'ardeur dans le détachement qu'on ne saurait en puiser dans la passion, voilà le chef-d'œuvre de l'homme. Tant de gens vivent comme s'ils ne devaient jamais mourir, c'est l'illusion ; il faut agir comme mort, c'est la réalité. Suivant qu'on met en ligne de compte cet infini de la mort, comme tout change de signe ! Et que la philosophie même de la mort est peu avancée ! C'est qu'aussi rien ne supplée à la pratique de cette méthode des suppressions volontaires : combien peu l'ont expérimentée ! combien voudraient arracher à ses prises juste ce qu'il faut lui livrer, sans songer que la mort peut et doit être l'acte par excellence ! C'est là le secret de la terreur sacrée qu'éprouve la conscience moderne, comme l'avait sentie l'âme antique, à l'approche, à la seule pensée du divin. Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir. Rien ne touche à lui qui ne soit ressuscité ; car aucune volonté n'est bonne si elle n'est sortie de soi, pour laisser toute la place à l'invasion totale de la sienne » (*Act.*, 383-384).

Pour préserver la rectitude de sa démarche, l'homme doit se garder de croire qu'il fait tout par lui-même : « Après qu'on a tout fait comme n'attendant rien de Dieu, il faut encore attendre tout de Dieu comme si l'on n'avait rien fait de soi » (*Act.*, 385). L'homme doit donc s'engager totalement, faire tout ce qu'il peut comme s'il devait prendre seul sa vie en main, en sachant qu'il ne peut rien par lui-même, que l'action doit être aussi toute de Dieu. L'action est alors une œuvre commune tout entière, et de l'homme et de Dieu. L'abnégation doit aller jusqu'à reconnaître que « la vraie volonté de l'homme, c'est le vouloir divin ». L'homme atteint la perfection de l'activité quand il reconnaît sa passivité. Reconnaissant que Dieu fait tout, Dieu lui donne de tout faire. Là encore, « ne se rien approprier, est la seule méthode d'acquérir l'infini ».

L'abnégation que nous venons de décrire longuement, nous permet d'accéder à la vraie vie en sacrifiant la vie apparente. Mais elle n'est véritable que si elle amène l'homme à reconnaître son impuissance à s'achever par lui-même : « Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là, proprement, la notion du surnaturel ». Laissons cette question en suspens ; nous la retrouverons dans la deuxième partie de cette étude.

Au terme de ce chapitre où nous avons décrit un processus qui amène l'homme à opter en face de l'unique nécessaire, il nous apparaît utile de résumer notre cheminement en en dégageant la logique. Il importe en effet de remarquer que, pour Blondel, la seule logique véritable et totale, est celle de la vie. Les lois de l'entendement doivent s'y rapporter pour avoir leur sens : « les lois les plus abstraites de l'entendement n'ont tout leur sens que rapportées au développement concret de la vie » (*Act.*, 473).

Or, l'étude de l'alternative : mort ou vie de l'action, nous révèle que la réalité concrète de la vie concilie les contraires, alors que l'entendement procède par inclusion ou exclusion. Comme le dit Blondel, « ce qui, au point de vue spéculatif, est incompatible et formellement contradictoire, s'allie, en fait, de manière à constituer de nouvelles synthèses distinctes de leurs éléments ; et, comme dans un mécanisme de pièces associées, tous les mouvements produisent leur effet compensateur » (*Act.*, 472). Autrement dit, il y a une solidarité profonde de ce qu'on fait avec ce qu'on ne fait pas. Les notions d'*exis* et de *sterèsis* : possession et privation, conçues comme passant l'une dans l'autre, peuvent servir à penser le phénomène. Le principe de contradiction établit en effet que ce qui aurait pu être et s'incorporer à ce que nous sommes en est à jamais exclu (*sterèsis*), sans que ce qui a été exclu cesse de servir à penser ce qui a été choisi. Ainsi, dans l'alternative, nous impliquons dans notre choix la réalité du terme que nous repoussons. La volonté garde

ainsi en elle la réalité exclue comme un élément de la synthèse qu'elle constitue ; ce dont elle se prive (*sterèsis*), rejaillit sur ce qu'elle choisit. Il y a un échange entre privation et possession : celui qui renonce aux phénomènes, s'unit à l'absolu et possède, en lui, les phénomènes ; celui qui possède les phénomènes et se prive de l'absolu, perd l'absolu et les phénomènes comme tels, mais possède la conscience de son échec, car il n'est pas anéanti pour autant : « jamais nous n'échappons à la nécessité d'impliquer les contradictoires, et jamais nous n'en réalisons une qu'en éliminant l'autre ; par le renoncement, nous gagnons double ; par la jouissance exclusive, nous perdons double : le phénomène, quoique étranger à la loi de contradiction, est tel qu'en lui nous avons à opter entre les contradictoires, à *acquérir* ce que *nous paraissons libéralement sacrifier*, à échapper à ce que nous paraissons avarement retenir » (*Act.*, 473). Au terme de ce résumé formel, l'abnégation apparaît une fois de plus comme la seule voie d'accès à l'être. Il nous faut à présent étudier comment elle rend l'être présent dans la connaissance.

2. — L'ABNÉGATION COMME CONDITION DE LA CONNAISSANCE POSSESSIVE DE L'ÊTRE

Le dernier chapitre de la cinquième partie de « L'Action » s'intitule : « Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être ». Il constitue l'achèvement de l'ontologie blondélienne, car l'auteur, après avoir étudié dans les parties précédentes « tout ce qui est indispensable pour consommer l'action », s'attache à montrer comment « l'action consomme et constitue tout le reste ». L'étude de l'action pose en effet de façon cruciale la question du rapport entre la connaissance et l'être. Il y a, entre ces deux réalités, une hétérogénéité. Plusieurs phrases de l'auteur expriment cela de façon suggestive : « entre la vue et la possession de l'être la distance demeure infinie ... s'il y a un être nécessaire de l'action, l'action n'a pas nécessairement l'être en elle » (*Act.*, 428). Ou encore : « ... il subsiste dans la pensée une présence nécessaire de la réalité, sans que la réalité soit nécessairement présente à la pensée » (*Act.*, 429). La clé de ses phrases énigmatiques se trouve dans le rôle joué par l'option au sein de l'alternative ; suivant que nous acceptons l'action de l'absolu en nous ou que nous la refusons, notre être en est changé et notre connaissance également : « la connaissance est donc vive ou morte, selon que l'être, dont elle porte en elle la présence nécessaire, n'y est qu'un poids mort ou y règne par l'effet d'une libre adhésion » (*Act.*, 429). Blondel, par cette affirmation, dévoile à l'avance la conclusion ou plutôt la thèse de ce dernier chapitre. Il la fonde en **étudiant d'abord l'idée nécessaire d'existence objective, puis l'affir-**

mation de la réalité des objets ; nous ne pouvons nous attarder sur ces développements. Résumons-les en disant simplement qu'à partir du moment où nous pensons et voulons, l'ordre universel du déterminisme composé d'objets concrets s'ensuit nécessairement.

Mais si nous ne pouvons poser un objet sans impliquer toute la série, nous ne pouvons affirmer la réalité d'un seul phénomène sans passer par l'élection qui nous donne à Dieu ou nous replie sur nous-même : « Nous avons l'idée d'une réalité objective, nous affirmons la réalité des objets ; mais, pour le faire, il est nécessaire que nous posions implicitement le problème de notre destinée, et que nous subordonnions tout ce que nous sommes et tout ce qui est pour nous à une option. Nous n'arrivons à l'être et aux êtres qu'en passant par cette alternative : selon la façon même dont on la tranche, il est inévitable que le sens de l'être soit changé. *La connaissance de l'être* implique la nécessité de l'option ; *l'être dans la connaissance* n'est pas avant mais après la liberté du choix » (*Act.*, 435-436). L'affirmation ontologique est donc conditionnée en quelque sorte par l'option. Blondel explicite sa pensée en montrant successivement comment la connaissance est privative ou possessive. Bien que nous ne traitions pas directement du premier type de connaissance dans ce chapitre, nous ne pouvons le passer sous silence, sous peine de ne pas comprendre exactement le second.

L'auteur part de cette donnée qui nous est à présent moins étrangère : La vérité des objets, leur pleine réalité, ne réside pas dans la représentation que nous en avons, mais dans ce qu'il dépend de nous d'agréer ou de refuser en eux : « pour être en nous, il faut que nous voulions qu'ils soient pour nous ce qu'ils sont en soi » (*Act.*, 437). Comme ces différents objets sont inclus dans la chaîne d'un déterminisme qui nous ramène à l'option en face de l'unique nécessaire, tout dépend de l'attitude que nous prenons à son égard : « sans l'être, point d'autres êtres en nous ; avec lui, tous seront présents » (*Act.*, 437). Celui qui refuse de renoncer à lui-même, se prive de la possession de la réalité sans en perdre la connaissance. Celle-ci, avant l'option, était simplement « subjective et propulsive » ; après, elle devient « privative et constitutive » de l'être. Sans changer d'objet, elle change de nature. Elle garde tout ce qui est nécessaire en elle ; elle perd tout ce qui eût dû être volontaire » (*Act.*, 437-438). La privation volontaire produit une véritable différence intellectuelle entre les deux connaissances, positive et négative ; la première, positive (avant l'option), pose le problème de la réalité en termes conceptuels : « elle est une représentation de l'objet dans le sujet » (*Act.*, 438). La seconde n'est plus une disposition subjective. Elle ne se contente plus de poser le problème pratique ; « elle en traduit la solution dans notre pensée ; au lieu de nous mettre en présence

de ce qui est à faire, elle recueille, dans ce qui est fait, ce qui est » (*Act.*, 438). C'est alors une connaissance objective qui, en l'homme, se concrétise dans la conscience d'une privation effective. Cela s'impose par le fait que la vérité, exclue et reniée, ne cesse pas d'être présente, car ce qui en elle est nécessaire, ne peut disparaître.

On voit, par cette analyse, que la connaissance et l'être sont solidaires et distincts : la solidarité est complète car la manière dont la vérité est intériorisée, dépend de l'option volontaire ; la distinction ne l'est pas moins, car la représentation de la réalité est indépendante de l'acte qui nous la fera posséder. Résumons notre démarche en citant l'auteur : « A cette question : ' quel est le minimum d'être qui subsiste dans l'homme qui en a retranché tout ce qui peut n'être pas voulu ', on doit donc répondre : en lui, la connaissance subjective de la vérité demeure entière et positive ; la connaissance objective de la réalité est entière, elle aussi, mais négative » (*Act.*, 439).

Les termes « subjectif » et « objectif » sont revenus plusieurs fois dans notre développement pour qualifier deux types de connaissance. Il n'est pas certain que la signification de ces termes soit évidente pour le lecteur non prévenu. Pour éviter toute méprise, il faut savoir que Blondel entend par « connaissance subjective de la vérité » ce que le langage courant appelle : connaissance objective. Par contre, « la connaissance objective de la réalité » est celle qui, en fonction d'une remise de soi à l'absolu compris comme sens de l'existence, nous fait entrer en possession du réel, nous accorde à l'être, non seulement en pensée, mais dans notre vouloir le plus intime et le plus profond. La différence entre ces deux types de connaissance trouve son explication dans cette phrase : « la connaissance nécessaire de la vérité n'est encore qu'un moyen d'acquérir ou de perdre la possession de la réalité » (*Act.*, 486). La philosophie peut nous montrer la voie du salut ; elle ne peut nous le procurer. Seul l'engagement de la volonté peut mener à cette « connaissance achevée qui unit à la vue du vrai l'entière possession du réel » (*Act.*, 440). C'est ce que nous devons expliciter.

L'option pour Dieu permet à la vérité de résider pleinement dans la connaissance que nous en avons : « il s'agit, en voulant, de faire qu'elle (la réalité) soit en nous parce qu'elle est et comme elle est en soi » (*Act.*, 440). Ce qui n'était qu'idée de l'objet, devient possession réelle et certitude objective. Comment s'opère cette transformation ?

Nous savons que l'ordre universel n'est réellement connu de nous que si nous agréons ce qu'il a de nécessaire. Or nous ne pouvons accepter toutes choses et nous accepter nous-mêmes qu'en passant par « l'unique nécessaire ». En face de lui, notre volonté propre ne doit pas nous empêcher de parvenir à notre volonté vraie. Il nous

faut vaincre l'égoïsme pour communier au vouloir de l'absolu si nous voulons recevoir en nous la plénitude du réel. L'amour-propre perd tout, en voulant tout gagner de façon immédiate. Or, la vérité est dans la médiation : « nous ne saurions arriver à Dieu, l'affirmer vraiment, faire comme s'il était et faire en réalité qu'il soit, l'avoir à nous qu'en étant à lui et qu'en lui sacrifiant tout le reste : tout le reste ne communique à nous que par ce médiateur et la seule façon d'obtenir le tout à tous c'est de commencer par le seul à seul avec lui. Non, on ne saurait être à soi ni aux autres sans être à lui d'abord. *Dimitte omnia et invenies omnia* » (*Act.*, 441). Dans cette mise en valeur du rapport de l'homme à l'absolu, Blondel, inspiré des mystiques, nous donne des indications fondamentales. Nous ne pouvons être au monde et aux autres en toute vérité qu'en ayant d'abord fait la vérité sur nous-mêmes dans une quête ardente de cet absolu qui nous fonde. Connaître Dieu réellement ce sera alors accomplir sa volonté, participer à son amour. *Nequaquam plene cognoscitur nisi cum perfecte diligitur.* Le sacrifice (l'abnégation) n'est pas autre chose que l'amour, reconnaissant, par le mouvement de décentration qu'il opère, la vérité de cette affirmation : Dieu premier servi. Il est alors « la solution du problème métaphysique par la méthode expérimentale » (*Act.*, 442). La connaissance qui suit l'abnégation est une saisie nouvelle de l'être ; elle le trouve en elle, puisqu'elle le découvre comme l'amour qui, dans son appel, a rendu possible le don de soi que le sujet vient d'accomplir. Oui, « la véritable philosophie est la sainteté de la raison » (*Act.*, 442). Volonté et entendement coopèrent toujours dans l'homme, nous l'oublions trop : si la volonté nous « aliène et nous assimile à sa fin », l'entendement, lui, « nous assimile et nous acquiert son objet » (*Act.*, 442). Il faut toujours que le fini se perde comme fini pour se trouver en sa vérité : l'absolu qui le fonde. Blondel dit la même chose d'une autre façon : « la pureté du détachement intérieur est l'organe de la vision parfaite ». Il nous est alors donné de voir Dieu devenir pour nous et en nous ce qu'il est en lui-même. L'abnégation véritable nous permet de dépasser les données de la connaissance métaphysique qualifiée de subjective par Blondel ; Dieu n'est plus seulement compris comme cause théorique de l'univers. Nous découvrons vitalement par l'arrachement à nous-même que nous opérons sous son empire, en quoi et comment il est cause. Nous rendons Dieu à Dieu quand nous passons par la nuit ; c'est ce passage qui nous permet de retrouver le monde, les autres, et nous-même dans la seule lumière qui nous empêche de fabriquer des idoles : « si l'on ne parvient à Dieu que par l'oblation de tout ce qui n'est pas lui, on retrouve en lui la réalité véritable de tout ce qui n'est pas Dieu » (*Act.*, 443).

On retrouve avant tout le prochain comme celui que nous devons aimer et comprendre. Mais nous ne pouvons le comprendre sans l'aimer. Cela est impossible, car la charité est l'organe de la connaissance véritable. Elle est cet amour profond de Dieu, fruit de l'abnégation, qui me permet de recevoir en moi ce qui est en autrui, et de communier au mystère de sa personne : « s'exclure de soi par l'abnégation, c'est donc engendrer la vie universelle en soi » (*Act.*, 443). Alors que l'égoïsme est déconcerté par le fait que d'autres sujets existent pour eux-mêmes, la charité, en se plaçant au cœur de tous, va au fond des choses et résoud, par là-même, les problèmes de la connaissance et de l'être : « chacun en tous excepté en soi, c'est la devise de la charité, qui accorde aux autres ce qu'elle se refuse de tendresse indulgente, et qui, non contente d'être bonne pour eux, accepte également et leur ingratitude parce qu'elle triomphe en faisant du bien à qui n'est pas bon, et leur bonté parce qu'elle triomphe encore en devenant leur obligée et en pratiquant l'art de recevoir, plus difficile et meilleur peut-être que la science de donner » (*Act.*, 444). Il faut parvenir à s'oublier suffisamment soi-même pour pouvoir « juger de soi comme d'un autre, juger des autres comme de soi » (*Act.*, 444). S'il est vrai que l'amour donne des yeux, il doit nous rendre capable de discerner les misères cachées, la souffrance physique ou morale qui torture un être et le désespère. Si l'amour est universel en son inspiration et en sa visée, il doit être précis dans son action concrète, s'attacher à ce qui est unique. Cet attachement, selon Blondel, peut aller jusqu'à la mort, quand elle est acceptée pour sauver quelqu'un. Elle est alors « le triomphe de l'amour et l'accès à la vie » (*Act.*, 445). Ceux qui souffrent ne s'y trompent pas. Ils vont à ceux qui partagent leur peine, car c'est de ceux-là qu'ils sont connus. L'amour ne fait qu'un avec la science des hommes, qui est elle-même science de Dieu. Elle est donc bien vraie cette phrase de Leibniz « aimer tous les hommes, aimer Dieu, c'est même chose ». Si les hommes ne s'aiment pas entre eux, Dieu n'existe pas pour eux. Celui qui n'aime pas son frère, n'a pas la vie en lui, dit saint Jean. Réciproquement, sans la reconnaissance de Dieu, l'homme n'existe pas pour l'homme : « il y a donc une intime solidarité entre ces sentiments, entre ces actes si différents : adorer en esprit et en vérité dans le seul à seul avec Dieu ; rendre un culte au corps de l'humanité dans chacun de ses membres comme s'il était le corps de Dieu vivant en chaque point de l'organisme universel » (*Act.*, 446).

Tels sont les fruits de l'abnégation véritable : elle nous permet d'accueillir Dieu et nos frères en lui, tels qu'ils sont en eux-mêmes. Elle rend possible l'épiphanie de l'être ; elle nous dit qu'il est amour, qu'il est don, qu'il frappe à notre porte et nous appelle. Dans la **quatrième partie, elle nous permettait d'accéder à l'être de l'action ;**

dans la cinquième, elle rend l'être présent dans la connaissance. Comme le dit H. Bouillard : « il n'y a dans l'action qu'une ontologie, qui se développe dialectiquement : posée « en soi » dès la quatrième partie, elle ne se dit « pour soi » qu'au dernier chapitre[2] ». L'ontologie blondélienne apparaît ainsi comme le contraire d'une science abstraite qui ne ferait appel qu'à l'intelligence. Blondel ne méconnaît pas la pensée, mais il la considère toujours comme assumée et dilatée par l'action qu'elle éclaire.

Ayant étudié, dans cette première partie, la structure métaphysique de l'abnégation, il nous faut, à présent, considérer le rôle qu'elle joue dans la divinisation du chrétien.

II. Le rôle de l'abnégation dans la divinisation du chrétien

1. — LA DOCTRINE DE L'ASSIMILATION : LA DIVINISATION DU CHRÉTIEN

Si l'on met à part « L'Action » de 1893 où elle est étudiée dans le cadre d'une relation de l'homme à un surnaturel encore indéterminé, l'abnégation, dans l'œuvre de Blondel, est toujours présentée comme une condition indispensable pour la nouvelle naissance. Il est donc nécessaire d'exposer brièvement la conception blondélienne de la divinisation du chrétien.

Pour découvrir le sens total de l'aventure humaine, il faut dépasser le stade de la réflexion laissée à ses seules forces. Elle révèle une insuffisance de l'homme, en même temps qu'un appel, une tension vers une plénitude désirée. Or le christianisme propose cette plénitude : Dieu se donne à nous, entre dans notre intimité pour que nous soyons transportés dans la sienne. Cela est inimaginable : « Or voici énoncé un mystère essentiel de la révélation chrétienne : ce qui paraît incroyable, ce qui semblerait impossible, ce que les hommes, trop hommes, ont nommé « folie et scandale », c'est cela que la Révélation nous présente comme la réalité même, comme le but absolu du plan divin de la création, œuvre commune des trois Personnes divines, issue de la délibération du conseil trinitaire qui a décidé de faire l'homme à sa ressemblance par la médiation du Verbe éternel s'incarnant, assumant notre nature, Homme-Dieu pour élever ou même pour relever l'homme, si humble en sa chair, et devenu coupable en son orgueil rebelle, afin de lui accorder la grâce de l'union divine : *consortium naturae divinae* » (*Ph.E.Ch.*, I, 50).

Le surnaturel consiste avant tout en une transformation de nos possibilités humaines ; il n'est pas uniquement la révélation de vérités

2. H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*. Paris, Ed. du Seuil, 1961, p. 180.

ignorées ; il est pour nous une entrée dans l'intimité de Dieu qui apparaît alors comme l'accomplissement de notre existence. Les vérités révélées ne sont utiles à connaître que parce qu'elles sont salutaires. Elles énoncent ce que nous sommes appelés à vivre : le Christ, révélation de Dieu, est notre sauveur. Il nous annonce ce qu'il fait pour nous : « Jam non dicam vos servos, sed dixi amicos et filios ». Voilà, dit Blondel, le propre de l'esprit chrétien. Le surnaturel est une adoption et une assimilation : « Le surnaturel, ce n'est donc pas Dieu en lui-même ; ce n'est pas non plus une chose créée qui serait plaquée et ajoutée en l'homme : c'est une sorte d'hymen de l'âme et de Dieu. Par conséquent il ne faut pas croire à un simple accident, à un surcroît arbitraire, à une forme extrinsèque à l'homme ou une vérité intrinsèque à Dieu : c'est, selon l'expression consacrée, une adoption, une assimilation, une incorporation, un consortium, une transformation qui assure à la fois l'union et la distinction des deux incommensurables par le lien de la charité » (*Ex.Ph.*, 162). Le chrétien devient vraiment Dieu par participation. Il est, selon l'expression de Tauler, invité au secret banquet et à l'éternelle génération de la trinité elle-même. L'homme divinisé apparaît comme le centre de la création, celui pour lequel tout le reste existe. Il est d'ailleurs significatif que l'idée de création ne soit apparue qu'en contexte judéo-chrétien. La raison de la création apparaît en effet dans l'amour de Dieu qui veut se faire partager. En ce sens, la création du monde et la divinisation de l'homme procèdent de l'unique dessein de Dieu : « L'énigme de la création ne trouve donc son sens que dans un nouveau mystère, celui de la destinée des créatures spirituelles, liées elles-mêmes à toutes les préparations de l'ordre universel qui forment les paliers étagés de toutes ces ascensions des vivants et des esprits. Cette organisation progressive, *compages rerum*, sert de condition et d'appui à l'avènement d'un règne que la révélation appelle le royaume de Dieu, le règne du père céleste à travers l'histoire totale que composent ensemble le plan providentiel et les péripéties qu'entraîne la liberté des esprits créés participant par leurs options à leur propre destinée. Or tout ce plan, où se déploie l'initiative créatrice et la participation des volontés créées, procède initialement d'une seule intention... » (*Ph.E.Ch.*, I, 57-58). Mais l'homme, appelé à la divinisation, existe d'abord comme créature spirituelle, douée de liberté. Comment peut-il coopérer à l'œuvre d'enfantement qui s'opère en lui ? Telle est la question qu'il nous faut maintenant aborder.

2. — LA FONCTION ONTOGÉNIQUE DE LA MORTIFICATION

Etudier comment le processus de divinisation était pensable et réalisable, mesurer et définir les exigences que cela imposait à l'hom-

me, telle fut sans doute la préoccupation majeure de Maurice Blondel dans les trente dernières années de sa vie. Sa position sur le sujet a été donnée définitivement par « les exigences philosophiques du christianisme », ouvrage paru peu de temps avant sa mort. Il y met en lumière la fonction ontogénique de la mortification ; elle apparaît comme le corrélat nécessaire de la nouvelle naissance. Mais pour comprendre cet ouvrage et saisir toutes les allusions qu'il contient, il faut savoir que l'auteur avait longuement discuté de ces problèmes avec des interlocuteurs de renom. En 1919, il avait entretenu avec le père Teilhard de Chardin une correspondance à ce sujet. De 1920 à 1927, le rôle de la mortification (ou abnégation) avait été au centre de ses échanges avec son grand ami Lucien Laberthonnière. Il nous semble utile de retracer ce cheminement historique de la pensée Blondélienne pour bien comprendre à quel point notre auteur s'est intéressé à ce problème.

La correspondance avec Teilhard, par laquelle nous commençons, date, comme nous l'avons dit, de 1919. Les différents mémoires échangés (il y en a deux de chaque auteur) étaient adressés au père Valensin qui servait d'intermédiaire entre des hommes qui ne se connaissaient pas. Le débat porte sur la liaison nature-grâce, étudiée à propos de notre rapport au Christ. Le problème de la mortification est nécessairement posé. Dès les premières lignes, Blondel exprime nettement sa position : « Nous avons toujours à nous repersuader que l'effusion assimilatrice de la bonté divine ne peut opérer et triompher en nous de nous que par un péage onéreux et une dilatation crucifiante » (*Bl.-Teilh.*, 20). C'est pourquoi, après avoir dit l'importance qu'il attache à la fonction universaliste du Christ : « A mesure que l'humanité grandit, le Christ se lève [3] », Blondel met en garde contre une représentation trop naturaliste, trop physique, de cette fonction. Il faut éviter deux écueils : « 1° ... ériger en principe d'explication ce que nous suggèrent... nos images anthropomorphiques. 2° P e n s e r « que le Christ joue physiquement le rôle que le Panthéisme ou le Monisme attribuent au Dieu vague et diffus dont ils se contentent » (*Bl.-Teilh.*, 23). Il faut avant tout se souvenir que le Christ s'est incarné pour diviniser l'homme ; la surnaturalisation implique la nouvelle naissance avec ce qu'elle comporte d'abnégation. Le surnaturalisme purement physique n'existe pas ; c'est un non-sens : « Nous n'avons pas, dit Blondel, à conquérir l'univers, à trouver le Christ dans la nature ; nous avons à donner tout le créé pour la Perle précieuse, à mourir au monde pour vivre d'une vie nouvelle » (*Bl.-Teilh.*, 24). La position que prend Blondel, s'explique par l'importance qu'il accorde à la liberté de l'homme : elle est l'instance

3. *Lettre du 6 mai 1889 à Victor Delbos*, dans *Lettres philosophiques de Maurice Blondel*. Paris, Aubier, 1961, p. 18.

qui effectue la médiation entre la nature et le surnaturel. C'est pourquoi il tient à souligner qu'il faut d'abord communier au Christ incarné avant de communier au tout. C'est vraiment à une existence nouvelle que le fils de Dieu nous convie. Aussi, l'abnégation est-elle nécessaire dès lors qu'il s'agit de la destinée déifiante de l'homme et, par lui, de l'univers. Quand Jean de la Croix (auquel Blondel se réfère beaucoup) déclare nécessaire la nuit obscure, ce n'est pas par mépris du monde. Il affirme simplement la nécessité pour l'homme de se dégager de tout sensualisme, physicisme, rationalisme, c'est-à-dire de toutes les formes de l'égoïsme anthropomorphique. Seule l'abnégation possède tout par un décentrement et un transfert à Dieu. Blondel ne veut surtout pas tomber dans l'immanentisme ; c'est pourquoi il insiste sur la transcendance absolue du don divin et sur la transformation que la grâce rend possible et nécessaire.

Le père Teilhard, dans sa réponse, admet que l'achèvement du monde ne se consomme que dans un retournement, une mort, une excentration ; il sait que l'union réelle au Christ suppose le sacrifice total de l'égoïsme, mais il se demande comment concevoir cette excentration, ce renoncement. Cela peut consister à se retrancher du monde, à l'oublier, à rompre avec lui. Cette solution lui répugne. Elle ne lui semble pas sensée car elle rend caduque l'effort humain naturel et social, qui est une part essentielle de la vie tel qu'il nous est donné de la connaître actuellement. Il voit plutôt l'action du Christ sur le monde, comme une transformation : la formation du plérôme surnaturel se fait à partir des éléments de ce monde, qui sont transformés. Le monde est la matière de l'opération salvifique. Il va jusqu'à déclarer : « La plénitude surnaturelle du Christ s'appuie sur une plénitude naturelle du Monde » (*Bl.-Teilh.*, 31). Autrement dit, l'homme doit pouvoir croître dans le Christ, non seulement dans la souffrance, mais aussi dans le perfectionnement naturel. Le père Teilhard ne conçoit pas l'homme autrement qu'engagé dans ce monde, le prenant à bras le corps, cherchant à le transformer. Il ne conçoit pas cet univers en marche, achevé autrement que par le Christ qui attire tout à lui.

Blondel dans sa réponse va préciser sa position en soulignant les points qui font difficulté dans l'exposé du père Teilhard. Il fait d'abord remarquer que, chez Jean de la Croix, la nuit n'est pas un état qui consacrerait la suppression de la réalité sensible, mais l'attente de l'aube qui nous la rendra en sa vérité. Il répète qu'il n'y a pas de surnaturalisation sans une mort et une renaissance spirituelles, puisque le surnaturel est précisément ce qui demeure innaturalisable. Ces fondements solides étant posés, Blondel en vient au point délicat : le mode de surnaturalisation du développement du monde. Pour lui aussi, l'effort humain est une réalité importante, puisqu'il a pour

tâche de construire du divinisable ; mais une réalité divinisable n'est pas, de soi, automatiquement divinisée, de par son propre développement. L'effort humain a besoin d'être transfiguré par le feu divin, et ce feu ne se trouve pas comme tel, dans l'effort de l'homme, ni dans le monde. Blondel met à jour une tendance dangereuse de la pensée Teilhardienne : celle qui considère le surnaturel comme un élément constitutif du monde, élément dominant si l'on veut, achevant les autres, « mais ne les consumant et ne les transsubstantiant pas » (*Bl.-Teilh.*, 41).

Blondel critique Teilhard à juste titre, parce que ce dernier ne donne pas à la liberté humaine la place qui lui revient. Le salut, la proposition d'une nouvelle naissance, s'adressent à l'homme en tant qu'être libre ; c'est par l'engagement de l'homme que se fait le lien entre « nature » et « surnaturel » (nature égale ici : l'homme en tant qu'être libre). C'est quand l'homme accepte le don de Dieu (la participation à la vie trinitaire et son corrélat : la nécessité de renoncer à son autonomie), que sa nature est transfigurée. Alors le divinisable est divinisé. L'homme ne rencontre Dieu qu'en optant pour lui, en crucifiant son orgueil qui le pousse à dire non, à se diviniser lui-même. C'est pourquoi il est bien vrai de dire que : « La charité... ne vit pas des passions humaines *ut sic* » (*Bl.-Teilh.*, 41). Blondel était mieux préparé que Teilhard pour aborder ce problème des rapports : nature-surnaturel. Son étude de l'action l'avait amené à comprendre le rôle primordial de la liberté humaine : elle est la base de l'explication de l'univers. Le monde prend sens et valeur selon l'engagement de l'homme : la liberté se réalise en des figures qu'elle transcende. C'est pourquoi elle doit s'ouvrir à l'absolu, en qui elle retrouve toutes choses comme en leur source et en leur sens. Le père Teilhard, au contraire, semble noyer la liberté dans les figures, en faire un élément du monde parmi d'autres ; d'où une continuité quelque peu naturaliste entre nature et surnaturel et une certaine méconnaissance du rôle de la négativité, donc : de l'abnégation.

Le deuxième interlocuteur de Blondel devait être Lucien Laberthonnière. Celui-ci, prêtre de l'oratoire, était entré en contact avec l'auteur de l'Action, en 1894, après plusieurs lectures enthousiastes de cet ouvrage. Une amitié profonde allait naître entre ces chrétiens, tous deux préoccupés de mettre en valeur la rationalité du christianisme. Leur correspondance est une illustration passionnante de cette recherche menée en commun. Les lettres échangées entre 1919 et 1928 traitent plus spécialement de la divinisation et de son mode de réalisation. L'ampleur de la correspondance montre que les deux amis ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur la solution à donner au problème. Laberthonnière se préoccupait avant tout d'édifier une **métaphysique de la charité. Il insistait sur la spécificité du christia-**

nisme et voulait débarrasser la théologie catholique des influences grecques qu'elle avait subies. Opposé à Aristote et par conséquent au Thomisme, il refusait la distinction entre nature et surnaturel dans la présentation de l'économie du salut. Blondel, dans une lettre de 1919, lui rappelle la non-identité de ces termes et ce qu'elle recouvre : « ... du point de vue où l'Evangile nous place, je crois qu'il est bon d'insister également (et on ne le peut jamais trop) à la fois sur la distinction et sur l'union, sur l'hétérogénéité radicale de la nature et du surnaturel, sur l'abîme ouvert et comblé entre la vie de la raison et la vie de grâce et de charité. L'insuffisance que je dénonce dans la thèse qui met pour ainsi dire de plain-pied Dieu et l'homme au point que l'effusion divine semble couler sans heurt et sans cascade, me semble diminuante et affaiblissante pour l'homme et pour Dieu : on ne saurait placer Dieu trop au-dessus de l'homme, quand c'est pour faire monter l'homme jusqu'au plus haut de Dieu » (*Cor. Phil.*, 244).

Toujours en réaction contre le thomisme, Laberthonnière décrit, de façon très suggestive d'ailleurs, la bonté de Dieu, l'altruisme divin qui crée les êtres, non pour lui, mais pour eux. La relation entre Dieu et l'homme est présentée comme un don réciproque, un échange d'amour entre deux partenaires. Blondel partage le meilleur de cette conception, mais en technicien de la philosophie, il relève les limites qui lui sont inhérentes : en s'engageant dans un tel personnalisme, on risque d'oublier la relativité du langage humain, la conséquence en est un anthropocentrisme théologique qui se condamne à ne pas voir les conditions métaphysiques de la divinisation. Pour l'homme que Dieu appelle à partager sa vie, l'arrachement à ses propres perspectives, le dépouillement radical, sont des nécessités qu'on ne peut évacuer. Dieu, dit Jean de la Croix, ne peut aimer en nous que lui-même, c'est-à-dire le terme où il veut que nous parvenions. Comprendre cela, c'est identiquement saisir la nécessité des épreuves purificatrices dues à l'hétérogénéité naturelle de Dieu et de l'homme : « ... il ne faut pas s'imaginer que le passage de l'homme à Dieu se fasse pour ainsi dire de plain-pied ; qu'il s'agisse de deux volontés identiques ou égales à échanger et à fondre, par simple bonne disposition mutuelle ; qu'il y ait en même temps comme des personnes, constituées en elles-mêmes moralement, et arrivant à s'unifier moralement, tout dépendant en somme de l'orientation morale de volontés définies en fonction de leur simple intention idéale ; il faut, selon moi (et je ne prétends pas que vous le niiez, mais je vous suggère de l'expliciter davantage et d'en faire un principe pratique), il faut, dis-je, tenir compte de l'hétérogénéité *naturelle* de Dieu et de l'homme, il faut déterminer le caractère intrinsèquement **surnaturel de l'union qui, par l'intervention merveilleuse de la cha-**

rité, remédiera à cette incommensurabilité ; ... il faut apercevoir les conditions, non d'une simple amitié de consentement entre l'homme et Dieu, mais d'une intussusception de l'homme par Dieu et de Dieu par l'homme... » (*Cor. Phil.*, 284). Laberthonnière semble ne pas comprendre ce que Blondel tente de lui expliquer. Il répond à celui-ci (par ex. : lettre du 26 mars 1923) qu'il ne saurait admettre une surnaturalisation s'ajoutant artificiellement à la naturalisation. Il ne peut, dit-il, séparer la création de l'incarnation. Blondel admet qu'il y a dans le plan divin une unité profonde, mais cela, pense-t-il, ne nous autorise absolument pas à méconnaître la différence radicale qui existe entre l'homme et Dieu. Cette différence est manifestée précisément dans le plan divin, par le fait qu'en Jésus-Christ, l'homme est appelé à une nouvelle naissance pour devenir fils adoptif ; ceci est une bonne nouvelle parce qu'alors, l'homme participe à ce qu'il n'est pas : la trinité en sa vie intime. La distinction nature-surnaturel ou liberté humaine-mystère chrétien, est la formalisation de cette différence entre l'homme et Dieu, manifestée dans le projet unificateur de celui qui nous crée et nous divinise.

Comprenant que Laberthonnière est allergique à la terminologie classique, Blondel essaie de présenter ce qui lui semble essentiel, en distinguant deux temps dans le plan divin, ou encore, deux dons. Il répond à son interlocuteur : « Vous concluez expressément qu'il n'y a pas à distinguer « le don du créateur » du « don de l'Incarnation et de la Rédemption », qu'il y a continuité, pour ne pas dire unité entre l'ordre dit naturel et l'ordre dit surnaturel, ordres que l'abstraction seule discerne artificiellement. — Or, pour ma part, je crois qu'en fait il y a un abîme à franchir, et pour ne pas le voir il faut ne pas *réaliser in concreto* ce qu'est Dieu. Je crois que l'amour divin a trouvé le moyen de *communiquer l'incommunicable*, non pour opprimer et abrutir l'homme, mais au contraire pour se l'unir, dans l'intimité d'une union qui se moque de toutes les différences et de toutes les essences... Et pour nous faire à Lui, pour nous faire Lui, il y a une épreuve, une transformation d'amour à pâtir et à vouloir, afin que cet Incommunicable se communique sans cesser d'être Lui et sans que nous cessions d'être nous » (*Cor. Phil.*, 310). Il y a chez Laberthonnière une méconnaissance de l'utilité du langage théologique. Il refuse des distinctions affinées par les controverses historiques. La conséquence en est une tendance à naturaliser le surnaturel ou, ce qui revient au même, à surnaturaliser le naturel. Blondel essaie de lui expliquer que si tout est don de Dieu, celui-ci ne peut faire participer à sa vie que ceux à qui il a fait don de la liberté : « Tandis que vous semblez porté à voir *le don* de Dieu comme une donnée unique, tout d'un coup, sans phases intrinsèquement subordonnées et indispensables, je crois pour ma part qu'une

analyse attentive des conditions de la Charité déificatrice et de l'Humanité coopératrice fait ressortir plusieurs degrés dans le don divin (même dans l'hypothèse, qui est la mienne, où le règne de la Grâce a été premier dans l'intention créatrice). C'est pour pouvoir être des dieux, en Dieu et par Dieu, que nous devons être d'abord des hommes ; et nous restons des hommes en devenant des dieux : et c'est pour marquer ces phases de la vie personnelle que le langage discursif peut user des termes inadéquats de *surnaturel*, de nature » (*Cor. Phil.*, 312).

Laberthonnière ayant fait en 1925 une communication à la société française de philosophie, sur Jean de la Croix, Blondel lui fait remarquer à nouveau l'importance capitale des épreuves purificatrices dans la vie des mystiques. Ceux-ci nous révèlent qu'on ne peut accéder à la béatitude unifiante que par un chemin de mortification, une voie qui est celle de la négativité ; en elle, l'homme fait l'expérience de sa limite. On ne va à la gloire que par la croix ; c'est ainsi qu'on devient membre du Christ. Appliquant ces données à sa doctrine des deux dons, notre auteur montre que si nous transformons en aséité humaine le prêt initial de Dieu, nous avons à dépasser cette aséité dans un don total de nous-même. L'être de Dieu devient notre être et nous restons des êtres dans l'être : « ... en transformant en *aséité* humaine le prêt initial de Dieu, mais aussi en transformant cette aséité humaine en la seule et vraie aséité divine par un don de nous-même qui achève de faire du prêt initial le don final de Dieu. D'où deux étages, ou deux phases, dans le plan de la Création et de l'Elévation humaine » (*Cor. Phil.*, 352). Peu de lettres furent échangées entre les deux amis après celle dont nous venons d'extraire un passage. Ils cessèrent bientôt de s'écrire sans être parvenus à se mettre d'accord sur ce point capital de la métaphysique chrétienne.

Blondel devait reprendre la question dans deux ouvrages : L'Itinéraire philosophique, propos recueillis par F. Lefèvre en 1928, et Les exigences philosophiques du christianisme, publié en 1950. Ce volume présente une synthèse de sa pensée sur le rôle de l'abnégation dans le processus de la nouvelle naissance. La présentation peut en être faite en quatre temps : un rappel du rôle nécessaire de la mortification, des considérations sur la coopération de la liberté humaine, la présentation concrète du rôle de cette liberté, une réflexion sur la place de la mort dans l'existence humaine.

Blondel rappelle d'abord la nécessité absolue de l'abnégation pour la divinisation. Au passage, il fait allusion à Laberthonnière et à sa théorie du commerce de l'homme avec Dieu. Il s'y oppose à nouveau, en soulignant que, décidément, cela est bien insuffisant et lénifiant. Non, le Verbe de Dieu n'a pas abaissé sa générosité à un commerce **tout humain. Il ne s'est fait l'un d'entre nous que pour nous faire**

participer à la vie trinitaire, nous faisant ainsi dieux sous le mode du fini. Pour que cela soit possible, il faut que reculent nos limites naturelles : « A ce point de vue, les souffrances les plus incompréhensibles, d'abord, quand on veut les expliquer ou par une simple expiation pénitentielle ou par un mérite purement moral, s'éclairent d'une lumière nouvelle et triomphante : *oportuit pati et ita intrare in gloriam* ; nécessité, non pas par fatalité ou brimade, mais au contraire par besoin de procurer à l'homme cette transformation qui l'amène à être d'autant plus capable d'union qu'il a été plus refoulé, plus écartelé, plus agrandi par les purifications passives ... L'aspect sous lequel nous venons de considérer la loi de l'épreuve nous montre déjà que cette épreuve n'est pas seulement expiatrice ; car en toute hypothèse la parole *oportuit pati* se trouve justifiée en raison de ce double but : empêcher l'union de l'homme à Dieu d'apparaître comme un simple échange de bonne volonté qui laisserait chacun à sa propre nature, et empêcher une assimilation plus intime d'aboutir à une absorption. Dès lors on comprend déjà que toute l'économie du christianisme et toute l'élévation surnaturelle de l'homme seraient impossibles à expliquer ou à réaliser s'il n'y avait comme un péage à payer et une transformation à opérer » (*Ex. Ph.*, 126-127). La purification de l'homme apparaît nécessaire pour deux raisons : dépasser les limites humaines pour éviter de faire de l'union à Dieu une relation de partenaires égaux et, à l'inverse, éviter une absorption panthéistique de l'homme en Dieu. L'épreuve est alors la trace qui indique la différence (cfr J. DERRIDA).

Cette oblation de tout nous-même dans l'épreuve est le signe de notre engagement libre et actif dans l'œuvre de notre déification : « Nous ne saurions former de notre fond que des caricatures d'être, et toutes nos aspirations divines ne vont d'elles-mêmes, quand elles prétendent se satisfaire, qu'à l'idolâtrie. La seule chose qui puisse nous libérer, c'est le détachement absolu de notre égoïsme, c'est la substitution en nous de la volonté divine à notre sens propre, c'est le renoncement à nos ambitions proprement humaines afin de faire vraiment place à l'opération divine... Vraiment il faut dire, au pied de la lettre, que nous enfantons Dieu ; car, sans notre *fiat*, Dieu ne serait pas dans cet inviolable donjon de notre liberté qu'il dépend de nous de Lui ouvrir ou de Lui fermer à jamais » (*Ex. Ph.*, 138).

Comment présenter concrètement ce rôle de la liberté humaine, alors qu'en face de Dieu nous sommes démunis ? Blondel emploie d'abord la comparaison des deux dons : Dieu, en nous donnant la nature raisonnable, nous a fait un prêt que nous sommes libres de lui restituer ou pas. Il s'est comme retiré de l'être en nous créant. Il nous appartient de lui restituer sa place, en nous en remettant **à lui, par l'abnégation qui n'est autre que le refus d'une autonomie**

qui s'édifierait contre la source de l'être : « c'est ici qu'apparaît le sens suprême des deux dons : le premier, qui constitue la nature raisonnable avec sa tentation de se complaire et de se suffire en elle-même, n'a cependant rien encore qui constitue une vie vraiment autonome, puisque tout ce qu'elle possède n'est qu'une sorte de prêt, un moyen au service du Créateur ; mais alors le rôle de cette nature raisonnable, c'est de rendre possible et méritoire la restitution, la soumission des facultés dont elle dispose à Celui-là seul qui peut en être la fin totale comme Il en est le principe. Faisons un pas de plus. Nous ne saurions participer à Dieu qui est acte pur, qu'en devenant aussi un pur agir. Or comment cela est-il concevable ? Usons ici de métaphores toutes simples, mais qui réussiront mieux que de subtiles analyses à suggérer l'idée maîtresse. Dieu, pour créer des êtres libres, s'est comme retiré partiellement de son domaine souverain, il s'est comme exilé ou suicidé ; et alors il nous appartient de Lui rendre son empire, de Lui faire place en nous, et si nous Lui devons cette puissance il nous doit de recouvrer son propre être en nous » (*Ex. Ph.*, 128-129).

Blondel, dans ce texte, met fortement en valeur ce que nous pourrions appeler l'abnégation de Dieu : créant l'homme par amour, il le constitue comme une liberté qui, dans l'histoire, doit se développer et prendre conscience d'elle-même. Ce faisant, Dieu nous permet de l'exclure de notre horizon. C'est en accord avec la pensée des plus anciens pères (cfr Irénée : *Adversus haereses*, livre 3), que Blondel répond aux objections de ceux qui, se révoltant contre la possibilité d'une damnation, disent qu'il aurait été préférable que l'homme soit établi d'emblée dans la perfection : « On s'est demandé parfois pourquoi la charité divine n'a pas eu, d'emblée, sa pleine effusion : n'aurait-il pas été meilleur, le Dieu qui, au lieu de nous exposer à l'épreuve et au risque du dam, aurait d'un seul coup donné le ciel et associé à sa bienheureuse éternité d'autres lui-même ? d'où vient même qu'il faut des dons successifs et qu'il y a comme des retouches pour que s'opère, après la génération, la vocation et la purification, un travail de sanctification, alors qu'il eût paru si facile de munir les élus d'un don à la fois initial, total et final ? Parler ainsi, ce serait prouver qu'on ne comprend réellement rien aux exigences de la Bonté elle-même. Ce n'est pas seulement parce que l'homme, en ce qu'il a de noble et de généreux, ne voudrait pas d'un bonheur dont il ne se serait pas rendu digne ; car il s'agit d'une difficulté plus profonde que cette susceptibilité d'ailleurs légitime : la possibilité de devenir un être pour de bon, d'acquérir une conscience personnelle, de goûter une joie véritable, bien plus encore, de participer à l'Acte pur et de s'unir au vouloir divin, n'est concevable qu'à la condition de traverser, selon le mot de saint Paul, l'épreuve d'un

enfantement » (*Ex. Ph.*, 230). La pensée de Blondel s'enracine dans l'évangile. Il essaie d'expliquer les paroles du Christ : « Quiconque n'accueille pas le royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas » (*Mc 10*, 15). L'attitude d'enfance demandée par le Seigneur se concrétise dans la remise de tout nous-même dans les mains de Dieu : nous rendons à Dieu le premier don, celui de notre nature raisonnable, et nous recevons en échange Dieu lui-même qui se donne à nous, en nous faisant entrer dans l'amour pleinement partagé qui le constitue tripersonnel dans l'unité la plus totale. Cette remise de l'homme à l'amour absolu s'effectue de façon décisive au sein de l'alternative qui doit se résoudre par une option vitale. Ce renoncement à soi-même qui est constitutif de l'homme en tant qu'il n'est pas Dieu, fondement, ou Sens, doit se vivre chaque jour par une mort qui anticipe et prépare la mort comme passage définitif à Dieu. La révélation définitive du visage de l'amour ne peut se faire qu'au-delà du voile. Si la mort est le passage vers l'accomplissement de notre salut, elle doit être acceptée par l'homme qui résume dans cet acte l'engagement de toute son existence : « ... la mort est l'acte synthétique qui résout l'alternative et qu'il faut subir activement et dans le *quotidie morior* et dans le *semel mori* du bilan unique et total. Il est étrange qu'on n'ait pas, plus qu'on ne l'a fait, intégré la mort, l'*acte* de mourir en homme, dans la philosophie et la métaphysique : « mortification » suprême, qu'il faut rendre intelligible et volontaire, « vivification » aussi, dont il faut tirer le parti divin et pour l'expiation et pour la purification et pour la préparation déifique ... pour nous, mourir doit être un acte, une adhésion, un abandon consenti, une humiliation intégrale par la destruction de notre appartenance et dignité propres. La mort, comprise et acceptée en la plénitude de son sens providentiel, pénitentiel et transformateur, peut et doit donc devenir l'acte par excellence, celui qui, nous délivrant de l'égoïsme et du péché, nous conforme à la volonté divine, à l'ordre universel, à l'expansion totalement désindividualisante, mais personnifiante, singularisante et consommante *in unum* » (*Ex. Ph.*, 244-245). Telles sont les données fondamentales de la synthèse Blondélienne sur l'abnégation, étudiée dans la perspective de la divinisation du chrétien. On aura sans doute remarqué l'absence d'enracinement christologique de cette doctrine, dans les œuvres que nous avons étudiées. Les carnets intimes, cependant, contiennent quelques textes qui constituent l'ébauche d'une ligne de pensée plus christocentrique.

3. — L'ABNÉGATION COMME PARTICIPATION AU MYSTÈRE PASCAL

Maurice Blondel nous a laissé quelques-unes de ses méditations sur la passion du Christ. Nous en retiendrons deux, celles d'avril

1890 et 1892. L'auteur est très sensible à l'abaissement de Dieu manifesté dans le Christ. Cet amour, qui surpasse toute connaissance, manifeste toute sa gloire dans la croix : le Christ meurt pour nous. Il donne sa vie librement ; il en fait une oblation volontaire. Il semble bien que, pour Blondel, le don total que le Christ fait de lui-même, soit le modèle de l'option qui doit intervenir dans la vie de tout homme. Il faut comprendre cela pour entrer dans l'intelligence du christianisme : Dieu nous sauve quand, dans son humanité, il s'engage totalement pour nous, allant au-delà du scandale que constitue la mort pour chacun d'entre nous : « Pour entrer dans l'esprit de la passion, il faut voir qu'elle est toute produite du dedans par un libre mouvement du Christ, par une amoureuse création qui réalise au dehors le drame divin : Vous tombez, Seigneur, étant celui qui soutient l'univers ; oui, vous avez voulu porter le monde et le péché même, comme pour lui donner empire sur vous, réalité et subsistance en face de vous. ... Vous succombez sous le fardeau de la croix, vous êtes abandonné de votre père, vous mourez : et tous ces actes procèdent d'un théorème de la charité créatrice, pour manifester votre libre amour » (*C. Int.*, I, 352) ; ou encore : « En obéissant à votre père, c'est à la volonté des hommes que vous avez été soumis, par cette oblation volontaire qui vous a mis à la place de tous, comme péché » (*C. Int.*, I, 459) ; enfin : « Qui dira votre bonté, en ce jour où nous vous prenons le cœur que vous nous donnez au moment même où nous vous trahissons. C'est le double secret de votre passion, le chef-d'œuvre de votre charité, le remède nécessaire à notre salut. Nous vous tuons et vous acceptez la mort comme de vous. Vous vous donnez et nous vous volons. Victime volontaire en face du traître et des violents ; pécheur innocent pour rendre innocents les pécheurs condamnés sans espoir et sans pouvoir de délivrance. O bon rédempteur ! » (*C. Int.*, I, 510).

Cette gloire de Dieu, cette splendeur de l'amour qui se manifeste dans et par l'abaissement du Christ, se déploie dans sa résurrection en tant qu'elle est principe de renouvellement et de transfiguration de l'humanité. Le Christ n'est pas glorieux parce que nous pourrions le contempler tel qu'il siège à la droite du père ; il manifeste la gloire de Dieu, comme gloire de la transcendance véritable, celle qui apparaît dans l'homme vivant, pour en faire une épiphanie de l'amour absolu : la véritable transcendance est celle qui se fait connaître comme telle au sein de l'immanence. Mais cette présence de la gloire de Dieu en nous est liée à notre engagement libre ; elle dépend de la réponse que nous donnons à l'appel qu'il nous adresse : « A celui qui pour nous servir a pris la forme d'esclave et qui, mourant sur la Croix, nous demande notre cœur pour y vivre (*Fili praebe mihi cor tuum*), nous pouvons, en usant librement de sa

grâce, divinement répondre et le faire sortir de cette *exinanitio* dont parle saint Paul, comme en une double résurrection et assomption » (*It. Ph.*, 258). Mais si le Christ notre modèle, en tant que voie, vérité et vie, n'est entré dans la gloire qu'après avoir connu l'épreuve, n'allons pas croire qu'il puisse en être autrement pour nous. Il nous faut être déifiés, passer à travers le feu, connaître la mort radicale à nous-même, rendre effectif en nous le mystère de la pâque : « Mais Dieu reste Dieu, c'est-à-dire l'Unique, l'Incommunicable, le Souverain Maître qui ne s'abaisse que vers les humbles : aussi pour que ce triomphe de l'amour déificateur soit obtenu, ni Dieu ne peut infuser, ni l'homme ne peut accueillir une telle élévation sans que soient imposées et traversées des épreuves qui peuvent aller jusqu'aux sublimes et crucifiantes purifications de l'union transformante » (*It. Ph.*, 258), ou, plus directement relié au mystère pascal : « Souffrir et l'agréer, c'est accepter Dieu en soi. Où il y a moins de nous, il y a plus à lui. La souffrance, c'est Dieu en nous, le Christ incarné dans notre substance, la passion rédemptrice et vivificatrice » (*C. Int.*, II, 109).

Ce bref développement aura montré, nous l'espérons, l'enracinement christologique de l'abnégation dans la pensée de Blondel. Nous voudrions à présent, dans un dernier chapitre, montrer comment, selon notre auteur, la vie chrétienne, quand elle est authentique, engendre une connaissance nouvelle.

4. — L'ABNÉGATION, COMME CONDITION D'UNE CONNAISSANCE RÉELLE DE DIEU

Dans « l'Itinéraire philosophique », Blondel s'efforce de montrer à son interlocuteur qu'il faut absolument distinguer deux types de connaissance : la connaissance notionnelle et la connaissance réelle. La première atteint le général au moyen de concepts, mais ce faisant, elle n'épuise pas ce qui est à connaître ; elle est incapable de nous donner cette « science singulière de la réalité » qui nous la rend présente. Seule la connaissance réelle atteint ce qui dépasse l'ordre de la raison raisonnante ; elle est à l'œuvre en nous lorsque nous connaissons un ami par un savoir intuitif, basé sur une entente éprouvée. Elle est *Anima* face à *Animus* » ... Ne faut-il pas affirmer qu'au-delà de la pensée abstraite s'étend une *terra certa et incognita* à explorer, un domaine, étranger à la raison raisonnante d'*Animus*, mais qui n'est pas pour cela inconnaissable à l'esprit de finesse et d'amour d'*Anima* ? Ne faut-il pas ajouter qu'*Anima* se connaît autrement qu'*Animus* ne la connaît, qu'elle connaît même *Animus* autrement qu'il ne le fait lui-même, qu'elle est, elle aussi, **elle surtout peut-être, raisonnable, savante, capable de sagesse théo-**

rique et pratique, seule propre à la contemplation acquise et à la plus haute vie de l'esprit ? Et même avant d'être élevée à ces châteaux supérieurs dont parle sainte Thérèse, n'est-elle pas, elle-même et elle seule, ce réceptacle qui peut être préparé, cet habitacle qui peut être éclairé par et pour les lumières infuses et les grâces mystiques ? » (*It. Ph.*, 201-202). Comme l'indique la fin de cette citation, il est clair que, pour Blondel, la connaissance réelle ou par connaturalité trouve son expression la plus réussie dans la sagesse du saint qui connaît, par un long compagnonnage, les mœurs de Dieu. C'est ce qu'il a tenté d'expliquer dans « le problème de la mystique » : « ... L'homme de conscience et de probité qui a médité et pratiqué nuit et jour la douce loi du Seigneur, s'y est identifié au point de la porter toute en lui comme en un sens nouveau muni des plus délicates antennes » (*Pr. Myst.*, 33). Cette connaissance du mystique (qui ne peut être appelée « par connaturalité » que de façon tout à fait impropre, puisqu'elle est le fruit de la grâce transformant la nature) est le fruit de la nouvelle naissance opérée en lui par le don de l'Esprit, se concrétisant par la nécessité d'un dépouillement radical : « Docile à l'Eglise visible comme à l'Esprit Saint, et d'autant plus libre intérieurement que sa soumission est une conformité complète à ce qu'il veut d'une volonté totale, fût-ce contraire à ses volontés particulières, il souffre activement et agit passivement ; et cette mort continuelle n'est pas seulement pénitence, elle est charité, transformation, génération divine en lui » (*Pr. Myst.*, 62).

Ainsi, il n'y a pas de connaissance propre à la vie chrétienne, de gnose véritable, sans un renouvellement intérieur intégrant une abnégation qui peut prendre de multiples formes : « Or, sur ce point, je demeure irréductible, je suis même de plus en plus opposé à la « connaissance religieuse » qui ne paierait pas la péage du dépouillement et du renouvellement intérieur (*denuo nasci*) : pour ne pas rester exposé à l'idolâtrie des concepts de l'entendement, fût-ce de concepts qui se dressent contre nos connaissances notionnelles, j'estime que la condition *sine qua non* c'est l'ascèse de fait, l'abnégation effective du sens propre, la mortification des élans naturels même les plus généreux, la nuit obscure de l'intelligence autant que des sens... » (*Cor. Phil.*, 254) ; ou encore : « ... je crois nécessaire de maintenir une absolue différence entre la connaissance qui procède de la réflexion la plus savante ou de l'effort le plus généreux et la science des saints, seule réaliste, seule vraie, qui procède d'une substitution de l'esprit de Dieu à l'esprit de l'homme par des voies onéreuses » (*Cor. Phil.*, 256). Nous retrouvons donc très logiquement, appliqué à la vie chrétienne et à la connaissance qui en découle, ce que Blondel disait dans la cinquième partie de l'Action : l'option **pour Dieu, qui implique le refus de se prendre pour l'absolu, rend**

l'être présent dans la connaissance. La nouvelle naissance, qui nous fait vivre selon l'Esprit et connaître Dieu (car « quiconque aime... connaît Dieu » *1 Jn 4, 7*), est l'accomplissement de ce qui était annoncé et préfiguré par la réflexion philosophique. En Jésus-Christ, nous passons des figures à la réalité.

*
* *

Ayant achevé notre tour d'horizon de la pensée blondélienne au sujet de l'abnégation, nous pouvons résumer l'essentiel de nos acquisitions en disant que notre auteur a eu un sens très vif de la liberté humaine (bien avant que l'existentialisme de Sartre soit à la mode) et qu'il a voulu en dégager la signification par une observation attentive des figures dans lesquelles elle se déploie, espérant par là saisir le terme vers lequel elle se dirige. C'est en comprenant que ce terme ne peut être que l'absolu (que les chrétiens appellent : Dieu), que Blondel a mis en valeur, dans l'Action, la nécessité métaphysique de l'abnégation pour celui qui veut se réconcilier avec lui-même, parce qu'il a compris qu'il ne peut atteindre le terme vers lequel il tend, qu'en l'installant dans sa vie par l'option. C'est ainsi que Dieu, source de l'être, engendre une connaissance plénière et possessive de la réalité, dans celui qui l'accueille. La deuxième partie de notre étude nous a montré que cette structure métaphysique de l'abnégation était présente, de fait, au sein du christianisme. L'importance accordée, dans l'Action, au rôle de la liberté, a permis à Blondel de mettre en valeur la distinction de la nature et de la grâce, en même temps que leur unité profonde, manifestée par le fait que la deuxième partie de notre étude confirme les données de la première. L'abnégation permet en effet au chrétien de vivre en fils du Père et d'entrer dans une connaissance qui se déploie sous l'action de l'Esprit, mais elle rend possible également au non-chrétien l'accès à celui qu'il ne sait pas nommer. On retrouve en effet, dans la quatrième partie de l'Action, les bases philosophiques nécessaires pour une réflexion sur le salut des non-chrétiens.

Tout ce que nous venons de dire met en valeur la pensée blondélienne. Elle n'est pas, malgré tout, à l'abri de quelques critiques. Celles-ci visent moins la pensée profonde de l'auteur que son enracinement dans une période de l'histoire de l'Eglise. Blondel vivait en un temps où l'on insistait beaucoup sur le rôle de la souffrance dans la vie spirituelle. C'est pourquoi, certaines de ses insistances à ce sujet nous semblent aujourd'hui quelque peu déplacées, et difficiles à accepter sans réticence, car nous sommes plus sensibles aujourd'hui au risque d'anthropomorphisme en ce domaine. Nous

savons qu'il est facile et dangereux de représenter Dieu sous les traits de celui qui nous accuse et cherche vengeance : Freud nous a mis en garde là-contre. Par le rôle qu'elle attribue au détachement dans l'action humaine, la pensée blondélienne se rattache également au début de ce siècle. Est-il vrai, par exemple, qu'on puisse trouver plus d'ardeur pour agir dans le détachement que dans la passion ? Blondel n'est pas totalement convaincant et Teilhard apparaît plus proche de la réalité sur ce point.

Enfin, la deuxième partie de notre étude nous a permis de voir que le Christ ne jouait pas un rôle central dans la présentation que l'auteur fait de l'abnégation du chrétien. Il y a là une lacune, peut-être due à la situation de la théologie avant le développement des études en christologie.

Ces critiques ne doivent pas nous empêcher de reconnaître que Blondel a beaucoup de leçons à nous donner. En songeant, par exemple, aux reproches qu'adresse Urs von Balthasar à l'anthropocentrisme théologique de Karl Rahner, nous nous disions que Blondel gardait l'essentiel des intentions de Rahner sans tomber sous le coup des reproches de Urs von Balthasar : Blondel accorde une importance capitale au sujet humain dont il étudie le vouloir, sans restreindre la compréhension de Dieu à celle que l'homme peut en avoir immédiatement, puisque l'abnégation est précisément ce qui permet que Dieu soit reconnu comme tel, par le décentrement qu'elle oblige l'homme à opérer.

Nous retrouvons également, en lisant l'ouvrage de Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, des pensées chères à Blondel : « Il (l'événement de la croix) est pleinement « anthropocentrique », pleinement ordonné à l'homme, parce qu'il a été radicalement théocentrique, en livrant le *Moi* et, de ce fait, l'être de l'homme à Dieu. Or, dans la mesure où cet exode de l'amour est l'« ec-stase » de l'homme hors de lui-même, une extase où il se trouve tendu en avant infiniment au-delà de lui-même et comme écartelé, attiré bien au-delà de ses apparentes possibilités de développement, dans cette mesure-là l'adoration (le sacrifice) est en même temps croix, souffrance du déchirement, mort du grain de blé, qui ne peut porter du fruit qu'en passant par la mort [4] ». Ce texte confirme d'ailleurs, par sa similitude avec la pensée blondélienne, l'union en elle de l'anthropocentrisme et du théocentrisme, dont nous parlions plus haut.

Enfin, nous avons cru reconnaître dans l'ouvrage de Denis VASSE, *Le temps du désir*, des réflexions, inspirées par la psychanalyse, qui s'accordent avec ce que Blondel dit du renoncement. Pour Vasse,

4. Trad. française : *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*. Paris, Mame, 1969, p. 203-204.

la vérité du désir est dans le renoncement qui permet de passer de l'autre reconnu comme objet de mon besoin, à l'autre reconnu en son altérité, objet de ma demande, saisi comme sujet et me permettant de me reconnaître tel. Comparons cela avec ce que dit Blondel : « Il y a, en moi, quelque chose qui échappe aux autres et qui m'élève au-dessus de l'ordre entier des phénomènes ; il y a, dans les autres, s'ils sont comme je suis, quelque chose qui m'échappe et qui n'est que s'il m'est inaccessible. Je ne suis pas pour eux comme je suis pour moi, ils ne sont pas pour moi comme ils sont pour eux. L'égoïsme est déconcerté par la seule pensée de tant d'égoïsmes antagonistes ; et, malgré toute la clarté de notre science, nous demeurons enveloppés de solitude et d'obscurité » (*Act.*, 443). Cette actualité de Blondel, que nous avons tenté de mettre en valeur, se manifeste dans la profondeur de sa foi, dans la vérité de son attachement au Christ. C'est pourquoi nous terminerons par un texte magnifique qui clôt le tome 2 des carnets intimes : « Assez souvent, Jésus, Vous Vous êtes donné à moi dans la communion. Vous avez descendu le tombeau de mon pauvre être, Votre corps saint s'est épandu dans mon corps et Vous Vous y êtes dissous. A moi, maintenant, de m'offrir en communion, d'abandonner mes membres à toutes vos créatures et de me recueillir à jamais en Vous. Le temps des apparences est fini. Vous que j'ai reçu, Vous allez me recevoir ; Vous qui Vous êtes anéanti en moi, je vais me retrouver en vous. Vous m'avez promis de garder mon âme : « Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam ». C'est l'heure d'accomplir le pacte. Recevez-moi maintenant en communion. ' Anima mea consummata sit in corpore Domini nostri Jesu Christi : in osculo pacis in abscondito faciei tuae ! ' » (*C.Int.*, II, 388).

F - 76 - Barentin J. ROLLET
87, rue A. Badin