NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 9 1971

La pensée du P. Joseph Maréchal

SOEUR MARIE DE LA CROIX (ocd)

p. 963 - 967

https://www.nrt.be/en/articles/la-pensee-du-p-joseph-marechal-1325

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La pensée du P. Joseph Maréchal

Ces dernières années, le nom du P. Maréchal affleure de temps en temps dans les essais d'approche du problème de Dieu (dans les travaux du P. K. Rahner, du P. H. de Lubac, du P. H. Bouillard, du P. E. Dirven, du P. J. Javaux). La pensée de Maréchal était d'une fermeté et d'une cohérence remarquables, malgré la complexité de ses exposés, due aux conditions difficiles dans lesquelles il a publié. Les circonstances ne lui ont pas permis de donner lui-même un exposé d'ensemble de sa propre pensée. Il semble cependant que ce ne serait pas inutile de le tenter.

Sans songer à apporter aucune vue nouvelle, nous voudrions indiquer simplement les lignes essentielles, pour relancer la réflexion des chercheurs dans une direction qui reste peut-être féconde, si éloignée qu'elle semble, à première vue, de la problématique actuelle.

Dans quelle mesure l'interprétation que Maréchal donne de saint Thomas est-elle fidèle ? Il est certain qu'il a réétudié à fond et de première main les textes de saint Thomas. S'il s'est écarté de certaines interprétations courantes, ce pourrait donc être en connaissance de cause ; mais nous laissons délibérément cette question de côté : nous essayons de présenter la pensée de Maréchal telle qu'elle est, à son point de maturité.

Sachant que ce point de maturité a été atteint très tôt, voici comment nous avons procédé : plus que sur la relecture des *Cahiers* et des articles déjà publiés antérieurement, notre exposé s'appuie sur les inédits publiés dans le 1er volume des *Mélanges Maréchal* en 1950 et sur deux inédits que le P. Dirven a bien voulu nous communiquer [1]. Ceux qui connaissent les malentendus qui ont naguère paralysé leur publication comprendront cette préférence.

Notre exposé ne sera qu'un tissu de citations presque littérales. Si nous n'avons pas donné à mesure les références, c'est pour ne pas rendre trop difficile à lire un texte qui n'a pas de prétentions strictement scientifiques. Il n'a pour but que d'engager le lecteur à relire pour son propre compte les textes de Maréchal. A lui de juger alors si nos pages sont une suite de passages maladroitement tirés de leur contexte et juxtaposés vaille que vaille, ou un résumé assez fidèle des points essentiels liés selon leurs relations naturelles.

---

1. Nous avons trouvé aussi de précieuses indications sur la pensée du P. Maréchal dans le livre du P. J. JAVAUX, *Prouver Dieu ?*, Tournai, Desclée, 1967.

Avant d'entrer dans l'exposé proprement dit, nous voudrions prendre position sur trois problèmes importants : s'ils ne sont pas, au moins, correctement posés, la route est barrée à une juste compréhension de la pensée de Maréchal.

Voici ces trois problèmes sous forme de questions :

A. Pourquoi, en fait, seuls des croyants élaborent-ils une « preuve » de l'existence de Dieu ?

B. Toute vérité est-elle « située » au point d'être indissociable du sujet qui l'affirme et invérifiable pour autrui ?

C. Le devenir est-il un fait premier qui se suffit à lui-même ?

L'examen de ces trois problèmes constitue la partie préliminaire de notre travail.

PRÉAMBULES

A. « *Preuve* » *de Dieu ?*

Si Maréchal a scruté avec tant de soin le processus de connaissance humaine, n'est-ce pas surtout parce qu'il y a vu une approche valable du problème philosophique de Dieu ? D'autre part, reconnaissons franchement que Maréchal n'aurait probablement pas songé à élaborer sa doctrine et sans doute n'aurait pu y réussir s'il n'avait été mû par une certitude fondée en définitive sur la Révélation d'un Dieu personnel et créateur, reconnu dans la foi. A cette lumière, il a pu déchiffrer les caractères déconcertants de l'expérience humaine de connaissance, et y retrouver un langage significatif.

A-t-il été conscient de ce cheminement ? Ou bien, « dans la discussion sur le plan philosophique où se tenait l'opposant, a-t-il quelquefois perdu de vue l'horizon concret du problème ? » Le P. Bouillard songe-t-il au P. Maréchal en écrivant cela [2] ? Nous ne savons... En tout cas, nous pensons plutôt que « sans perdre de vue l'horizon concret du problème », Maréchal n'en a pas fait mention dans la discussion, par souci de distinguer les plans et les méthodes.

Quelle qu'ait été l'origine du projet de Maréchal, nous considérons comme valables sur le plan philosophique les résultats qu'il a atteints : valables, en ce sens que, si nous les récusons, nous ne trouvons ni une interprétation plus satisfaisante des données intégrales de l'expérience de connaissance humaine, ni une approche plus sûre du problème philosophique de Dieu.

2. H. Bouillard, *De la connaissance de Dieu*, Paris, 1967, p. 168.

Elargissons un peu la question :

Pourquoi, en fait, sont-ce toujours des croyants qui essaient de bâtir une preuve de l'existence de Dieu ? Pourquoi cette preuve n'a-t-elle pas de valeur aux yeux des incroyants à qui précisément elle est destinée ?

Je crois qu'il faut reconnaître ceci : le croyant, lorsqu'il élabore cette preuve, est déjà en possession d'une certitude vitale, qui ne lui vient pas de cette preuve ; mais c'est précisément cette certitude qui « meut » du dedans son entreprise, qui est d'ailleurs parfaitement loyale : il a l'expérience de la lumière qui transforme la vie et donc *aussi* la pensée de qui a reconnu Dieu. C'est normal qu'il ait le désir de communiquer cette lumière. Par ailleurs, il a le sentiment de l'incommunicabilité de son expérience de foi, ce qui le conduit à chercher un autre mode de communication, une voie qui soit intelligible à toute intelligence humaine. En effet, le croyant, dans sa foi, a trouvé *aussi* une réponse à une question de son intelligence, question peut-être informulée, soit parce que la réponse a devancé la formulation de la question, soit parce que la question n'était pas formulable clairement avant une certaine réponse. Question sur le « sens de tous les sens », qui se pose un jour ou l'autre à chacun de nous.

Ce « sens de tous les sens », que le croyant a reçu avec sa foi, voilà ce qu'il songe maintenant à expliciter. Entreprise vaine et inutile ? Nous ne le pensons pas ; elle n'est pas vaine pour le croyant lui-même : expliciter ce sens que prend l'univers humain lorsqu'on peut le considérer comme la création d'un Dieu personnel, est normal pour une intelligence croyante, surtout si cette intelligence était naturellement exigeante et lucide. Plus normal encore si le contact avec autrui souligne, par contraste ou par similitude, la valeur de sa propre découverte.

Mais là rebondit la question : pour *qui* cette explicitation est-elle valable ? Nous répondrions : pas pour l'incroyant au sens plénier du terme. Car si, toujours, « les jeux sont déjà faits », si chacun a une « foi » irréductible aux autres et incommunicable, alors l'explicitation n'est pour autrui que la description d'un paysage qu'il ne saurait voir lui-même... Mais cet incroyant-là existe-t-il ?

En tout cas, il y a un autre « incroyant », pour qui l'explicitation pourra être plus qu'une « description sans vision ». Cet « incroyant » est celui qui *s'interroge vraiment encore* sur le « sens des sens », qui accepte que le problème reste posé pour lui et qu'il n'ait pas trouvé la réponse. Celui-là, s'il rencontre le témoignage que, rappelons-le, seul le croyant est capable de donner, peut comprendre qu'*alors* tout s'éclaire.

Nous reprendrons plus loin la question de savoir si, toujours, « les **jeux sont déjà faits » ; achevons d'abord d'éclairer la situation du**

croyant par une comparaison : si je veux tracer un sentier qui ne serpente pas, n'oscille pas, puis-je le faire sans un point de repère en avant ? Difficilement. Pourtant, une fois le tracé fait, il évite les détours à tous ceux qui s'y engagent.

Reconnaître cette situation me paraît signe de lucidité plus grande que la position de certains thomistes qui affirment que leur travail philosophique est indépendant de leur foi. Leur manque de lucidité sur ce point les amène à se satisfaire de « preuves » qui n'en sont pas ; leur propre sécurité leur vient de leur foi, mais, ne le reconnaissant pas, ils se font illusion sur la solidité de leurs preuves. Ceux qui le reconnaissent seront peut-être plus exigeants et plus critiques, parce que plus humbles et plus libres à la fois devant la vérité.

Malgré ses outrances, la position d'Etienne Gilson a quelque chose de juste : comme historien du thomisme, il a fort bien vu que Thomas lui-même « philosophait à l'intérieur de sa foi ». Nous n'appellerions pas, comme Gilson, « philosophie chrétienne » ce qui est plutôt une forme de théologie spéculative. L'expression « philosophie chrétienne » est d'ailleurs devenue si ambiguë qu'il vaut mieux l'éviter, Gilson l'a reconnu lui-même.

Saint Thomas, tout en étant d'abord théologien, intéresse cependant le philosophe et il est lui-même philosophe, par son respect pour l'intelligence humaine et par le sens qu'il a de la complémentarité foi-intelligence dans la recherche humaine de la vérité.

Peut-être les vrais « thomistes » sont-ils ceux qui partagent cette attitude : ils ne regardent pas comme vaine une démarche rationnelle usant de ses propres moyens et de sa propre méthode de démonstration : non seulement la raison mais la foi elle-même prescrit cette *démarche rationnelle, ainsi qu'on le voit dans la doctrine très ferme* de Vatican I (DENZINGER, 1806). Mais ils restent conscients de ses limites, qui l'ouvrent à des problèmes qui la dépassent. Cette philosophie est-elle « autonome » ? Oui, d'une autonomie relative.

Qu'en est-il maintenant du philosophe qui n'est pas croyant, au sens où on l'entend d'une foi religieuse ? Sur quoi s'appuie sa démarche rationnelle ? A-t-il foi dans la raison humaine ?

Voilà ce qu'il faut examiner maintenant.

B. *Vérité « située »*.

Celui qui récuse toute foi religieuse, peut-il récuser aussi le rationalisme ? Oui, dira-t-on : c'est précisément la caractéristique des existentialistes contemporains d'affirmer que toute vérité est « située », conditionnée, que l'historicité est congénitale à la pensée humaine. Ils s'opposent à toute vérité « objective », universelle.

Ils s'opposent donc au rationalisme pour des raisons inverses de celles du croyant. Le philosophe croyant récuse la suffisance de la

raison humaine, mais non l'intelligibilité foncière du réel et l'unité au sommet entre Pensée et Réalité. L'existentialiste nie cette intelligibilité et cette unité, n'admet aucune référence de la pensée humaine à une vérité absolue, la réfère tout entière à la subjectivité, à son conditionnement intersubjectif, biologique, historique, social.

Attitude plus réaliste, plus humble aussi ? Peut-être, s'il y a vraiment possibilité pour l'esprit de se maintenir réellement dans une pensée en la considérant comme conditionnée. Est-il possible surtout de s'y maintenir assez pour entreprendre de la communiquer systématiquement, tout en continuant à la considérer comme purement subjective ? sans peu à peu lui donner un poids tout autre ? Le projet est-il seulement de dire : « il est vrai pour *moi* que... » ? L'intéressé accepte-t-il que sa position soit en égalité avec la position contraire, sans aucune possibilité « objective » de départager les avis ?

« Qu'il y ait ou non une pensée absolue », dit Merleau-Ponty, « je ne dispose pour juger que d'opinions miennes qui restent capables d'erreur, si sévèrement que je les discute. » Mais par ailleurs, se plaçant par hypothèse dans la situation du rationaliste ou du croyant, voici ce qu'il en dit : « Si, en effet, je crois pouvoir, dans l'évidence, rejoindre le principe absolu de toute pensée et de toute évaluation, j'ai le droit de soustraire mes jugements au contrôle d'autrui »[3]. Ce droit, lui-même ne se le reconnaît donc pas. Mais quel est ce contrôle d'autrui qu'il accepte ? Comment autrui peut-il « contrôler » cette « opinion mienne » qui ne prétend à aucune objectivité ?

Scrutons d'ailleurs cette assertion : « il n'est pas sûr qu'il y ait une vérité absolue... » Celui qui parle ainsi n'affirme-t-il pas absolument ce qu'il est en train de mettre en doute ? Que dit-il, sinon ceci : « il *est vrai* qu'il n'est pas sûr qu'il y ait une vérité... » Sinon, *quel sens* a sa proposition ? Toute proposition ne prétend-elle pas exprimer un jugement vrai ? N'enveloppe-t-elle pas une affirmation, même si elle s'exprime sous forme de doute ou de négation ? Et cette affirmation n'est-elle pas l'équivalent d'une évaluation ? Evaluation par rapport à quoi ? A *autre chose* qu'au *contenu* de l'affirmation. Evidemment, cet « autre chose » n'est pas une « chose » dont la pensée serait le décalque, mais, si l'on y regarde bien, le terme de référence, qui s'exprime dans la copule « est », implique une évaluation absolue.

Affirmer que tout est absurde, nier le sens, n'est-ce pas encore dire : « il est *vrai* qu'il n'y a pas de sens » ? Cela *a* donc *un sens*, de dire qu'il n'y a pas de sens ? Ce qu'on appelle une philosophie de l'absurde ne se détruit-elle pas elle-même ? Le philosophe de l'absurde ne casse-t-il pas entre ses doigts le stylo avec lequel il écrit ? A quoi bon énoncer ce qui est incohérent dans son énoncé même ?...

3. M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, 1961, p. 166.

Mais alors, faut-il vraiment appeler « rationalisme » le refus de cette incohérence ? Ne serait-il pas plus juste de réserver l'étiquette de « rationalisme » à un essentialisme désuet, à l'analyse stérile de concepts préfabriqués ? La méthode d'analyse transcendantale des conditions de possibilité d'une expérience irrécusable ne serait-elle pas au contraire d'une grande fécondité ?

Avant d'examiner cela, une conclusion provisoire nous semble s'imposer : impossible à une pensée humaine en exercice de se maintenir dans l'interrogation sur le sens, puisque l'interrogation même est déjà une réponse. Disons plus simplement qu'une certaine « foi » dans une « vérité » est inhérente à la pensée en exercice, nécessaire à son exercice même. C'est là un « existential » humain, moins apparent chez le sceptique que chez le croyant, mais jamais absent ; c'est dire que croyant et incroyant peuvent y trouver un terrain de recherche commune ; c'est dire aussi que la philosophie y est déjà en germe.

C. « *Sens* » *du devenir ?*

La pensée humaine est pensée « de quelque chose » ; elle est « intentionnelle » ; elle est « objectivante ». Selon Maréchal, c'est la finalité de l'intelligence qui rend raison de cette caractéristique. Avant d'exposer cette conception, il est donc nécessaire de se demander : que vaut cette finalité mise en œuvre ? Le principe de finalité est-il, comme le principe de non-contradiction, la condition de possibilité de toute pensée en exercice ? Oui, et c'est ce que nous voudrions montrer brièvement.

Remarquons que nous caractérisons spontanément le travail de la pensée métaphysique par la recherche du « sens ». Cela n'implique-t-il pas que notre pensée s'exerce toujours sur un « devenir », mais, précisément, un devenir qualitatif, qui est autre chose que l'image spatialisée d'une pure juxtaposition de moments ?

Maintenant, ce devenir qualitatif est-il, comme Bergson le pense, la réalité première ? Alors, il serait vain et inutile de lui chercher un « sens » : ce sens serait imprévisible : il se crée et se dessine avec le mouvement lui-même. L'évolution serait créatrice. Création de soi par soi ? Y discerner acte et potentialité serait du morcelage ?

Nous pensons que chez Bergson il y a une certaine confusion entre le pressentiment de ce que serait une action créatrice, et le devenir dont nous avons l'expérience directe, l'expérience de notre liberté. Un « devenir » qui serait acte sans passivité, créateur de son sens, serait réalité première, oui : il l'est. Mais là où il y a exigence de perfection ultérieure, un « en-deçà » et un « au-delà », une véritable croissance, là, il y a finalité interne, et il y a un sens du mouvement ;

ainsi, on retombe au niveau de la juxtaposition spatiale que Bergson voulait dépasser.

Nous admettons donc, avec Maréchal, que le principe de finalité est inhérent à la recherche du « sens », qui caractérise la pensée. Nous n'en disons pas plus ici, car c'est précisément dans l'étude de la pensée en exercice que la finalité se découvrira le mieux. Nous n'avons jusqu'ici qu'indiqué les bases d'accord nécessaires sans lesquelles la doctrine de Maréchal est irrecevable.

Résumons donc, pour éviter tout malentendu, les conclusions de cette partie préliminaire :

— d'abord, il ne faut pas perdre de vue que cette conception de la connaissance est, en fait, celle d'un croyant ;

— ensuite, nous considérons comme justifiées les deux propositions suivantes :

1) L'exercice de la pensée humaine est impossible sans mettre en œuvre le principe de non-contradiction.

2) Une activité mêlée de passivité ne peut, sans contradiction, être considérée comme autonomie pure.

Nous pouvons maintenant esquisser les lignes essentielles de l'interprétation que Maréchal a donnée de la connaissance humaine.

La doctrine du Père Maréchal

Connaissance et création.

« Une intuition créatrice de son objet est l'idéal d'une connaissance objective. » Voilà, semble-t-il, la clé de la doctrine de Maréchal : sa façon de se représenter la connaissance « objective » idéale.

Est-elle d'origine théologique ? C'est possible. Est-elle arbitraire en philosophie ? Non, si elle est prise seulement comme « fil conducteur » ; elle a d'ailleurs des analogies avec l'expérience humaine : la « création » de l'artiste, l'« invention » de l'outil, la « conception » d'un projet...

Remarquons que ce « fil conducteur » nous introduit immédiatement dans le domaine de l'existentiel : « l'objet » est posé dans le réel, l'intuition créatrice de son objet est action, l'objet, terme achevé d'une action, est non seulement pleinement déterminé, mais existant.

Avant de poursuivre sur ce chemin, demandons-nous si cet idéal de la connaissance « objective » est idéal de la Pensée tout court ? Non : la pensée n'est pas *d'abord* pensée d'objet : elle est d'abord

être-pour-soi, parfaite transparence à lui-même de l'être-pour-soi, parfaite immanence. Idéalisme et réalisme coïncident à ce sommet, où il n'y a plus lieu de parler de connaissance « objective ». Toute connaissance, d'ailleurs, s'exercera selon une *certaine* identité du « sujet » et de l'« objet ». Immanence, immatérialité, pouvoir de réflexion active sur sa propre réalité vont de pair, et s'opposent à extériorité, spatialité, dispersion.

Le dynamisme humain qui procède de la pensée créatrice est travaillé aussi par une exigence d'intelligence et de conscience. Cependant, ici, conscience de soi et connaissance d'objet sont inséparables. Mais il faut bien comprendre cette référence à « l'autre », à « l'en-soi », que nous trouvons dans la perception humaine la plus simple : la note « existentielle » de l'objet de l'intuition sensible ne dérive *pas principalement* de la sensation. La sensation est, certes, condition d'exercice *sine qua non* de l'activité connaissante, mais la note « existentielle » de l'objet dérive *principalement* de cette activité connaissante elle-même, si paradoxal que cela semble. La connaissance humaine est elle-même essentiellement activité *existentielle* de référence à l'être existant, rattachement d'abord implicite et vécu : ce qui est vécu ainsi, c'est l'analogie totale de l'être ; elle est vécue parce que cette activité se trouve sous l'emprise de l'Existant premier.

La découverte de ce fondement de la connaissance humaine se fait par étapes : la réflexion critique découvre le caractère « existentiel » de l'affirmation (ceci « est ») avant de savoir *réflexivement* que ce caractère existentiel est *dû* au fait que l'opération affirmative se rattache, dans le dynamisme intellectuel, à l'attraction qu'exerce l'Existant premier.

C'est ainsi donc que l'esprit tire de son propre fond, et non du donné sensible, cette référence à l'Etre absolu. Participation créée à la Pensée créatrice, en référant tout « donné » à l'unité suprême de l'être, l'esprit humain fait jouer la même règle créatrice qui produit et soutient l'objet dans l'existence.

Une conscience réfléchie ne sera qu'explicitation, dans le jugement, de ce mouvement de référence à l'Etre. La réflexion sur cette activité fait saisir le « je » comme unité de l'aperception, unité opérant en fonction de l'Etre absolu, sans d'ailleurs qu'il y ait intuition proprement dite du « je », puisque cette fonction transcendantale n'est pas saisie en dehors d'un donné reçu par les sens.

On voit mieux maintenant que le « concept » n'est pas une sorte de « double » de l'objet, une vague entité planant entre sujet et objet : concevoir est une fonction dynamique, une reconstruction, oui, mais à partir de la modification organique du sensorium, ou de l'empreinte recueillie par les sens. Il reste donc, dans ce qu'on appelle la perception sensible, quelque chose de l'intuition créatrice de son objet :

bien qu'elle comporte un aspect passif indéniable, la « sensation », elle inclut aussi un aspect constructif : ce sont les lois de structuration du donné : loi de reconstruction du donné dans l'imagination, selon le schème spatio-temporel ; lois catégoriales aussi, modes d'affirmation de l'objet de pensée comme « possible », « réitérable », etc.

Cet aspect constructif décèle une activité connaissante en exercice. Insistons-y : cette activité appartient à l'ordre existentiel, rattachée qu'elle est à l'Existant premier. C'est pour cela que notre connaissance humaine d'objets nous livre une détermination qui est nous-mêmes *et* qui se sépare de nous de par ce rattachement à l'Existant premier.

Il nous faut maintenant examiner de plus près cette opposition sujet-objet telle qu'elle se présente dans la connaissance humaine non créatrice de son objet.

L'opposition sujet-objet.

Maréchal considère l'objet d'abord sous un aspect précisif : comme « objet de pensée », c'est-à-dire un groupement assez un pour s'opposer au sujet dans la conscience. Comme nous l'avons dit plus haut, dans ce groupement on peut discerner une structuration de la sensation, c'est-à-dire de la modification organique éprouvée : la diversité qualitative est située dans l'espace-temps, structurée aussi par les catégories.

Remarquons-le : la catégorie « possible » ou « réitérable » implique autre chose qu'une réception purement passive, et déjà une conscience implicite du connaissant par lui-même, puisqu'elle oppose le sujet dans son état « hic et nunc » à la fonction pouvant s'exercer ultérieurement. La structuration du groupement est d'ailleurs, nous l'avons vu, l'œuvre du sujet comme unité aperceptive.

Tout objet de pensée est affecté d'une relation à l'unité de la pensée, à l'« ens » ; il est objet de jugement, d'un jugement qui exprime cette relation : « ceci *est* tel ». Tout objet déterminé de pensée sera contraction, détermination par restriction à l'intérieur de l'unité de la pensée.

Mais pourquoi cette détermination se présente-t-elle comme *opposée* au sujet et rapportée à un « objet » ? Puisque la conscience comme telle, l'être-pour-soi, est immanence stricte ? Y aurait-il donc autre chose dans la fonction aperceptive et dans le jugement : « ceci *est* tel », que le groupement du sujet et du prédicat dans une commune relation à l'unité de la pensée ? Y aurait-il autre chose dans cette capacité active et illimitée de penser l'être ? Oui : cette capacité active traduit la référence, active aussi et constitutive, du sujet à la Réalité-clé.

Essayons de montrer ceci : dans le jugement : « ceci *est* tel », la copule « est » affirme, pose dans le réel. Si l'on scrute bien ce que signifie cette affirmation, on y trouve une relation au domaine de l'action, des « valeurs » : « l'objet » est le terme possible d'une action éventuelle. Terme d'une action créatrice ? Et alors, l'opposition serait-elle de cause à effet ? Evidemment non : le processus de structuration de la sensation décrit plus haut est très différent d'une intuition créatrice de son objet. Terme d'une action éventuelle, donc, mais qui n'est pas action créatrice. Nous voici donc dans le domaine de l'action orientée par une fin, de l'intelligence considérée comme « res quaedam », comme tendance active, d'un mouvement dont la direction anticipe le terme final.

Est-il possible de déceler ce terme ? Négativement d'abord, oui : aucune connaissance déterminée n'épuise la capacité d'affirmation du vrai, bien que chaque acte de connaissance soit intégré dans ce mouvement. En effet, chaque contenu de perception est *affirmé*, c'est-à-dire référé à un Réel tout court qui n'est pas saisi, mais visé. Chaque contenu joue donc le rôle d'étape provisoire, aussitôt dépassée, déjà dépassée même. Voilà pourquoi il est à la fois immanent comme détermination consciente *et* « rejeté » c'est-à-dire « objet » : remarquer le sens du préfixe « ob ».

Cet « objet » est-il la chose extérieure ? Oui et non : oui, en ce sens que la référence « ad rem », fondée sur bien autre chose que la sensation, a cependant besoin de cette modification organique pour s'exercer. Or, toute corporéité inclut spatialité, extériorité. C'est donc légitimement que la référence « ad rem » englobe aussi cette extériorité.

Mais, disions-nous, il y a bien autre chose dans « l'objet » : la référence « ad rem », constitutive de toute affirmation, traduit une finalité interne du mouvement de l'intelligence, ou de l'intelligence agissante. Quelle est la finalité de ce mouvement ? Est-ce le progrès lui-même, progrès indéfini de la connaissance en référence à une réalité jamais atteinte directement ? Il se pourrait... Mais affirmer cela, remarquons-le, implique déjà l'existence de cette réalité-clé. C'est ce que nous devons dégager maintenant.

Résumons d'abord brièvement ce qui nous paraît acquis. Tout bien pesé, nous ne découvrons pas d'autre explication satisfaisante pour une connaissance « objective », pour une opposition sujet-objet conciliable avec l'immanence nécessaire de la pensée consciente, que celle que nous venons de décrire : une intelligence non créatrice ne peut « extraposer » que comme « fin ». Nous verrons plus loin pourquoi les autres interprétations de « l'objectivité » — que ce soit par une intuition intellectuelle de l'être, plus ou moins parallèle à l'intuition sensible, plus ou moins démarcation de l'image, ou encore par une

connaissance de « l'autre comme autre » — nous semblent beaucoup moins satisfaisantes.

L'intelligence, tendance active, orientée par une fin réelle.

La tendance implique la réalité de son terme ? Mais non, dira-t-on, le monde humain est plein de désirs vains tendus vers des buts imaginaires ! La pensée de Maréchal est-elle à assimiler à celle qui arguë un peu rapidement de l'aspiration au bonheur pour affirmer l'existence de ce qui comblerait cette aspiration ? Non : Maréchal rappelle ici une distinction capitale à faire entre le vouloir ou le désir au sens courant, psychologique, et le vouloir pris à sa racine, l'*actus primus* du vouloir, le dynamisme spirituel comme existential humain.

Refuser d'admettre une orientation à ce vouloir radical, revient à le nier : on ne peut plus parler alors d'un mouvement réel. Le nerf de l'argumentation est simplement ceci : un mouvement réel suppose un terme réel aussi.

Certes, il y a très souvent représentation erronée et fictive du terme réel du désir, mais, là où il y a mouvement réel, croissance réelle, il y a toujours quelque part le terme, réel aussi, qui oriente cette croissance. C'est là cette finalité que nous avons admise comme fil conducteur.

Nous l'avons vu, le jugement qui « pose » l'objet, le sépare du sujet en l'érigeant en valeur pour lui ; ne peut être érigé en valeur que ce qui est conforme à l'orientation de la tendance. D'autre part, si le terme final commande chaque étape du mouvement, l'orientation du mouvement révèle ce terme par anticipation.

Quel est ce terme auquel le sujet se réfère et réfère son objet de pensée ? Une réalité jamais connue directement, jamais atteinte directement par l'intelligence humaine. Cette réalité est « agie » en étant affirmée : faire un pas vers quelque chose, c'est affirmer la réalité de ce quelque chose. Mais on n'affirme ainsi rien de plus que l'existence de la fin dernière. Toute représentation de cette fin est inadéquate, et, par là même, non nécessitante. Ces représentations peuvent être indéfiniment diverses, et même opposées, nous le savons, et le vouloir élicite peut se fixer sur chacune d'une manière exclusive, avec la force d'attirance qu'elles empruntent sans le savoir à la fin authentique. Il ne s'agit donc nullement d'identifier la fin réelle, sans laquelle le mouvement serait impossible, avec la représentation plus ou moins imaginaire de cette fin.

Trouvera-t-on paradoxal d'expliquer la connaissance par la tendance ? Mais ce qu'il faut expliquer ici, ce n'est pas la connaissance *comme telle,* mais la possibilité d'*une* connaissance *objective non créatrice* **de son objet, c'est-à-dire la connaissance humaine, impliquant**

une sensibilité réceptive, oui, mais impliquant d'abord un sujet pensant qui est activité réelle.

Le mouvement constitutif de l'objet de la pensée est le nœud de la connaissance humaine. Au cœur de cette activité de pensée, nous trouvons une affirmation absolue : une référence active au Réel absolu est constitutive de tout objet de pensée, est condition de possibilité du fait de penser des objets.

Là est le point de départ de toute métaphysique. Précisément de cette métaphysique de la connaissance qui est le germe d'une anthropologie métaphysique. Cette anthropologie aura pour caractéristique une étroite solidarité entre la corporéité et le dynamisme spirituel et une étroite interaction entre intelligence et vouloir.

C'est ce que nous voulons montrer maintenant.

Intelligence et vouloir.

On a trop séparé l'étude de l'intelligence de celle du vouloir. Une exploration plus poussée des liens entre intelligence et vouloir, allant jusqu'à leur racine commune, peut seule éclairer l'anthropologie métaphysique.

Il est vrai, on a souvent étudié, au niveau psychologique, l'interaction entre « affects », désirs, vouloirs, conceptions. Mais ici, il s'agit d'autre chose : non du vouloir conscient, élicite, des vouloirs particuliers, mais du vouloir radical, à la racine de tout vouloir élicite ; il s'agit d'explorer l'implication ontologique mutuelle des deux aspects inséparables de l'activité spirituelle : l'aspect « exercice » et l'aspect « spécification ». Or l'*exercice* de l'*intelligence* suppose le « vouloir naturel » et la *spécification* du *vouloir* inclut toujours une référence à « l'ens ». Dans toute activité spirituelle du sujet humain, il y a un aspect « conscience », « immanence », et un aspect tendantiel, une orientation à « l'autre ».

Mais alors, conscience et tendance se confondent ? Non, mais elles ne s'isolent pas l'une de l'autre ; au contraire, elles s'incluent mutuellement. Déjà saint Thomas avait noté cette inclusion naturelle : « verum est quoddam bonum ». Il y a un devenir propre à l'intelligence agissante, une finalité interne de l'intelligence. Là est la ligne de soudure entre spéculation et action. Cette finalité, nous l'avons vu, est à la racine du fait de penser des objets, et elle se traduit par l'affirmation incluse dans toute aperception.

Pour plus de clarté, faisons une distinction :

Quelle est la différence entre l'objet d'un acte de pensée et l'objet d'un vouloir élicite ? — Tout objet de pensée est terme *éventuel* d'action, de par sa référence à l'être, au réel. Tout objet de vouloir

élicite est terme *actuel* d'action, dans la mesure où je le réfère à mon « bien ». Ce bien n'est qu'une étiquette vague ? Oui, elle ne prétend rien dire de plus que le mouvement lui-même et l'existence d'une « fin dernière » ; toute représentation de cette fin, nous l'avons vu, est inadéquate. C'est pourquoi aussi tout vouloir élicite de la fin dernière, quelle que soit la représentation qu'on s'en fait, est toujours libre.

Que peut-on entendre par « l'action » humaine ? Au sens large, l'action humaine englobe toute opération de l'intelligence, tout jugement, puisque tout jugement suppose une tendance en exercice. Au sens restreint, il s'agira de l'activité dépendant d'un vouloir élicite, activité qui peut être surtout immanente, par exemple un consentement intérieur ; mais, le plus souvent, dans la mesure où la volition est efficace, elle s'exprime dans une action « transitive », elle s'incarne dans la corporéité.

Les aspects de cette activité élicite sont multiples, depuis l'adaptation permanente et réciproque de l'homme à son milieu physique, biologique, social, caractéristique du vivant à tous les niveaux, jusqu'à l'activité morale réfléchie, qui suppose l'orientation consciente et consentie vers une fin ultime.

Bien entendu, le rythme réel de la vie psychologique n'obéit pas à un schéma rectiligne : connaître → agir. Un schéma circulaire serait déjà plus proche de la réalité psychologique : un agir plus ou moins dirigé progressivement rectifié, une interférence constante entre tendance et re-connaissance : l'action découvre à mesure sa direction..., le chemin parcouru s'éclaire, un peu comme un paysage qu'on regarde de l'arrière d'une voiture en marche. La réflexion reconnaît, inventorie, organise, relance vers une découverte nouvelle...

Il faudrait aussi souligner le rôle de la corporéité non seulement dans l'expression, mais dans la genèse même du conscient et du volontaire, comme les modernes l'ont fait. Toutefois, ce que nous mettons à la base de l'anthropologie, c'est, avant tout, un dynamisme spirituel qui cherche à reconnaître sa source.

La référence à l'Etre Transcendant.

Maréchal a-t-il assimilé trop vite à l'Etre Transcendant le terme visé indéfiniment par le dynamisme intellectuel ? Selon Maréchal, en effet, c'est bien le Transcendant qui est le terme supérieur de la référence constitutive de tout objet de pensée, mais ce Transcendant n'est pas lui-même « objet » ; il n'est jamais saisi directement : c'est la réflexion sur l'expérience du dynamisme qui décèle sa présence.

Nous avons l'expérience de la limitation de tout objet : l'objet déterminé contient toujours la note de limitation par sa détermination

même. Tant que je perçois la limite, ma tendance ira au-delà, jusqu'à l'exclusion de toute limite.

Comment cet illimité est-il connu ? C'est le propre des lois d'opération de pouvoir être dégagées par l'intelligence, alors qu'elles n'ont pas encore atteint leur terme : je puis découvrir, par la négative, que mon action va au-delà de toute forme limitée d'être. L'affirmation de l'Etre Transcendant est « posée », « exercée », « implicite » dans chaque aperception. Dans chaque saisie partielle de la réalité, notre esprit engage son « objet formel » tout entier, qui n'a d'autre limite que la négation pure ; ce qui revient à affirmer implicitement, dans chaque aperception objective, l'existence nécessaire d'un Etre Transcendant.

Dégager cet « implicite » par l'analyse transcendantale n'est pas une pure dissociation de concepts, un raisonnement analytique au sens courant. L'analyse transcendantale explore le donné sensible, devenu « connaissance » *dans* l'acte aperceptif. Elle conduit non à la réalité de Dieu dévoilée dans son évidence propre, non à une expérience directe de Dieu, mais à l'évidente nécessité d'affirmer cette réalité : la démonstration d'un objet métaphysique est toujours indirecte — et par là même insatisfaisante — : mise en demeure d'affirmer cet objet, sauf à nous contredire. Certitude, donc, mais d'une réalité qui n'est pas « vue »...

S'agit-il de l'adhésion nécessaire à un « concept » d'Etre Transcendant ? Non : nous avons vu que l'intelligence agissante est véritablement une réalité ontologique ; nous sommes au plan de l'action, au plan de l'existentiel, mais de l'action finalisée, d'un existentiel contingent, qui s'exerce en dépendance de l'action de l'Etre Transcendant. *Mais cette dépendance même n'est jamais directement saisie* : nous affirmons l'action de Dieu en nous, comme condition de possibilité de notre action.

Mais alors, quand nous parlons de « Dieu », d'« Etre Transcendant », quel sens cela a-t-il ? Quand nous l'affirmons, qu'affirmons-nous ? Pour répondre à cette question, nous devons dire quelques mots de l'analogie de l'être.

L'analogie de l'être.

Dans tout jugement, par exemple « ceci est blanc », que signifie « est » ? Cet « est » ne réunit pas dans un tiroir sujet et prédicat : « est » les relie entre eux par une référence commune à la capacité active de l'intelligence, au degré suprême de l'affirmable ; « est » exprime une identité de relation, un rapport commun de participation à un affirmable sans restriction.

Rappelons que cette fonction de référence n'est pas seulement une **fonction régulatrice : ordonnant, classant des objets de pensée déjà**

tels, mais une fonction constitutive de tout objet de pensée, c'est-à-dire de tout jugement. Cette fonction de référence est, en termes scolastiques, la « ratio entis transcendentalis ».

Est-ce un « concept transcendantal » d'être ? Non : un concept n'atteindrait que l'être univoque, commun dénominateur des étants, pauvre résidu privé de toute détermination. Une intuition de l'être ? Encore moins. C'est en considérant une série d'*actes* que je prends conscience d'un invariant, et non en construisant une « ratio entis » par abstraction. Quel est cet invariant ? Une relation, une référence commune à un Etre qui n'est jamais saisi directement.

La possibilité, le sens et le contenu de l'analogie de l'être repose précisément sur cette identité de relation. Quelle relation ? Une relation de finalité de tous les affirmables à l'affirmation tout court, cause exemplaire et transcendante de tous ces étants. Cette relation est vécue dans le mouvement ontologique de l'intelligence.

L'analogie ne repose donc pas sur une similitude directe entre le Transcendant et les étants. Le terme supérieur de la relation d'analogie n'est pas un concept, mais un couple irréductible non conceptualisable, un rapport non conceptualisable entre l'Etre et les étants, une connotation active, inhérente à tout jugement.

Nous écartons donc tout concept d'être, même celui qu'on essaierait de réserver au Transcendant, en parlant de Dieu comme « *esse* pur ».

Interprétée ainsi, et ainsi seulement, l'analogie de l'être nous permet de donner à l'Etre Transcendant non pas un contenu — qui serait toujours irrecevable — mais une signification.

Peut-on passer, de l'analogie de l'être vécue dans la fonction transcendantale d'affirmation, à l'affirmation de l'Existence de l'Etre Transcendant ? Oui : la fonction transcendantale n'est possible que si l'Etre Transcendant est lui-même « analogatum princeps » ; il ne peut l'être que comme existant. En effet, l'esprit créé, support de cette fonction transcendantale, mais infiniment débordé par elle, n'en saurait être à lui seul le principe ; cette fonction porte incontestablement la marque du divin : c'est la motion du Créateur dans l'esprit fini. Rappelons que, selon la formule scolastique, « motio est in moto », ce qui exclut tout panthéisme.

Le dynamisme spirituel humain est donc participation créée à la Pensée créatrice.

« Dieu des philosophes » ou « Dieu des croyants » ?

Nous venons de parler d'une motion du Dieu créateur... Sommes-nous en philosophie ou en théologie ? La réflexion sur l'analogie de l'être a-t-elle germé sur le terrain de la philosophie ou sur celui de la théologie ? **L'analogie de l'être se fonde-t-elle sur cette affirmation**

transcendantale que la réflexion anthropologique peut déceler ? N'est-elle pas plutôt un essai de thématiser une certitude de foi ? L'un et l'autre peut-être. Ces deux facteurs ne s'excluent pas, et il serait difficile de trancher cette question...

Dans la partie préliminaire, nous avons essayé de décrire la situation du philosophe croyant : il pense avec tout ce qu'il est, et il *est* croyant. Quand il reconnaît une action divine au cœur de l'esprit fini, il est sans doute éclairé aussi par sa foi.

Mais sa conclusion dépasse-t-elle ce qu'implique le dynamisme humain comme tel ? Ce dynamisme n'est-il pas inintelligible sans cette clé ? Alors, la conclusion reste valable sur le plan philosophique.

On pourrait insister : ce dynamisme humain, que le philosophe expérimente, et dont il scrute la signification, est-il « naturel » ? Le P. K. Rahner parle d'un « existential surnaturel ». Le P. H. de Lubac a bien montré que c'est par une considération « précisive » que nous discernons ce qui relèverait de la « nature pure ». Pour celui qui croit à un vouloir salvifique universel, l'existential humain peut-il être une « nature pure » ?

Maréchal a perçu toute la complexité de ces données : il a très exactement noté que l'expérience sur laquelle nous nous appuyons est vécue dans notre condition « historique » qui n'est pas « naturelle ». Il estime cependant que l'affirmation transcendantale est si étroitement liée à la connaissance humaine qu'elle relève de la nature de l'esprit humain. Le désir implicite d'atteindre le Transcendant, qui meut cette affirmation, en relèverait donc aussi.

Mais à *quelle* saisie du Transcendant tend ce dynamisme spirituel ? Pour répondre à cette question, Maréchal distingue soigneusement entre Fin objective et fin subjective.

Il ne peut y avoir qu'une « Fin objective », un Etre réel Transcendant, un vrai Dieu. Mais, sur la manière d'atteindre — ou d'être saisi par — ce Transcendant, c'est-à-dire sur la fin subjective, nous ne pouvons presque rien savoir, ni surtout exprimer. Une grande sobriété est nécessaire pour éviter toute représentation arbitraire, ou imaginaire, plus ou moins héritée de Platon, d'Aristote ou de Plotin, « relus » par les Pères ou par les scolastiques médiévaux, et pour éviter toute confusion avec les données de la Révélation.

Maréchal est-il tombé dans cette confusion en faisant intervenir le « désir naturel de voir Dieu » ? Non, il l'a fait délibérément dans son exégèse de saint Thomas, et pour suivre le mouvement de pensée de celui-ci. Et sans doute, selon Maréchal, une connaissance analogique du Transcendant laisse « insatisfaite » l'intelligence en tendance dynamique vers Dieu ; et l'analyse transcendantale montre que la **connaissance qui serait « saturante » serait immédiate. Mais il rap-**

pelle que ce « désir naturel » reste *inefficace*[4] s'il est laissé à lui-même. L'efficacité ne peut venir que d'un don gratuit. Et même alors, la vision immédiate de Dieu contemplé en Lui-même ne pourra jamais être « compréhensive ».

Nous ajouterions même que si l'expression « vrai Dieu » a certainement un *sens* dans la Tradition, elle ne peut avoir de contenu précis : Dieu n'est pas « objet ». Tout ce que nous pouvons dire sur le plan de la réflexion, c'est qu'une certaine immédiateté, une certaine communication immédiate avec le Transcendant semble n'être pas contradictoire en soi. Cette non-impossibilité suffit pour que cette communication immédiate *puisse* être fin subjective, et pour que, sur le plan de « l'*existential surnaturel* », elle puisse jouer un rôle à la base du dynamisme spirituel humain. Il semble que, selon saint Thomas, ce soit à cette communion immédiate que tende ce « désir naturel ». Ce mot de « désir » est équivoque ? Maréchal note qu'il le reprend à saint Thomas parce qu'il exprime mieux qu'un autre la disproportion entre la tendance et la Fin objective.

Maréchal a donc exploré par d'autres voies le terme mystérieux du « desiderium naturale ». Ses recherches sur le sommet de la contemplation chez les mystiques l'amènent à penser qu'en fait Dieu leur donne quelquefois une connaissance immédiate de Lui-même, plus ou moins indépendante des représentations qui peuvent l'accompagner sans la traduire adéquatement. Par contre, note Maréchal, l'aspect affectif est si intimement lié à cette connaissance intuitive qu'il semble en faire partie intégrante. Toute la personne y est engagée. Chez les mystiques authentiques, l'unité se fait de plus en plus par en haut, pourrait-on dire...

S'il a mené sa recherche par des voies différentes, Maréchal avait cependant une perception très lucide des différents niveaux de certitude. Une lettre de 1941, à propos de la certitude de foi, en témoigne. La certitude de l'acte de foi, rappelle-t-il, dépend avant tout de la grâce divine. Cette certitude est absolue et d'un autre ordre que la certitude humaine des « motifs de crédibilité ». Entre les deux certitudes, il n'y a pas de proportion véritable... Ne pas oublier, dit-il ailleurs, que la première cause de la certitude de foi est la grâce de foi.

Sans dévaluer la portée des « préambules de la foi », le P. Maréchal pensait qu'il ne faut cependant pas en exagérer l'importance : la foi des « simples », antérieure à l'examen scientifique, est valable ; et le spécialiste doit garder cette foi pendant tout son examen « scientifique ». *Mais* le simple lui-même est en possession des « préam-

4. Comparer ce qui sera dit p. 986 sur la « pure possibilité » en soi de l'ordre surnaturel.

bules de la foi » (élémentaires et simples, bien sûr) sans lesquels il ne saurait pas que Dieu a parlé et qu'il faut le croire.

L'examen réfléchi de ce « préalable », possédé spontanément, dégagerait, entre autres, la possibilité pour l'intelligence de savoir quelque chose avec certitude. Cet examen « scientifique » est l'œuvre du spécialiste : sa tâche nécessaire est de chercher à discerner sincèrement et à exposer une preuve rationnellement valable de l'obligation de croire. C'est en ce sens qu'il faut interpréter ces lignes du P. Maréchal : « Si l'acte de foi enveloppe, en raison de son « objet matériel », l'adhésion à quelques positions métaphysiques, c'est seulement « ex consequenti », et non comme préalable à démontrer d'abord. » D'une part, ces « positions métaphysiques » sont impliquées dans la possibilité de l'acte de foi, et il est donc important d'en dégager la nécessité. D'autre part, une démonstration n'est pas nécessaire au croyant pour que son adhésion de foi soit valable.

Cette « liberté » du croyant évitera, par ailleurs, de trop « simplifier » la preuve apologétique.

Conscience très aiguë aussi, chez le P. Maréchal, du mystère de Dieu : le comment de l'activité divine est pour nous un mystère scellé, dit-il à propos de Dieu créateur. Et, à propos de la prescience divine, « ce problème dépasse notre entendement, c'est sagesse de le reconnaître », dira-t-il. Et il poursuit : on a bien tort de redouter une contradiction qui *doit* exister dans toute *traduction* du mystère divin, *dès que* l'on cesse d'affecter chacun des concepts opposés de son coefficient d'analogie, c'est-à-dire d'ouverture vers une signification transcendante, incommensurable à celle de nos représentations finies... Respecter ce coefficient, cette « fuite » de la signification définissable des concepts analogiques, c'est nous interdire radicalement de les ériger en principes de déduction ou en parties intégrantes d'un système clos. Le but de ces recherches est seulement de mieux aménager, « quoad nos », la connaissance analogique même, d'en reconnaître les limites et d'en régler l'expression.

Ces lignes ne reflètent-elles pas cette humilité de l'intelligence qui est la marque de sa lucidité ? Intellectualiste, certes, Maréchal le fut : il semble se maintenir sans effort à un niveau de réflexion qui exige de son lecteur une attention extrême. Mais peut-on appeler « rationaliste » une telle conscience des limites de l'esprit humain ? « Aucune intelligence finie ne peut critiquer à fond son avoir natif », dira-t-il aussi.

Peut-on appeler « rationaliste » cette attention au mystère de la relation interpersonnelle dont témoigne une lettre au P. Ch. Lemaître citée par le P. Javaux [5] ? Maréchal y relève que saint Thomas, dans

5. J. JAVAUX, *Prouver Dieu ?*, p. 86.

ses axiomes sur l'objet du vouloir, l'envisage presque toujours sous l'aspect restreint du désir possessif, qui subordonne finalement l'objet au sujet et le traite plus ou moins comme une chose.

Dépassant ce point de vue étroitement aristotélicien pour essayer de décrire « l'amour de Dieu fin dernière », Maréchal note dans l'affectivité des aspects originaux, irréductibles à l'appétit de possession : sentiment de la perfection de l'autre, sympathie qui vise toujours finalement une personne comme telle, amour irradiant, diffusif, analogue à l'amour créateur, amitié qui suppose réciprocité...

Isoler un de ces aspects, le désir possessif, ou la contemplation esthétique, pour décrire cet amour de Dieu, fausserait complètement la description, dit Maréchal. La libre réciprocité est essentielle à l'amour entre personnes... Seule la révélation de l'initiative divine nous donnera la clé de la personne humaine comme capacité de réponse à l'Amour premier... Comme capacité aussi de participer à son tour à cette « gratuité » divine..., dirions-nous aussi. Nous ajouterions même que la capacité de reconnaître autrui comme valeur, la capacité de valorisation inconditionnelle de la personne d'autrui qui fait le fond de l'amour humain, est en nous une lointaine participation à cette « gratuité » divine.

Mais alors, le vrai programme d'une anthropologie valable ne serait-il pas de dégager les implications de cette capacité de reconnaître autrui ? Nous pensons que la complexité même de ce point de départ rendrait malaisée l'interprétation des résultats. Comment y discerner ce qui relève de « l'existential surnaturel » et de l'existential humain comme tel ? Ces distinctions subtiles sont inutiles ? Mais alors, comme on l'a dit à propos de J. A. T. Robinson, comment éviter un glissement lourd de conséquences : de cette affirmation de l'Ecriture : « Dieu est amour », ne glisserions-nous pas à cette douteuse équivoque : « l'amour est dieu » ?

En réalité, la rencontre de la personne est fondée sur la rencontre de Dieu et ne la fonde pas, bien qu'elle soit presque toujours première au plan de l'expérience psychologique, et qu'elle puisse éveiller en nous le sens de la gratuité divine.

Finalement, la sécheresse, l'insignifiance et presque la nullité apparente du point de départ maréchalien garde peut-être son avantage, sur le plan de la réflexion philosophique.

Matière et esprit.

Pousser à fond la recherche sur un point — seul moyen de la faire avancer — oblige souvent à un rétrécissement apparent de perspective...

Maréchal a pu paraître un cérébral, travaillant dans le domaine **du « formel » et de l'« abstrait ». Qu'il soit cependant resté attentif**

au mystère des relations interpersonnelles, nous venons de le voir...

La solidarité entre matière et esprit, le rôle capital de la corporéité, lui sont-ils restés étrangers ? Le seul fait que, délibérément, il ait consacré plusieurs années à la biologie et à la psychologie expérimentale, montrerait déjà le contraire.

Quelques coups de sonde de ce côté nous donneront une idée plus juste, parce que moins unilatérale, de son anthropologie.

Si la pensée est vraiment autre chose qu'un miroir ou un décalque du monde matériel, comment ne pas maintenir fermement au sommet du réel l'identité de l'intelligible et de l'« intelligent » ? Maréchal n'accepte pas l'opposition radicale entre « en-soi » et « pour-soi », ni même la réduction de l'en-soi à un pur corrélatif du pour-soi : il est convaincu que l'Etre Transcendant est « en-soi » *et* pour-soi. C'est en ce sens qu'il dira que le thomisme est le plus idéaliste des réalismes.

Mais alors quelle est la « réalité » de la matière et de l'espace ?, se demande-t-il. Ils sont posés par le Créateur... Comment sont-ils posés par Lui ? Nous ne savons... Et par nous ? La connaissance humaine est *toujours* liée à une sensibilité réceptive ; l'aspect réceptif est lié à l'organisme : l'immutation du *sensorium* est à l'origine de la diversité qualitative de la perception qui garde toujours une référence à la quantité et, par là même, au « réitérable ». Cette diversité qualitative, mutation du *sensorium,* sert de réactif nécessaire à la fonction transcendantale de structuration du donné, au regroupement des notes qui s'opère dans le « concept ». Car on ne trouvera pas notre pensée du monde matériel existant comme telle dans ce monde matériel. C'est là, dit Maréchal, un truisme aveuglant : il y a nécessairement transposition avec apport de l'esprit.

Mais c'est bien à propos d'un donné spatialisé que s'exerce cette activité spirituelle, et il reste toujours une trace de ce processus : la pensée métaphysique même n'est pas libérée de toute schématisation spatiale. Cette référence semble nécessaire pour la persistance d'une pensée consciente. L'affirmation de Dieu elle-même sera encore accompagnée par exemple du vague schéma d'un horizon *au-delà* duquel je pose l'Existant. Le concept « d'ignorance », d'un schéma d'absence perçue d'un objet, etc. Mais cela n'infirme pas la valeur de la prise de position judicative : elle est autre chose que la schématisation qui l'accompagne ; la pensée est autre chose que le langage. Pourtant, sans lui, elle ne peut s'exprimer ni même s'élaborer.

S'il en est ainsi, à plus forte raison toute relation intersubjective est-elle inséparable de la corporéité. Non seulement elle s'y exprime, mais elle s'y construit, elle y ex-siste, sans pourtant se réduire à elle...

Sommes-nous si loin de l'existentialisme contemporain ? Oui et non : Oui, en ce sens qu'il serait ridicule d'attribuer à Maréchal des perspectives qui n'étaient pas les siennes : dans la philosophie aussi,

il y a une historicité... Non, en ce sens qu'il serait naïf aussi de penser que la problématique actuelle rend caduques les recherches faites dans une autre perspective, mais sans lesquelles l'état de la question aujourd'hui manquerait peut-être d'une dimension nécessaire.

Avant d'appuyer sur cette conclusion, arrêtons-nous encore un instant à la perspective de Maréchal, pour saisir en quoi elle est différente de celle de ses contemporains les plus proches, les « thomistes » ou néo-thomistes, ses confrères. Nous dirons ensuite un mot des relations entre Blondel et Maréchal.

Maréchal et les autres interprétations du thomisme.

Dès ses années d'études, Maréchal a voulu reprendre de première main l'étude de saint Thomas. Les interprétations courantes ou « classiques » lui semblaient insatisfaisantes et ne pas tenir assez compte des exigences légitimes d'une réflexion critique.

Préciser les oppositions qu'il a rencontrées lorsqu'il publia les résultats de ses recherches, permettra aussi de préciser ce qu'il trouvait d'insatisfaisant dans les interprétations courantes, et ainsi de mieux cerner sa pensée.

1. Il y avait d'abord ceux qui refusaient toute remise en question de la valeur de la connaissance humaine, toute remise en question des évidences spontanées.

Selon eux, cette remise en question était étrangère à la philosophie ancienne et médiévale. Elle était d'ailleurs arbitraire et enfermait la philosophie dans une impasse.

Maréchal a clairement montré que la mise en question de la vérité par les sceptiques anciens posait déjà le problème critique. Aristote et saint Thomas à sa suite avaient posé les bases de la solution en montrant la contradiction latente dans toute proposition qui met en doute la possibilité d'atteindre la vérité.

Encore faut-il admettre, pour expliciter cette solution, de pousser à fond la remise en question. Ce qui paraissait alors audacieux traduisait simplement chez Maréchal la ferme assurance que la vérité n'a rien à craindre d'une réflexion critique. Dans le dialogue avec ceux qui affirment aujourd'hui que toute vérité est irrémédiablement « située », et même « conditionnée », Maréchal reste peut-être un interlocuteur valable... N'est-il pas significatif d'ailleurs que l'approfondissement historique du thomisme, en dehors de toute préoccupation d'école, ait amené Gilson à une opposition moins radicale aux conceptions de Maréchal ?

2. Mais l'objection la plus sérieuse venait de ceux qui hésitaient **à faire intervenir un dynamisme pour rendre raison d'une connais-**

sance « objectivante ». Hésitation seulement ou réticence chez les plus lucides, qui étaient conscients de la difficulté du problème. Tandis que l'opposition la plus radicale allait souvent de pair avec le simplisme de la solution qu'on proposait en échange.

Nous avons, disaient ces derniers, conscience de l'autre comme autre. Cette relation à l'autre est inhérente au contenu de conscience qui est « forma alterius ut alterius ». Mais cette réponse ne faisait qu'énoncer la question : qui dit conscience, dit immanence stricte ; alors, pourquoi cette immanence se traduit-elle en opposition ? Une détermination intentionnelle qui non seulement spécifierait le contenu de connaissance, mais serait formellement un « esse ad », et contiendrait formellement l'opposition sujet-objet, semblait à Maréchal relever plutôt de l'algèbre que de la métaphysique : pour lui, l'opposition sujet-objet ne s'explique pas par des considérations « formelles », mais par l'exercice de l'activité tendantielle. L'ordre de la « forme » est dépassé par l'ordre de l'« acte ».

La connaissance est de l'ordre de l'intentionnel ? Nous avons toujours connaissance « de quelque chose » ? Oui certes, mais cela ne résout pas le problème : cet intentionnel est-il sans rapport avec le plan ontologique ? Quel est le fondement ontologique de l'intentionnel-signe ? Voilà le vrai problème ; car une essence eidétique non ontologique est plus ou moins un fantôme ?

L'intelligence elle-même est-elle, oui ou non, une réalité ontologique, et, si elle l'est, n'a-t-elle pas tous les caractères d'une activité en croissance, d'une tendance, donc d'un dynamisme spirituel ? Là, nous serions au plan ontologique.

3. *Il y avait aussi ceux qui regardaient avec méfiance tout* « à priori » comme contaminé par Kant. Tant de méfiance qu'ils en oubliaient presque que l'intelligence n'est tout de même pas n'importe quoi, un réceptacle vide, une « tabula rasa » à la lettre, ou une fenêtre s'ouvrant sur un paysage...

Ceux-là combattaient aveuglément même un à priori non représentatif — et donc bien loin de tout ontologisme ou de tout innéisme — ; ils ne voyaient plus l'intelligence comme puissance opérative, comme orientée par une fin.

Paradoxalement, les mêmes « thomistes », pour retrouver l'être, se réfugiaient dans une intuition intellectuelle de l'être, encore beaucoup plus « à priori ». Une intuition qui « voit » l'intelligible « dans » le sensible, grâce à l'intellect-agent qui « illumine » le sensible... Une soi-disant abstraction qui n'était qu'un décalque de l'intuition sensible, ou une vague entité, flottant entre le sujet et l'objet.

Si on leur demandait de préciser cette intuition de l'être, ils n'admettaient pas que ce soit un concept... ; ils affirmaient une certaine

unité sans pouvoir dire laquelle. Maréchal a toujours fermement maintenu que la saisie de l'analogie de l'être n'est ni un concept, qui nous maintiendrait dans l'univocité et enlèverait à l'analogie sa portée transcendante, ni une intuition. A ses yeux, cette saisie relève de l'ordre de la finalité : c'est une attitude, un état tendantiel, si l'on peut s'exprimer ainsi, une activité de référence.

4. Enfin, beaucoup de thomistes ne comprenaient pas la nécessité de retrouver dans *toute* représentation consciente une « fonction d'absolu », une référence implicite à l'Etre Transcendant. Selon eux, la connaissance des objets d'expérience n'inclurait pas cette référence. Mais il suffirait ensuite de mettre en œuvre un principe de causalité extrinsèque qui aurait son évidence propre, une inférence des effets contingents à la Cause Transcendante.

Maréchal, plus averti des limites de l'induction scientifique, voyait clairement que cette inférence ascendante des effets à la cause ne permettait pas de placer cette cause à un autre plan que ses effets, d'attribuer à cette cause une perfection dépassant le degré de perfection de ses effets. Il maintient avec raison que le principe de causalité authentique doit trouver son fondement dans les conditions de possibilité de l'intelligence finie. Quel sera le critère d'une affirmation valable d'une Cause Transcendante ? C'est qu'on ne pourra l'éviter qu'en rendant contradictoire l'exercice même de la pensée. Quel est le seul signe irrécusable de contingence métaphysique ? La radicale insuffisance dans l'ordre de l'intelligible, qui est aussi celui de l'être. Si, comme tous l'accordent, cette contingence constitue l'âme dialectique de toute preuve de Dieu, on voit l'urgence de la discussion...

Maréchal et Blondel.

Les relations entre Blondel et Maréchal sont déconcertantes : on sait le malentendu qui suivit la publication de l'article de Maréchal dans les mélanges Geyser en 1930. Blondel se croit mal compris et réagit assez durement. Maréchal essaie — sans beaucoup de succès — de dissiper le malentendu, avec son humilité coutumière qui n'excluait pas la fermeté.

Cependant, en 1938, comme nous demandions au P. Maréchal s'il reconnaissait quelque influence sur l'évolution de sa pensée, il nomma immédiatement Blondel. L'abbé Milet témoigne dans le même sens... Comment interpréter ces faits ?

Peut-être Blondel avait-il une certaine peine à entrer dans la pensée d'autrui ? Les malentendus dont il avait été lui-même l'objet l'avaient-ils rendu quelque peu susceptible ? Handicapé par sa cécité, **les nuances du texte de Maréchal avaient pu lui échapper à l'audition ?**

Allons un peu plus loin : la dominante de sa pensée n'était-elle pas la prospection plus que l'analyse réflexive, et cela ne l'empêchait-il pas quelquefois de tirer au clair sa propre pensée, de la survoler en quelque sorte ? Dans sa démarche intellectuelle, par tempérament et aussi par sa formation scolastique, Maréchal dominait peut-être davantage le déroulement de sa pensée, était plus conscient de ses étapes successives. Il était scrupuleusement objectif et respectueux de la pensée d'autrui.

Pourtant lui aussi était intuitif ; c'est même son intuition fondamentale de la parenté intelligence-vouloir qui explique la richesse de sa doctrine.

Sur le fond de la question : Maréchal a-t-il été influencé par Blondel ?, nous répondrions par l'affirmative, mais en ajoutant tout de suite que le projet de Maréchal était très différent ; lui-même en avait d'ailleurs parfaitement conscience.

Le projet de Blondel était de mettre en lumière « ce que nous ne pouvons nous empêcher d'admettre pour penser et d'affirmer pour agir ». Mais il avait surtout développé la seconde partie de cet énoncé : les implications de l'action, « la logique de l'action », comme dit bien le P. Bouillard.

L'étude de Kant avait familiarisé Maréchal avec la recherche des conditions de possibilité de l'objet de pensée comme tel. Dans le projet de Blondel tel qu'il est énoncé plus haut, peut-être a-t-il eu l'attention attirée surtout par le parallélisme entre les deux parties et tout ce qu'on pouvait tirer de ce rapprochement : reprendre la démarche de Kant en acceptant avec lui comme point de départ l'expérience irrécusable de la pensée « objectivante » ; mais replacer la genèse de l'objet de pensée sur le plan de l'action, le plan ontologique.

Saint Thomas s'était placé naturellement sur le plan ontologique dans sa métaphysique de la connaissance. L'énoncé de Blondel — plutôt inspiré par le désir de rencontrer les philosophes modernes de l'immanence — contenait cependant une suggestion qui allait dans le même sens : considérer la pensée comme une action.

Il est assez curieux que Blondel n'ait pas reconnu chez Maréchal quelque chose de son propre mouvement de pensée, bien qu'avec un objectif différent : comme le dit Maréchal dans sa lettre du 28 août 1930 à Blondel, « L'action aboutit... à la nécessité d'une suprême *décision libre* dont les deux issues possibles enveloppent également l'*aveu* théorique et *pratique* d'un Absolu en soi... Personnellement, continue Maréchal, j'attache plus d'importance que vous ne le faites au *dynamisme* naturel de l'*intelligence* finie et à sa signification : elle inclut la *pure possibilité* en soi de la destinée surnaturelle qui

enveloppe *logiquement l'existence* d'un Etre absolu et *transcendant* : couronnement nécessaire de la philosophie et ouverture à la théologie. »

Ces lignes pourraient servir de conclusion à notre esquisse : elles dessinent avec rigueur et précision la structure de l'œuvre que nous venons d'étudier.

Nous n'ajouterons qu'un mot : nous disions plus haut qu'il y a des « constantes » en philosophie. Une des constantes ne serait-elle pas la résistance irréductible que la conscience métaphysique elle-même opposera toujours à cette assertion : « la conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu » [6] ? Résistance tellement irréductible que sous cette assertion d'un des plus grands parmi les philosophes existentialistes se cache peut-être encore une *auto*-affirmation *absolue* ?

Comment s'étonner que cette résistance soit irréductible, puisque « la métaphysique traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu » ?

Kabue - Luluabourg Sœur Marie de la Croix, O.C.D.
(Rép. Dém. Congo)
Carmel

6. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 167.