

---

## LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

*Une confrontation de la philosophie blondélienne avec  
la nouvelle philosophie réformée en Hollande. Deux  
conférences prononcées à la faculté des lettres  
de l'Université d'Aix et Marseille*

PAR

LE PROFESSEUR HERMAN DOOYEWEERD

### I

*Monsieur le Doyen, Mesdames et Messieurs.*

C'est pour nous un grand événement que de vous adresser la parole dans cette salle où pendant de si longues années le professeur MAURICE BLONDEL a fait ses cours et où il a fondé sa célèbre école philosophique.

En mentionnant cet illustre nom on évoque au même temps le problème de la philosophie chrétienne, qui pendant ces dernières trente années a été de nouveau le sujet d'une vive discussion, aussi bien parmi les partisans de la pensée scolastique que dans les cercles philosophiques inspirés par le motif religieux de la Réforme.

En France il a sans doute été le grand oeuvre de votre ancien maître MAURICE BLONDEL qui a donné une nouvelle impulsion à l'examen de cette question. C'est lui qui a dominé les récentes discussions au sujet de ce problème dans les cercles scolastiques et qui a soulevé de graves objections contre la solution traditionnelle thomiste. Il est vrai qu'il n'a pas réussi à ébranler la conviction officielle de la pensée catholique à cet égard, parce que l'autorité ecclésiastique s'est continuellement prononcée en faveur de la solution thomiste. Néanmoins l'influence des idées blondéliennes s'est fait sentir en dehors des frontières de votre pays. Elles ont causé un mouvement qui a choisi avec conviction la position d'une philosophie chrétienne.

En Hollande un mouvement analogue s'est créé dans les cercles de la pensée réformée par suite de l'évolution d'une nouvelle philosophie à l'Université libre d'Amsterdam, philosophie qui a fait son entrée, il y a vingt-cinq ans, et qui a trouvée sa première expression systématique dans une trilogie nommée *la philosophie de l'idée de loi*, publiée en 1935 et 1936. Dans l'élaboration de cette philosophie l'oeuvre admirable du professeur BLONDEL nous était encore inconnu. C'est le professeur FERDINAND SASSEN de l'Université de Leyden, l'éminent historien de la philosophie et lui même représentant du néo-thomisme en Hollande, qui estime qu'il y a une affinité intrinsèque entre cette nouvelle philo-

sophie réformée et le Blondélisme. Il n'est donc pas surprenant que nous nous soyons intéressées à la philosophie blondélienne. Et nous espérons pouvoir susciter en vous quelque intérêt pour une confrontation de ces deux courants de la pensée moderne chrétienne que nous avons choisis comme sujet de nos deux conférences à la faculté des lettres de votre Université. Quoiqu'il y ait communauté dans l'esprit chrétien, il y a sans doute une différence profonde entre la philosophie blondélienne et la philosophie de l'idée de loi. Cette différence s'explique par la divergence de leurs motifs ultimes. Mais je reviendrai là-dessus dans ma 2ième conférence. En ce moment nous voulons attirer notre attention sur la pensée philosophique du professeur BLONDEL, et nous espérons que l'analyse critique de ses idées que nous nous permettrons ne sera pas interprétée comme un manque d'égards pour sa philosophie admirable.

Cette philosophie appartient à la pensée néo-scholastique qui reste fidèle au motif religieux de la nature et de la grâce et qui regarde la pensée philosophique comme appartenant primordialement à la sphère naturelle de la vie humaine. Par conséquent l'insuffisance de cette pensée vis-à-vis des vérités de la religion chrétienne ne se peut dévoiler chez lui qu'au terme de la route que la philosophie doit parcourir. C'est pourquoi il pouvait s'accommoder à la tradition de ST. AUGUSTIN, de MALEBRANCHE et de PASCAL aussi bien qu'au spiritualisme anti-rationaliste de MAINE de BIRAN, de BOUTROUX et de BERGSON et de l'activisme de son maître OLLÉ-LAPRUNE. Son idée d'une philosophie chrétienne n'implique pas une réforme intrinsèque de la pensée comme telle. Au contraire, il part du point de vue immanentiste de la philosophie humaniste moderne, qu'il ne s'est proposé de combattre qu'à la fin de ses recherches.

Sans doute sa solution que la philosophie doit devenir une philosophie chrétienne catholique est le résultat d'une critique de la pensée philosophique par rapport à ses conditions intrinsèques. Seulement, cette critique est d'une nature métaphysique qui peut évoquer de graves objections. Comme telle, elle prétend être exempt de préjugés de la foi catholique. Son chemin autonome d'investigation aboutit à l'insuffisance de la pensée déficiente. Mais la pensée antimétaphysique pourrait objecter que cette conclusion est déjà impliquée dans une conception outrée et métaphysique de la pensée humaine qui surpasse les bornes de sa possibilité.

Est-il possible, comme le professeur BLONDEL le prétend, que l'intelligence lise au coeur des choses et, qu'en pensée réelle et concrète, il devienne tout ce qu'il peut examiner? <sup>1)</sup> Peut on dire qu'au moins c'est son intention intrinsèque, quoi qu'il se manifeste déficient à ce sujet?

Quand on nie tout cela, il est impossible de se sentir touché par l'argu-

<sup>1)</sup> M. Blondel, *La Pensée. La genèse de la Pensée et les paliers de son ascension spontanée* (Paris 1934) p. 98: „Pour être capable de deviner toutes choses il faut qu'un besoin d'infinitude travaille la pensée encore informe. D'où l'inquiétude qui est le trait spécifique de la pensée humaine, se sentant toujours courte par quelque endroit, toujours besogneuse de progrès, toujours relative à un étalon absolu, mais sans lequel la conscience même de ses acquisitions partielles, de ses aspirations transitoires et de ses déficiences toujours renaissantes ne substituerait pas.”

Ici il s'agit de la *pensée réelle et concrète* comme *action*, qui demande toutes les facultés humaines, en contraste avec la *pensée purement conceptuelle et abstraite* qui ne lit pas au coeur des choses, mais reste enfermée dans les relations extérieures.

mentation blondélienne au sujet de l'insuffisance de la pensée philosophique.

Le dogme traditionnel de l'autonomie de la raison naturelle ne peut se sentir menacé par l'idée d'une vision surnaturelle de l'univers en Dieu, ou, comme BLONDEL préfère le dire, d'une action et vie en Dieu, que la pensée déficiente ne peut atteindre que par une *option libre* pour le Dieu infini qui se veut donner en se révélant à l'homme<sup>2)</sup>.

Ceux qui tiennent à l'autonomie de la pensée théorique répondront que, sans compter l'existence d'une sphère surnaturelle, qui est une question de foi, la raison naturelle doit se contenter de la connaissance théorique, qui ne surpasse point ses bornes, et ils pourront ajouter que la question de savoir si cette connaissance naturelle est déficiente quant aux besoins religieux de l'homme n'appartient pas au domaine théorique de la philosophie. Ils diront donc qu'on ne peut pas nier la suffisance de la pensée théorique dans son propre domaine en alléguant qu'elle est déficiente par rapport au besoin existentiel de l'homme total.

Il faut donc constater un manque de force critique dans l'argumentation blondélienne et afin de pouvoir découvrir sa source nous voulons soumettre la pensée philosophique du célèbre philosophe d'Aix à une critique transcendentale, qui aboutira à une mise en lumière des pré-suppositions sur-théoriques de cette pensée. D'abord il faut examiner brièvement l'origine historique de quelques unes des ses idées caractéristiques.

L'oeuvre géniale du professeur BLONDEL a été influencée par des idées très différentes. Sa grande conception d'après laquelle l'idée de l'univers serait immanente en tout ce qui existe et qui suppose que la réalité pensable est elle même une pensée cosmique, qui, à cause de sa nature déficiente est lancée à son tour vers la pensée pensante<sup>3)</sup>, doit être attribuée sans doute à l'influence de LEIBNIZ. C'est en effet ce dernier qui a développé la conception, selon laquelle toutes les monades comme les éléments métaphysiques de la réalité cosmique reflètent dans leur perceptions la cohérence de l'univers, en supposant que seulement dans les monades pensantes cette idée de l'univers peut être conçue d'une manière claire et distincte, tandis que dans les monades matérielles elle n'est représentée que d'une manière obscure et confuse. Or, chez LEIBNIZ cette conception métaphysique a été fortement pénétrée par le rationalisme de l'idéal humaniste de la science. Elle est inspirée par sa grande découverte mathématique du calcul infinitésimal. D'après lui c'est uniquement la pensée parfaite de Dieu comme l'intelligence archétypique qui peut accomplir d'une seule intuition intellectuelle l'analyse infinitésimale de toute la réalité et pour qui il n'existe pas de vérités contingentes, mais seulement de vérités nécessaires et éternelles, tandis que la pensée limitée de l'esprit humain est insuffisante pour accomplir l'analyse in-

2) *La Pensée* p. 195: „L'idée de Dieu si déficiente qu'elle soit devient principe de liberté, exigence d'option, source de responsabilité, condition d'une destinée qui ne permet pas à la pensée humaine de s'enclorre dans une philosophie stabilisée, séparée, contente de soi et exclusive de toute autre discipline spirituelle.”

3) *La Pensée* p. 9: „Il (l'univers) n'est pas projeté du dedans par notre pensée dans les choses. Il n'est pas non plus imposé du dehors comme une matérialité brute. Il est inhérent, intrinsèque, constitutif au coeur de la nature à la fois certaine et énigmatique, partiellement opaque et partiellement pénétrable à l'esprit.”

finitésimale des phénomènes qui se présentent à la perception sensorielle.

Mais, la conception métaphysique de LEIBNIZ a été poussée vers l'irrationalisme dans la pensée romantique, spécialement dans l'idéalisme absolu de SCHELLING. Cette tournure avait un rapport intime avec la dialectique intrinsèque du motif fondamental religieux de la pensée humaniste. Depuis IMMANUEL KANT ce motif s'est nommée celui de la nature et de la liberté et il est composé de deux motifs intrinsèquement antagonistes, qui alternativement ont eu la primauté dans la pensée moderne de l'Occident. Le motif humaniste religieux de la liberté est issu d'une sécularisation de l'idée chrétienne de la liberté en Jésus Christ. Dans la religion chrétienne cette idée a un sens radical, parce qu'elle se rapporte à l'unité de racine de l'existence humaine, au centre religieux de la vie, au coeur de toute notre existence, qui surpasse la diversité de nos fonctions modales dans l'ordre temporel du monde et en qui toute cette diversité est concentrée dans une unité spirituelle qui est à l'image de Dieu. Cette idée chrétienne de la liberté exclut l'idée humaniste de l'autonomie de la personne humaine, parce qu'elle implique que la vraie liberté de l'homme se trouve dans l'image de Dieu, ce qui est incompatible avec l'idée que le moi humain est quelque chose en lui-même.

Aussitôt que l'idée chrétienne de la liberté fut sécularisée et transformée en l'idée humaniste de l'autonomie humaine, elle était condamnée à devenir ambiguë. La tendance religieuse innée dans l'âme humaine de chercher Dieu et soi-même assumait une direction apostate: l'homme moderne autonome se cherche lui-même et son Dieu dans la diversité temporelle des fonctions de son esprit. L'unité radicale du moi humain révélée dans la Parole de Dieu était perdue de vue. Ainsi il est compréhensible que le thème religieux de la liberté autonome de l'homme se soit dispersé en deux motifs opposés l'un à l'autre parce que tous les deux sont rendus absolus et indépendants. Le thème de l'autonomie pratique de la personne humaine, qui ne veut pas se soumettre à une loi qu'il ne se serait pas imposée lui-même, évoqua celui d'une domination de la nature par la science autonome et d'une reconstruction théorique de toute la réalité donnée, à l'image de la nouvelle science naturelle.

Tant que cet idéal de science domine la vision théorique de la réalité, il n'y a pas de place pour une liberté autonome de la personne humaine. L'idéal rationaliste de la science demande une image strictement déterministe de la réalité, une image dépourvue de toute structure d'individualité et construite comme une chaîne rigide et continue de causes et effets.

Ainsi la science autonome et l'action autonome, le nouvel idéal mathématique de la science et celui de la personnalité libre en arrivent à s'opposer. C'est ce que KANT a nommé le conflit entre la nature et la liberté. Dans sa philosophie transcendentale soi disant critique KANT a essayé de séparer les deux thèmes antagonistes en réservant pour chacun d'eux un domaine spécial. L'idéal rationaliste de la science, qui avait élevé la méthode mathématique et déterministe au rang d'un modèle universel et absolu de la pensée, fut limité au domaine des phénomènes naturels. L'idéal de la personnalité libre et autonome, identifié avec l'idée transcendentale de la volonté pure, fut élevé au domaine métaphysique de la raison

pratique qui surpasse le monde phénoménal de la nature et qui dans l'action fournit une réalité pratique à son idée de la liberté autonome.

Or cette idée kantienne de l'autonomie de la libre volonté est conçue dans un sens rationaliste. Le vrai moi, le vrai „autos” de l'homme est identifié avec le „nomos”, avec la forme générale de la loi morale, c'est à dire avec l'impératif catégorique. Dans tout le domaine de son éthique critique il n'y a pas de place chez KANT pour l'individualité concrète. En outre, l'idée de la liberté autonome de la personnalité humaine ne pouvait pas se contenter d'un domaine purement idéal, et céder la réalité empirique, identifiée avec la nature, à l'idéal rationaliste de la science.

C'est ce que KANT a fait. Il est vrai qu'il a attribué la primauté au thème de la liberté et qu'il a déprécié l'idéal rationaliste de la science en le limitant à un monde purement phénoménal, construit par les catégories transcendentales logiques de l'entendement qui moulent la rude matière des impressions sensorielles reçues dans les formes de l'intuition sensorielle, à savoir l'espace et le temps. Néanmoins, il a suivi la conception rationaliste et déterministe de la nature, créée par le motif de la domination de la réalité par la méthode mathématique et mécaniste de la science autonome.

C'est précisément sur ces deux points que la pensée romantique et l'idéalisme post-kantien ont voulu briser les résidus du rationalisme dans l'idéalisme transcendantal. Il se fit une nouvelle conception irrationnaliste qui ne cherche plus le vrai „autos” de l'homme dans la règle générale du „nomos”, mais, tout au contraire, considère le „nomos”, la loi, comme un simple reflet de l'individualité de l'„autos”, de sa disposition et vocation incomparables. La „morale bourgeoise” kantienne de la loi fut remplacée par une „morale de génie”.

En même temps le rationalisme individualiste, orienté vers la science mathématique et la mécanique, fut supplantée par une conception universaliste et irrationnaliste, qui ne regarde pas l'individu comme un élément homogène d'une collection arbitraire, mais plutôt comme un membre individuel et concret d'un tout individuel, d'une communauté. En partant de cette nouvelle conception de la liberté on voulait aussi remodeler la conception de la nature que KANT avait cédé à l'idéal rationaliste et mécanique de la science. Par une pensée dialectique on essaya de synthétiser les deux thèmes antagonistes dans le point de départ religieux de l'Humanisme. Il s'agissait de retrouver la liberté dans la nature et la nécessité dans la liberté.

Il n'y a rien d'étonnant que dans un tel milieu spirituel, nourri de l'esprit conservateur de la Restauration, l'ancien idéal de la science, pénétré par la méthode analytique des sciences mathématiques, dut perdre toute attraction. Il se fit un nouvel idéal scientifique orienté vers l'histoire. Aussi bien que le modèle mathématique et mécanique de la pensée qui avait dominé la philosophie rationaliste, ce nouvel idéal de la science est issu du thème humaniste de la liberté autonome de l'homme. Mais le nouveau mode historique de penser ne s'intéressa point à une réduction de la réalité aux formules générales des lois universelles. Tout au contraire elle déprécia cette pensée rationaliste qui ne peut pas pénétrer au coeur des choses concrètes et individuelles.

Dans ses *Discours sur l'étude académique* le célèbre philosophe SCHELLING a donné une expression au nouvel idéal de la pensée philosophique en opposant la pensée analytique et formelle de la période antérieure à une pensée absolue et concrète, fondée sur une intuition intellectuelle des choses dans la cohérence cosmique de l'univers. Telle est la tournure irrationaliste de la grande idée leibnizienne concernant la nature microcosmique des monades, qui reflètent dans leurs représentations l'ordre de l'univers. Elle pouvait s'allier à l'idée spinoziste aussi bien qu'à l'idée de MALEBRANCHE selon laquelle il faut voir toutes les choses en Dieu comme l'être parfait et la Pensée absolue.

Le spiritualisme français qui a été le berceau de la pensée blondélienne s'est inspiré de ces idées irrationalistes et universalistes. Il a aussi adopté l'activisme et le volontarisme de ce grand mouvement humaniste qui est issu du soi disant „Sturm und Drang” et de la philosophie idéaliste du moi de FICHTE. Le mot de Faust dans le célèbre drame de GOETHE: „Im Anfang war die That” devint le mot d'ordre de ce mouvement. MAINE DE BIRAN, RAVAISSON, LACHELIER et plusieurs autres représentants du spiritualisme français ont choisi la conception activiste comme point de départ de la lutte contre la pensée analytique et naturaliste qui a dominé la psychologie et la philosophie du dix-huitième siècle et qui après l'écroulement de l'idéalisme post-kantien pendant la deuxième moitié du siècle passé regagna rapidement son influence.

Cet activisme est aussi issu du thème humaniste de la liberté créatrice. La primauté de l'action c'est l'idée par laquelle on espérait regagner la vue totale et concrète de l'homme et de la réalité. La pensée elle-même, qui surgit hors de l'esprit pensant dans la nature en tant que pensée cosmique, et qui se lève dans l'esprit comme pensée pensante, est au fond *action*, expression de la volonté qui veut agir. Ces deux formes de la pensée active ont une interdépendance réciproque. C'est l'opinion de RAVAISSON, aussi bien que celle de MAURICE BLONDEL<sup>4)</sup>.

La pensée néo-scholastique française qui est issue de ST. AUGUSTIN et qui cherche une nouvelle voie pour pouvoir féconder la philosophie par la foi catholique, était, pour ainsi dire, prédisposée pour l'acceptation de cette conception activiste. La primauté de la volonté c'est assurément un des points marquants de la pensée augustinienne vis à vis du Thomisme.

Ne devait-il pas être possible d'accommoder l'activisme moderne à ce volontarisme chrétien du célèbre père de l'Eglise?

Ici nous touchons au problème de la philosophie chrétienne, comme celui-ci a été posé dans la pensée scolastique.

Vous savez qu'au sujet de cette question il y avait dans la pensée scolastique médiévale deux positions principales, celle de ST. AUGUSTIN et celle de ST. THOMAS D'AQUIN. ST. AUGUSTIN a rejeté l'autonomie de la raison et défend emphatiquement la thèse que la pensée ne peut pas trouver la vérité sans l'illumination par la Révélation Divine.

C'est un point de vue qui n'avait pas encore été étayé par une recherche

<sup>4)</sup> Blondel, *La Pensée* p. 117: „En deux sens la pensée se lève: elle surgit et s'organise hors de l'esprit pensant, non seulement pour être pensée par lui, mais pour contribuer à le rendre capable de penser; et en second lieu, la pensée se lève dans l'esprit en harmonisant sa propre nature avec les données dont elle a besoin, mais pour affirmer ses aspirations propres et pour réaliser sa destinée supérieure au monde entier des choses.

critique de la pensée théorique d'après sa structure intime intentionnelle. C'était plutôt une position prise comme conséquence du caractère intégral et radical de la religion chrétienne, une position de foi, prise à priori. Mais à défaut d'une vue claire et distincte du point de contact intime entre la pensée philosophique et le point de vue religieux, ST. AUGUSTIN n'a pu atteindre une solution satisfaisante du problème d'une philosophie chrétienne proprement dite. Il l'identifie avec une question entièrement différente, à savoir celle de la relation entre la philosophie et la théologie chrétienne. En niant l'autonomie de la pensée philosophique, il nie en effet l'autonomie de la philosophie par rapport à la théologie. Il n'a en vue que la philosophie grecque et gréco-romaine qui avaient réclamé une autonomie en face de la foi populaire. ST. AUGUSTIN est d'opinion que cette philosophie païenne ne peut pas être tolérée comme une science autonome, mais qu'il faut la subordonner à la théologie dogmatique, qu'il considère comme la vraie philosophie chrétienne. Elle doit être adaptée à la doctrine chrétienne et dès lors elle peut rendre certains services à la théologie, pourvu qu'elle consente à n'être qu'une servante, qu'une ancilla theologiae.

Nous voudrions faire remarquer entre parenthèses que cette conception des relations entre la philosophie et la théologie n'est pas du tout d'origine chrétienne. C'est plutôt le point de vue défendu par ARISTOTE dans sa *Métaphysique* par rapport à la théologie métaphysique vis-à-vis des autres sciences. ARISTOTE a dit que la théologie, visant la fin ultime et le bien suprême, est la reine des sciences et qu'il n'est pas permis aux autres sciences de contredire ses vérités axiomatiques. Cette thèse aristotélicienne fut transplantée dans la pensée chrétienne et appliquée à la relation entre la théologie de la Révélation et la philosophie païenne. Il va sans dire qu'une théologie métaphysique naturelle au sens aristotélicien était radicalement exclue par le point de départ religieux de ST. AUGUSTIN. La position augustinienne vis-à-vis de la science est résumée sous une forme succincte dans les paroles célèbres de ses *Confessions*: Deum et animam scire volo. Nihilne plus? Nihil omnino! [Je veux connaître Dieu et l'âme. Rien de plus? Rien du tout!]

C'est cette opinion qui a dominé la pensée scolastique jusqu'à la renaissance de l'Aristotélisme sous la direction d'ALBERT LE GRAND et ST. THOMAS D'AQUIN. Depuis ce temps l'Augustinisme a été progressivement repoussé par la conception thomiste. On peut observer qu'en même temps un nouveau thème religieux fait son entrée dans la pensée chrétienne, à savoir celui de la nature et de la grâce.

Naturellement les termes nature et grâce étaient bien connus au paravant. On les rencontre aussi chez ST. AUGUSTIN. Mais quand nous parlons d'un nouveau thème religieux nous avons en vue un thème synthétique qui vise à réconcilier la conception religieuse des Grecs concernant la nature avec le motif central de la religion chrétienne, c'est à dire celui de la création, de la chute et de la rédemption en Jésus Christ dans la communion du Saint Esprit.

Le thème de la nature et de la grâce n'a pas seulement pénétré le catholicisme romain, il a également dominé la pensée scolastique traditionnelle du protestantisme et après le moyen-âge il pouvait aussi bien

servir à une réconciliation du thème central de la religion chrétienne avec celui de l'Humanisme moderne. Le thème de la nature et de la grâce entendu dans ce sens a un caractère intrinsèquement dialectique, aussi bien que le motif humaniste de la nature et de la liberté.

Nous voulons regarder cette situation de plus près. Le thème central de la religion chrétienne dont nous venons de parler est d'une nature intégrale et radicale. Dieu se révèle comme le Créateur, c'est à dire qu'Il se révèle comme l'Origine absolue et intégrale de tout ce qui existe: Il ne saurait y avoir une deuxième Origine à côté de Lui.

Quand Dieu révèle l'homme à lui-même comme créature, Il dit qu'Il l'a créé à *Son image*.

C'est à dire qu'il y a dans l'homme une unité radicale et intégrale à l'image de son Créateur, une racine religieuse, un centre auquel se rapportent toutes les fonctions de l'existence temporelle sans aucune exception, un centre qui ex-siste, c'est à dire qui ne peut pas trouver soi-même en soi, mais seulement dans la relation transcendente avec son Origine Divine. Car c'est la nature intrinsèque de l'image de n'être rien en soi, mais seulement un reflet de son Origine.

La chute de l'homme, le péché au sens propre, n'est pas concevable indépendamment de la création à l'image de Dieu. C'est l'apostasie dans la racine religieuse de l'existence humaine, par conséquent, une chute radicale.

Dès qu'il présume d'être quelque chose en soi-même, en proclamant son autonomie vis-à-vis de son Origine divine, l'homme se rend à des idoles, c'est à dire au néant. Comme toute la nature temporelle, la nature inanimée aussi bien que la nature des plantes et des animaux, est concentrée dans le centre religieux de l'homme, la chute de l'homme signifie nécessairement la chute radicale de toute la nature.

Par conséquent la rédemption par Jésus Christ doit avoir également une nature radicale et intégrale, elle doit être une régénération du cœur de notre existence, une révolution salutaire de la direction centrale et religieuse de toute la vie.

Dans tout ce thème fondamental tripartite de la Révélation Divine il n'y a aucun vestige d'un dualisme dialectique. La nature intégrale et radicale de ce motif l'exclut de façon absolue.

Le dualisme, la dialectique dans le motif central religieux de l'attitude de la vie et de la pensée est toujours causée par une direction partiellement ou totalement idolâtrique de ce motif.

Le motif idolâtrique nous pousse à chercher l'absolu dans le relatif, à isoler un aspect de la création et à élever cet aspect isolé qui n'a de sens qu'en cohérence universelle avec tous les autres aspects et dans la relation centrale religieuse avec l'Origine Divine, au rang d'un être indépendant, qui est déifié.

Or, le relatif n'est rien sans ses corrélatifs. Quand un aspect de la réalité créée a été déifié, un corrélatif de cet aspect s'annonce dans la conscience religieuse et réclame son propre absolutisme en face de celui de l'aspect déifié. Voilà l'origine de la dialectique dans les thèmes religieux qui sont totalement étrangers au point de vue intégral et radical de la Révélation Divine.

Nous trouvons cette dialectique dans le motif religieux qui a dominé

la vision grecque de la nature. C'est le thème qui depuis ARISTOTE a été désigné constamment comme celui de la matière et de la forme.

En conséquence de l'usage théorique de ces termes dans une métaphysique scolastique qui prétend être autonome, leur signification religieuse a été complètement oubliée. Néanmoins, le thème grec de la matière et de la forme était d'un caractère central et religieux qui ne peut pas non plus se démentir dans son application métaphysique. Il a son origine dans un conflit implacable entre la religion plus ancienne de la vie naturelle et la religion plus jeune des dieux Olympiens.

Dans la religion ancienne, c'est l'aspect de la vie organique qui est déifié. La vraie déité c'est le fleuve vital coulant éternellement, qui ne peut se fixer dans aucune forme quelconque, mais d'où sortent périodiquement les générations des êtres vivants qui ont assumé une forme individuelle et par conséquent sont soumis au destin de la mort, à *lanangkè* qui est incalculable et impitoyable.

Cette religion qui a trouvé son expression typique dans le culte de DIONYSOS, déprécie le principe de la forme. Le courant divin de la vie est informe et par conséquent éternel.

Telle est l'origine de la conception grecque de la matière. Dans la philosophie ancienne Ionienne la *physis*, la nature, est exclusivement conçue dans ce sens religieux. La *physis* c'est la déité elle-même, la divine *Archè* de tout ce qui est né sous une forme individuelle, le fleuve vital qui coule sans cesse d'après l'ordre du temps et qui se maintient à travers la mort des êtres finis.

Ainsi se révèle la signification du fragment mystérieux d'ANAXIMANDRE: „Car les choses retournent à leur Origine d'où ils sont issus, selon le Destin. Car ils se payent l'une à l'autre amende et punition à cause de leur injustice d'après l'ordre du temps”.

On pourrait rendre la signification de ce texte par le mot célèbre de Méphisto dans le Faust de GOETHE, quand on y apporte une petite variante grecque:

„Denn alles was als Form besteht  
Ist wert das es zu Grunde geht.”

[Car tout ce qui existe sous une forme sans droit  
Mérite que la mort en fasse sa proie.]

La religion plus jeune des dieux olympiens est au contraire issue d'une déification de l'aspect culturel de la société grecque. C'était la religion de la forme, de la mesure et de l'harmonie qui a trouvé son expression la plus typique dans l'Apollon de Delphes, l'Apollon le législateur.

Les dieux Olympiens ont quitté la terre maternelle avec son fleuve vital et son destin de mort menaçant. Ils ont pris une forme personnelle idéale. Ils sont devenus les dieux de la cité, les dieux immortels. Mais ils n'ont pas de pouvoir en face du destin, qui menace les mortels.

HOMÈRE le dit dans son Odyssée:

„En effet les immortels ne peuvent pas non plus aider l'homme pauvre quand le destin cruel l'abat.”

Le thème grec de la forme divine est issu de cette religion culturelle et il devait nécessairement évoquer de nouveau le thème de la matière comme son opposé.

Ces deux thèmes antagonistes se rencontrent dans le motif central dialectique de la pensée grecque. Ils ont continuellement dispersé cette pensée en directions polairement opposées. Tous les efforts de réconciliation devaient échouer, parce que les Grecs n'ont pas connu de principe supérieur à cette antithèse ultime. A défaut d'une réconciliation réelle on ne disposait d'autre ressource que d'attribuer la primauté à l'un des deux motifs. Tandis que l'ancienne philosophie de la nature admet la primauté du principe de la matière et déprécie le principe de la forme, la métaphysique de PLATON et d'ARISTOTE ont fait l'inverse. Le dieu d'ARISTOTE est la forme pure, et le principe de la matière est devenu le principe de l'imperfection.

L'antithèse religieuse des motifs de la forme et de la matière s'est exprimée aussi dans la conception de la nature humaine. L'homme est composé d'une forme rationnelle et d'une matière périssable. La nature humaine manque d'une unité radicale. Il est vrai que la conception aristotélicienne suggère, qu'il y a une unité substantielle de la nature humaine. Or, quand on analyse ce concept métaphysique de la substance, il se dissout immédiatement et est réduit à ses deux composants antagonistes, aussi bien que le concept aristotélicien de l'être.

C'est pourquoi la conception grecque de la nature est incompatible avec l'idée biblique de la création. *Ex nihilo nihil fit*. [Rien ne vient de rien]. Voilà la somme totale de la sagesse grecque concernant l'origine du monde. Tout au plus elle peut accepter l'idée d'un demiurge divin qui donne une forme à la matière préexistante. Seulement, la matière informe elle-même ne peut avoir son origine dans le principe divin de la forme. L'idée grecque de l'origine est une idée dualiste et dialectique.

Néanmoins, le thème scolastique de la nature et de la grâce a voulu réconcilier ce qui est irréconciliable. Et par conséquent ce thème aussi est enveloppé dans une dialectique religieuse. C'est une loi générale de cette dialectique que la conscience religieuse cherche d'abord à réconcilier l'antithèse ultime impliquée dans le motif central, mais ensuite la synthèse se dissout dans l'antithèse primitive, aussitôt que la conscience parvient à une réflexion critique par rapport à son point de départ.

Le Thomisme a développé la conception synthétique du thème de la nature et de la grâce, l'Occamisme et le nominalisme averroïste du quatorzième et du quinzième siècle ont dissolu la synthèse thomiste en la réduisant à une antithèse rigide. D'après cette vue antithétique il n'y a aucun point de contact entre la nature et la grâce!

Le Thomisme a accepté la vue aristotélicienne de la nature comme une infra-structure autonome du règne surnaturel de la grâce.

Le point de vue augustinien qui rejette l'autonomie de la raison était abandonné.

Mais pour pouvoir réconcilier la conception aristotélicienne de la nature avec la doctrine chrétienne de la création, il était besoin d'un accommodement réciproque. C'est à dire que le thème religieux de la matière et de la forme, aussi bien que le motif chrétien de la création, doivent abandonner quelque chose de leur sens primitif.

La divine Forme pure et actuelle d'ARISTOTE est transformée et identifiée avec le Créateur, qui est l'origine des substances naturelles,

composés de forme et de matière, aussi bien que des substances purement formels, qui ont un principe de potentialité.

D'autre part, l'idée de la création est conçue à travers le thème de la nature et de la grâce. La création a un côté naturel et un côté surnaturel. En ce qui concerne le côté naturel, la création devient une vérité naturelle qui peut être démontrée par la raison sans qu'il faille une illumination surnaturelle par la Révélation Divine.

Cette démonstration fait usage des preuves aristotéliennes de l'existence d'un moteur immobile de la nature. Ces preuves partent d'une présupposition de nature religieuse, à savoir que Dieu est la Forme pure et l'actualité pure et qu'au contraire le principe de la matière est le principe de l'imperfection. Par conséquent ce ne sont que des présuppositions religieuses masquées sous une forme métaphysique et logique.

THOMAS D'AQUIN défend l'autonomie de la raison naturelle et par conséquent l'autonomie de la philosophie vis-à-vis de la théologie surnaturelle. Il n'a pas vu qu'en effet sa philosophie était dominée par un motif religieux qui a abandonné le caractère intégral et radical du thème central de la religion chrétienne.

L'anthropologie dichotomiste du Thomisme reste dominée par le thème dialectique et dualiste de la forme et de la matière. Elle n'a pas de place pour l'unité de racine de l'homme révélée dans sa création à l'image de Dieu.

Par conséquent la conception thomiste du péché doit aussi manquer du caractère radical. Elle ne peut pas toucher le centre religieux de la nature. Elle réduit le péché à une perte du don surnaturel que la nature humaine avait reçu quand elle a été créée. Suivant ST. THOMAS la nature elle-même est restée en dehors de la chute. Elle n'a pas été corrompue, mais seulement blessée en conséquence de la perte du don surnaturel.

C'est ce qui définit la position thomiste concernant le problème de la philosophie chrétienne. Elle exclut l'idée d'une philosophie chrétienne parce qu'elle part du dogme de l'autonomie de la raison naturelle. Mais ce dogme lui-même a ici sa racine dans le thème religieux de la nature et de la grâce; et je crains que la pensée scolastique, en tant qu'elle est d'origine catholique romain, n'ait plus la liberté de s'affranchir de ce thème quand elle ne veut risquer un conflit avec la doctrine catholique.

En effet la doctrine de l'Eglise catholique romaine l'a sanctionnée. C'est pourquoi la pensée néo-scolastique, qui s'est inspirée des idées augustinienne et s'est opposée à la philosophie thomiste, ne peut pas parvenir à une conception radicale de la philosophie chrétienne, c'est à dire à l'idée d'une réforme intrinsèque de la pensée philosophique par le motif central biblique de la religion chrétienne.

Et c'est là, mesdames et messieurs, la différence entre la philosophie du professeur BLONDEL et la nouvelle philosophie qui s'est développée à l'Université libre d'Amsterdam.

BLONDEL n'a pu retourner à la position de ST. AUGUSTIN concernant la relation entre la philosophie et la théologie. Il a admis avec raison le point de vue que la philosophie doit avoir son propre domaine. Mais il est augustinien en tant qu'il rejette décidément l'autonomie de la

raison naturelle telle qu'elle avait été défendue par ST. THOMAS. Il refuse d'admettre une séparation entre la foi et la pensée, entre le naturel et le surnaturel. Il veut découvrir dans le naturel lui-même le vestige du surnaturel pour démontrer l'insuffisance de la pensée vis-à-vis de la Révélation.

Seulement, sa pensée reste liée au thème scolastique de la nature et de la grâce.

C'est pourquoi son effort génial de rompre la ligne de démarcation entre le naturel et le surnaturel trahit une dialectique religieuse et cette dialectique a une affinité intime avec celle de l'irrationalisme activiste et universaliste dans la pensée humaniste qui essaya de rompre la barrière que KANT a posé entre les motifs antagonistes de la nature et de la liberté.

Cette affinité est en effet tellement intime, qu'un des adhérents les plus fidèles de la philosophie blondélienne, HENRY DUMÉRY, dans une étude récente observe que, chez BLONDEL, la tension de la nature et de la liberté s'élabore dans un sens fécond pour la liberté, „parce qu'il souhaite que cette liberté *ennaturée* puisse dominer sa nature et même toute nature”<sup>5</sup>). Et il ajoute dans une note remarquable: „Si la condition de créature se définit comme limitation d'une liberté par une nature, il faut dire que le surnaturel est la seule décréation possible”<sup>6</sup>).

Ainsi la dialectique du thème religieux humaniste est acceptée dans le cadre du motif scolastique: elle doit se résoudre dans la sphère surnaturelle, vue comme sa condition et son fondement, une *inversion manifeste* de la relation entre la nature et la grâce, comme elle était conçue dans le Thomisme<sup>7</sup>).

C'est pourquoi DUMÉRY pouvait retrouver chez BLONDEL les motifs de la philosophie immanentiste contemporaine, dominée par le point de départ humaniste, de l'existentialisme aussi bien que de la philosophie des valeurs et de la phénoménologie husserlienne, mais toujours en liaison indissoluble avec le point de vue absolu du surnaturel, de sorte que l'immanentisme transcendantal est rompu par le transcendant divin, et la „dialectique ascendante” de nature et liberté par la „dialectique descendante” du surnaturel et du naturel.

Or, c'est précisément cette acceptation relative du thème dialectique humaniste par rapport à la vue philosophique de la réalité empirique temporelle qui coupe la possibilité d'une réformation intrinsèque de la pensée philosophique par le motif central de la Révélation Biblique.

Tout en acceptant cette vue dialectique, BLONDEL ne peut retrouver la juste relation entre l'attitude théorique de la pensée philosophique et l'attitude pré-théorique de l'expérience naïve.

Tout comme HUSSERL il exige l' *ἐποχή* de ce point de vue „naturel”,

<sup>5</sup>) La „nature” est ici entendu au sens „biopsychologique”, comme Duméry le souligne emphatiquement. Seulement, il faut ajouter l'aspect physique de la réalité. Blondel a accepté la vue déterministe de la nature dans sa tension dialectique avec la liberté en la subordonnant à la liberté. Et la vue déterministe est issue de la physique classique.

<sup>6</sup>) Henry Duméry, *Blondel et la philosophie contemporaine* (Études blondéliennes fasc. 2, 1952, p. 124/5).

<sup>7</sup>) On peut observer la même inversion de cette relation dans le *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth.

qu'il identifie avec le préjugé empiriste et qui, suivant lui, n'est qu'une vision confuse et même renversée.

Ainsi le monde est ramené à n'être que l'objet d'un processus transcendantal de constitution, où se doit déterminer le sens de l'être, mais qui apparaît être déficiente en soi, de sorte qu'il demande une origine transcendante dans l'être absolu de Dieu qui veut se donner à l'homme.

Seulement, s'il existe à un certain degré une affinité entre la position husserlienne et celle de BLONDEL concernant l'expérience naïve, ce n'est point du tout l'esprit rationaliste et idéaliste de la phénoménologie husserlienne qui domine la pensée de BLONDEL. Il ne connaît pas cette „intuition désintéressée” de l'attitude phénoménologique. L'attitude théorique est pour lui instrument de la vie vécue, de l'action.

Dans sa lutte contre le rationalisme thomiste il s'est plutôt allié à l'irrationalisme et l'activisme de la philosophie dialectique post-kantienne, à une métaphysique de l'individualité totale et concrète, nourrie par le thème humaniste de la liberté créatrice qui doit rompre le thème déterministe de la nature et de la nécessité. Il est vrai, qu'il a essayé de sauvegarder la pensée analytique avec ses concepts rigides en la concevant comme une phase extérieure et nécessaire de la pensée pensante intégrale, qui est action. Or, cela s'accorde complètement avec la pensée dialectique qui a en vue une synthèse du déterminisme et de la liberté créatrice, le point de vue déterministe étant limité à l'extérieur et l'objet, le point de vue de la liberté étant le point de vue du sujet et de l'intérieur concret. C'est ce que BLONDEL a exprimé dans son projet inédit pour la deuxième édition de son oeuvre *l'Action*: „l'implicite est pour ce qui touche les actes et la responsabilité, plus essentiel que l'explicite abstrait-objectif, car c'est cela qui est nous, substantiellement, subjectif et réel, et efficace”<sup>8)</sup>.

Dans une autre note inédite il veut „faire ressortir davantage l'inconvénient des concepts figés: par exemple, en sens contraire, mais avec des dangers égaux, la conception libertaire et la conception déterministe. Les deux choses sont conciliées et dépassées dans la réalité mouvante”<sup>9)</sup>. C'est une prononciation dirigée directement contre le criticisme kantien avec sa séparation rigide de la nature et la liberté, qui doivent plutôt être synthétisées dans une pensée dialectique comme expression de la vie mouvante, qui est action.

C'est toujours le même motif dialectique humaniste, encadré dans le thème du naturel et surnaturel.

Certainement, le but ultime de BLONDEL est que l'immanentisme philosophique se démasque comme une idolâtrie. Je ne veux en aucune façon méconnaître la grandeur et l'esprit chrétien de cet élan spirituel de sa pensée qui utilise la méthode dialectique pour montrer qu'au fond de la contradiction se manifeste l'implication de l'infini dans l'action, la pensée et l'être crée, qui ne peut s'expliquer que par la Révélation Divine, de sorte que l'arrêt de l'élan spirituel qui se déploie dans cette dialectique et qui tend à briser la clôture de la philosophie immanentiste, abou-

<sup>8)</sup> Inédits de Maurice Blondel, Deuxième cahier, Introduction (Études blondéliennes 2, 1952, p. 24).

<sup>9)</sup> Notes pour la 2e édition de *l'Action*, troisième feuillet volant, ibid. p. 9.

tit à la fausse clarté du mensonge<sup>10</sup>). Je ne veux pas nier qu'au point de vue de sa critique philosophique des religions superstitieuses<sup>11</sup>) on peut en effet constater des analogies surprenantes avec la vue, développée par la philosophie de l'idée de loi en Hollande.

Or, chez BLONDEL la rupture avec la pensée immanentiste ne peut s'effectuer que dans la sphère sur-naturelle, qui comme objet de la pensée théorique avait été réservée par la scolastique pour la théologie. Du point de vue „naturel” on ne peut trouver chez lui aucune réformation intrinsèque de la pensée philosophique. C'est pourquoi de la part du néo-thomisme on pouvait dire que le caractère chrétien du Blondélisme est plutôt théologique que philosophique. Dans le cadre du thème religieux commun de la scolastique, à savoir celui de la nature et de la grâce, il n'y a à notre avis d'autre point de vue possible concernant le problème de la philosophie chrétienne: ici la théologie sur-naturelle doit absorber toute la pensée chrétienne<sup>12</sup>).

Tant qu'une philosophie chrétienne, quant à sa vue théorique de la réalité temporelle, se laisse conduire par un motif religieux dialectique de la philosophie immanentiste, il faut dire qu'elle manque de la vue biblique de la création, du péché, et de la rédemption. En disant que la pensée humaine comme action concrète ne permet pas „qu'on l'enferme dans une philosophie stabilisée, séparée, contente de soi et *exclusive de toute autre discipline spirituelle*”, BLONDEL lui-même a suggéré, qu'en brisant les bornes de la raison naturelle pour se plonger dans l'abîme du surnaturel, la pensée dépasse les limites de la philosophie et doit se transformer en théologie de la Révélation. Quelle autre discipline spirituelle pourrait rester pour l'accomplissement de cette tâche sur-naturelle?

C'est un dilemme imposé à la philosophie par le thème dialectique de

10) Le professeur Jacques Paliard a rendu magnifiquement ce trait dominant de la dialectique blondélienne dans le passage suivant de sa conférence, intitulée *L'élan spirituel selon Henri Bergson et selon Maurice Blondel*, prononcée dans la Sorbonne le 13 Mai 1950 et publiée dans les *Études blondéliennes*, 2, 1952 (p. 66): „La philosophie met progressivement en lumière l'implication de l'infini qui est dans l'élan spirituel, non par une saisie intuitive qui en serait déjà la possession savoureuse, non par un témoignage direct mais momentané de la conscience qui pourrait toujours être contesté, mais par cette dialectique de déploiement fondée sur la nécessité de ne pas s'arrêter, puisque l'arrêt, en brisant l'élan sans le détruire, produit, comme un trompeur phosphène, la fausse clarté du mensonge, révélatrice d'une profondeur chez l'homme d'idolâtrie et d'imposture. Mais à qui sait voir, à qui veut voir, l'imposture elle-même révèle la vérité et l'idolâtrie révèle Dieu. Il y a donc dans l'élan une implication de l'infini et dans l'homme qu'il anime une capacité de Dieu. La méthode d'implication conduit à affirmer que l'homme porte en lui plus que lui-même et qu'il ne peut s'approprier la force qui, en lui, l'oblige à dépasser toutes les réalisations humaines. Seulement il faut comprendre qu'impliquer l'infini, ce n'est pas être, ce n'est pas posséder l'infini. C'est le désirer, non se le donner, non mettre la main sur lui, comme l'idolâtre croit pouvoir manoeuvrer son idole.”

11) Il semble que Blondel pendant les dernières années de sa vie, sous l'influence du thomisme, s'est approché de la conception d'une religion naturelle comme base de la religion sur-naturelle révélée. Cf. B. Romeyer, *L'action religieuse et sa déviation superstitieuse*, dans la revue trimestrielle *Les études philosophiques* (nouvelle série 7e année no 4, 1952, p. 421 e.s.).

Mais Romeyer lui-même doit avouer: „En 1893, le philosophe en formation ne savait pas encore découvrir dans l'action humaine ce substratum religieux qui constitue le sommet de la raison et sert de base à la foi chrétienne. Dans les dynamismes religieux non-chrétiens, il paraissait ne discerner que mouvements superstitieux.” Romeyer a essayé de montrer par des lettres inédites de son maître écrites pendant 1942, que Blondel a changé de vue.

Dans ma première trilogie *La philosophie de l'idée de loi* (tome II) j'ai souligné que les religions idolâtriques sont assujetties à une loi de la révélation divine naturelle, qui n'a rien d'arbitraire et que, dans l'apostasie de l'impulsion religieuse innée, des résidus de la révélation universelle du Verbe peuvent se manifester. Or, c'est toute autre chose que la conception d'une religion naturelle comme préambule et base de la religion chrétienne!

12) Tout comme chez Barth dans son *Kirchliche Dogmatik*.

la scolastique et c'est en même temps de ce point de vue l'affirmation de la situation contradictoire d'une philosophie chrétienne<sup>13</sup>).

Une philosophie intrinsèquement chrétienne ne peut être née tant que la pensée théorique est dominée par ce thème scolastique.

Du point de vue véritablement critique la supposition n'est pas justifiée qu'on puisse démontrer l'insuffisance de la pensée philosophique vis à vis de la foi chrétienne au moyen d'une critique métaphysique de la connaissance qui s'est inspirée du motif dialectique de l'Humanisme.

Tout en se tenant au thème de la nature et de la grâce BLONDEL a voulu rompre l'autonomie de la pensée naturelle immanentiste au moyen de la pensée autonome. A notre avis cet effort est contradictoire. Si l'on veut parvenir à un point de vue chrétien dans la philosophie qui est d'un caractère véritablement critique, il faut d'abord une critique transcendentale de la pensée philosophique comme telle, c'est à dire une critique qui doit répondre à la question préalable de savoir quelles sont les conditions universellement valables pour qu'une philosophie quelconque soit possible.

En d'autres termes il faut d'abord une critique transcendentale du dogme concernant l'autonomie de la pensée philosophique, avant qu'on puisse choisir la voie qu'on devra suivre pour le développement de ses propres idées.

C'est cette critique de la pensée philosophique, mesdames et messieurs, que nous avons l'intention d'exposer dans notre deuxième conférence.

## II

### *Mesdames et Messieurs!*

Dans notre première conférence nous avons essayé de déterminer la place que la philosophie chrétienne de MAURICE BLONDEL occupe dans la pensée néo-scolastique. Nous avons également essayé d'indiquer ses rapports avec l'irrationalisme universaliste et l'activisme de la pensée moderne qui sont issus de la dialectique interne du motif religieux de la pensée humaniste, à savoir le thème de la nature et de la liberté.

Nous avons parlé de la dialectique interne du motif central de la pensée scolastique, à savoir celui de la nature et de la grâce, dans ses rapports avec le thème religieux de la pensée grecque, à savoir celui de la forme et de la matière, et celui de la pensée humaniste.

Notre conclusion a été que dans le cadre de la pensée néo-scolastique il n'est pas possible d'atteindre cette position radicale par rapport au problème de la philosophie chrétienne, qui est demandée par le caractère intégral et radical du motif biblique de la création, de la chute et de la rédemption en Jésus Christ.

Il faut d'abord une critique transcendentale de la pensée philosophique

<sup>13</sup>) Dans sa thèse remarquable *Grundlinien der kalvinistischen Philosophie der Gesetzesidee* (1953), défendue à l'Université Grégorienne de Rome, le professeur Michael Fr. J. Marlet S. J. a développé une autre opinion. Selon lui on peut maintenir l'idée d'une philosophie chrétienne sur la base du thème scolastique de la nature et de la grâce sans qu'on confonde le domaine de la science théologique avec celui de la philosophie et il est d'avis que la philosophie réformée de l'idée de loi est en accord avec la position de l'Eglise catholique romaine de tous les temps. J'espère revenir à cette thèse surprenante.

comme telle, si l'on veut savoir quelle est la vraie signification de la religion chrétienne pour cette pensée.

ST. AUGUSTIN a nié l'autonomie de la philosophie du point de vue religieux, parce qu'il était encore complètement pénétré du thème central de la Révélation dans son sens intégral et radical. Mais il s'est avéré que cela ne suffit guère. Il faut aussi une vue claire du point de contact intrinsèque entre la pensée théorique comme telle et les motifs religieux qui l'ont toujours dominé. Il faut d'abord une critique pénétrante du dogme courant concernant l'autonomie de cette pensée à l'égard de la foi et de la religion. Il ne suffit pas d'aller avec ce dogme aussi loin qu'on le croit possible pour trouver un point ultime où il se révèle insuffisant. En effet, dans ce cas le début de notre pensée manque de l'attitude vraiment critique. Nous nous mettrions en route sans savoir si cette voie n'est pas chargée de préjugés pré-théoriques dont nous ignorons la véritable nature. La philosophie moderne depuis RENÉ DESCARTES a si lourdement pesé sur la pensée chrétienne que celle là crut avoir besoin d'une apologie pour pouvoir justifier son point de vue chrétien vis-à-vis de la pensée courante qui prétend être exempt de préjugés. Cette position apologétique est une position perdue dès le commencement tant qu'on fait la concession qu'une pensée philosophique de nature autonome soit possible. En effet si une philosophie autonome est possible, une philosophie chrétienne est décidément impossible.

Il faut renverser les rôles.

Le rôle défensif et apologétique appartient en premier lieu à ceux qui prétendent dogmatiquement que l'autonomie est une présupposition de la philosophie comme telle et que l'aspect de la foi est le domaine exclusif de la théologie. En effet, on ne s'est jamais rendu compte d'une manière critique de la nature intrinsèque de cette présupposition. On ne s'est jamais demandé si la prétendue autonomie s'accorde avec la structure intime de la pensée théorique comme telle.

Et pourtant on avait décidément lieu de douter du vrai caractère de ce dogme préconçu. Car il est incontestable que l'idée de l'autonomie de la pensée philosophique a pris un sens bien différent dans la pensée grecque, dans la philosophie scolastique et dans la pensée moderne humaniste. Quand on s'efforce de trouver la véritable cause de cette divergence, il apparait qu'elle doit être attribué à une divergence de motifs religieux qui se dévoilent comme les vrais points de départ de la pensée philosophique et qui ont dominé sa direction intrinsèque.

La philosophie grecque a réclamé son autonomie vis-à-vis de la foi populaire, parce qu'elle prétendait que la pensée théorique est la seule voie de la vérité et le seul chemin aboutissant à une vraie connaissance de Dieu. Mais elle s'est affranchie seulement des formes mythologiques et des représentations sensorielles de cette foi. Elle n'a jamais pu se détacher du thème central qui a dominé la conscience religieuse du peuple grec, à savoir celui de la matière et de la forme, que nous avons expliqué dans notre première conférence.

Tout autre est la conception de l'autonomie dans la pensée scolastique thomiste. La philosophie grecque conçoit la pensée théorique comme étant bien élevée au dessus de la foi, que ne peut aboutir qu' à une opinion incertaine, une *doxa*.

Le Thomisme, tout au contraire, considère la foi chrétienne comme un don surnaturel à l'entendement et est d'avis que la raison naturelle, tant qu'elle est bien employée, ne peut contredire les vérités surnaturelles.

Mais cette position implique que les thèses aristotéliennes qui furent adoptées comme des résultats évidents de la pensée naturelle, doivent être accommodées à la doctrine de l'Eglise qui contient les vérités surnaturelles de la grâce. La conception thomiste concernant l'autonomie dépend par conséquent tout à fait du thème religieux de la nature et de la grâce. Elle diffère intrinsèquement de la conception grecque.

Dans la pensée moderne humaniste la conception de l'autonomie est déterminée par le thème religieux de la nature et de la liberté, le motif de la domination de la réalité par la science et de la liberté autonome de la personnalité humaine comme but en soi. La dialectique de ce motif a conduit KANT à sa conception dualiste de la relation entre la science autonome et la foi autonome. Suivant lui la science autonome est bornée au domaine de la nature qui n'est qu'un monde phénoménal, tandis que la foi de la raison pratique a son domaine dans le règne de la liberté sur-sensorielle, qui dépasse la nature.

Cette conception kantienne de l'autonomie de la raison n'était acceptée ni par la pensée humaniste pré-kantienne qui attribue la primauté religieuse à l'idéal mathématique de la science, ni par l'idéalisme absolu post-kantien, qui rejette la séparation de la nature et de la liberté. On peut aussi observer cette divergence dans la conception humaniste de l'autonomie de la philosophie par rapport à la question fondamentale de la pensée moderne de savoir si la philosophie peut donner des normes pour l'action et la vie. Ceux qui réclament pour la philosophie la position scientifique le nient, tandis que l'activisme et l'existentialisme de nos jours l'affirment et réclament pour la philosophie une position sur-scientifique, la science étant bornée à un rôle purement pragmatique au service de la lutte pour la vie.

En vue de toutes ces divergences fondamentales par rapport à la signification de l'autonomie de la pensée philosophique, le dogme de l'autonomie perd tout droit d'être accepté comme point de départ de la philosophie.

Il ne peut pas même fournir une base commune pour la discussion entre les différents courants philosophiques qui prétendent l'accepter.

Le dogme de l'autonomie de la raison lui-même doit être réduite à un problème critique. On n'exige pas de ses adhérents qu'ils l'abandonnent au paravant, mais on leur demande seulement d'être disposés à une recherche critique de sa propre nature.

Cette recherche appartient à la critique transcendentale de la pensée philosophique. Il ne faut pas confondre cette critique avec la critique kantienne de la raison théorétique, qui est une épistémologie.

En partant de l'autonomie de la raison pure KANT ne voit aucun problème dans la possibilité d'une théorie de la connaissance. Par conséquent il ne s'est pas rendu compte de la question concernant les pré-suppositions nécessaires d'une critique de la connaissance théorique. Le début de sa critique est purement dogmatique.

L'attitude théorique de la pensée qui est pour KANT une donnée ne

contenant aucun problème en soi, doit être transformée en un problème fondamental.

Il faut d'abord se rendre compte de la structure intrinsèque de l'attitude théorique de la pensée philosophique. Cela n'est pas possible sans une confrontation précise de cette attitude avec l'attitude pré-théorique de la pensée naïve.

Or, la pensée théorique est caractérisée par une relation antithétique entre la fonction logique de notre acte de pensée et les aspects non-logiques de notre expérience. C'est à dire : Dans l'attitude théorique cette fonction logique s'est opposée à tous les aspects non-logiques de notre expérience et de la réalité empirique sur lesquels se porte notre attention logique.

L'aspect logique de notre pensée est de nature analytique. Le mode analytique de distinguer est celui qui procède en séparant ce qui est donné ensemble, afin de découvrir les traits caractéristiques de ce qu'on veut définir logiquement. Les aspects non-logiques ne sont pas de nature analytique. Ils offrent une résistance à notre effort d'analyse de leur structure intrinsèque afin de les concevoir dans un concept logique.

De cette résistance résulte le problème théorique.

Le premier problème qui doit être soulevé par rapport à cette relation antithétique peut être formulé ainsi: „Est-ce que cette antithèse théorique entre l'aspect logique et les aspects non-logiques correspond à la structure donnée de notre expérience ?

La réponse doit être catégoriquement négative. L'attitude théorique de notre pensée, caractérisée par cette relation anti-thétique, résulte d'une abstraction artificielle par laquelle nous séparons les différents aspects de notre expérience de leur lien de cohérence intrinsèque et indissoluble qui est donné et qui est une pré-supposition ontologique de toute analyse théorique. L'acte réel et concret de notre pensée, lui-même, n'est pas identique à son aspect logique. Il contient aussi les aspects non-logiques de notre expérience et dans cet acte, l'aspect logique n'est pas séparé réellement de tous les autres, car cet aspect logique ne peut pas fonctionner détaché de sa cohérence ontologique avec ceux-là.

C'est à dire que la relation antithétique qui caractérise l'attitude théorique de notre pensée n'est pas une relation ontologique, mais seulement une relation intentionnelle, une relation d'intention impliqué dans l'acte théorique d'abstraction. Le lien de cohérence entre l'aspect logique et les aspects non-logiques de notre pensée ne peut pas être éliminé *réellement*, mais seulement *théoriquement* dans l'acte d'abstraction. Et cette abstraction est nécessaire si nous voulons aboutir à une connaissance conceptuelle des différents aspects de la réalité empirique qui forment le champ de recherche des différentes sciences spéciales.

Ces aspects eux-mêmes ont un caractère modal; c'est à dire qu'ils sont seulement les modes, les modalités fondamentales, sous lesquels la réalité empirique s'offre à notre expérience, mais ils ne constituent pas la réalité elle-même.

Quel est ce lien de cohérence entre les divers aspects de notre expérience dont nous faisons abstraction dans l'attitude théorique de notre pensée?

C'est le temps universel et intégral qui embrasse tous les aspects de

notre expérience et s'exprime dans chacun d'eux dans un sens modal spécifique. Ce temps universel ou cosmique ne peut pas être identifié avec un de ses aspects modaux, par exemple avec l'aspect de mouvement, ou l'aspect biologique, ou l'aspect sensitif, ou l'aspect historique.

C'est précisément ce qu'ont fait chaque fois de nouveau les philosophes qui ont médité sur ce sujet. Ils se sont disputés sur la question de savoir si le vrai temps est de nature physique, ou vitale, ou psychique, ou historique. Mais le vrai temps est de nature intégrale, aussi bien que notre expérience temporelle.

Il est le fondement de tous ses aspects, et il surpasse leurs limites modales, parce qu'ils sont unis étroitement par lui. Ce temps universel embrasse aussi son aspect logique et il s'exprime sous cet aspect dans un sens modal logique.

Il y a une simultanéité et une relation d'avant et après en sens logique qui ne peuvent pas être opposées à des relations vraiment temporelles, parce qu'elles sont aussi une vraie modalité du temps universel.

Ce temps présente deux caractères qu'il faut bien distinguer, mais qui sont néanmoins strictement corrélatifs, à savoir *l'ordre et la durée*.

*L'ordre* temporel est une *loi* de la durée.

*L'ordre* du temps est général, tandis que la durée est toujours individuelle et sujette à l'ordre du temps.

Nous voulons illustrer cette relation par un exemple qui se rapporte à l'aspect de la vie organique. Il existe pour tous les organismes supérieurs un ordre de temps réglant la succession des phases différentes de leur développement. Pour chaque organisme la durée de la vie est complètement individuelle. Il n'est pas sûr que la vie de cet organisme ait une durée suffisante pour qu'il puisse parcourir toutes ces phases. Mais la durée reste sujette à l'ordre du temps biologique. Il n'est pas possible d'être né adulte ou vieillard.

L'irrationalisme aussi bien que le rationalisme ont toujours perdu de vue cette corrélation indissoluble des deux caractères du temps. La notion irrationaliste ne tient compte que de la durée subjective et individuelle, tandis que la vue rationaliste regarde seulement l'ordre général du temps objectif.

Mais le vrai temps est donné seulement dans la corrélation d'ordre et de durée. Tout ordre de succession et de simultanéité se rapportant à une durée est un ordre de temps. C'est pourquoi l'ordre logique de succession est aussi un ordre temporel au sens modal de l'aspect logique, parce qu'il se rapporte nécessairement à la durée du mouvement logique de notre pensée. Mais il est un ordre modal du temps seulement dans la cohérence indissoluble de tous les aspects modaux. Il n'y a pas un aspect isolé du temps. L'isolation théorique d'un aspect signifie toujours que nous faisons abstraction du temps réel et universel.

Le temps universel ne peut pas être conçu au moyen d'un concept théorique, parce qu'il est une présupposition ontologique de toute notion et une condition universellement valable de notre pensée théorique.

Mais il est vécu immédiatement dans l'attitude pré-théorique de l'expérience naïve. Nous n'avons pas en vue ici l'intuition métaphysique de BERGSON qui est supposée dévoiler le vrai temps vécu comme une durée

psychique. Tout au contraire, c'est notre conviction que le temps vécu Bergsonien n'est qu'une description irrationnelle d'un aspect modal spécifique du temps intégral, une description, qui elle-même est de nature théorique et abstraite.

J'ai plutôt en vue la conscience spontanée du temps intégral dans la cohérence de tous ces aspects, qui ne sont pas encore séparés et analysés, mais conçus implicitement dans une situation concrète de la vie et dans leurs entrelacements continus et indissolubles.

Par exemple: Cet après-midi je me suis attardé et je crains d'arriver trop tard à l'Université. Je me hâte d'entrer dans l'édifice. Mais je vois une personne plus âgée que moi ou d'un rang social plus élevé et je la laisse passer la première bien que ma montre m'ait averti que je suis en retard de plus de dix minutes.

Ce temps vécu dans cette situation concrète de la vie se manifeste en effet dans la cohérence indissoluble de ses aspects modaux et dans la corrélation de l'ordre et de la durée. Les aspects mathématiques, l'aspect de mouvement physique et l'aspect vital y sont présents aussi bien que l'aspect psychique sensitif (le sentiment d'inquiétude), l'aspect symbolique et les aspects sociaux, qui ont un sens normatif. La conscience d'être en retard et la conscience qu'il faut laisser passer la première une personne plus âgée ou plus élevée dans l'échelle sociale est un indice évident de la situation suivante: l'expérience naïve du temps est beaucoup plus riche qu'on ne se l'est imaginé en partant d'une conception purement physico-psychique de l'expérience.

Dans l'attitude naïve et pré-théorique de l'expérience la fonction logique de ma pensée reste complètement *au-dedans* de la continuité du temps intégral.

Il n'y a aucun vestige d'une attitude antithétique de cette fonction logique par rapport aux fonctions non-logiques de l'expérience. C'est pourquoi dans cette attitude de la pensée nous éprouvons les aspects différents du temps et de la réalité temporelle d'une façon *implicite*, mais jamais *explicitement*.

Ici il n'y a pas de distinction conceptuelle de ces aspects. La continuité de l'expérience temporelle couvre la discontinuité de ses aspects modaux. Nous saisissons l'occasion de cette situation pour confronter plus précisément l'attitude pré-théorique de l'expérience naïve avec l'attitude théorique. Comme nous avons dit la première manque absolument d'une relation antithétique entre l'aspect logique et les aspects non-logiques de l'expérience.

Mais elle est caractérisée par une autre relation qu'on a identifié, tout à fait à tort, avec la relation antithétique de la pensée théorique, à savoir la relation entre le sujet et l'objet. Que veut dire cela?

L'expérience naïve attribue sans aucun scrupule des fonctions objectives à des choses ou à des événements par rapport à des aspects de l'expérience dont elle sait très bien que ces choses ou ces événements ne peuvent y avoir une fonction comme sujet.

L'homme adulte qui a passé la phase des idées animistes, sait très bien que l'eau n'est pas une matière vivante.

Néanmoins il attribue à l'eau une fonction objective dans l'aspect biologique par rapport à des sujets vivants quelconques. L'eau, l'air etc.

sont des aliments, strictement nécessaires pour la vie. On sait que le nid d'oiseau lui-même manque de vie organique. Néanmoins on ne peut pas concevoir la structure et le sens de cette chose inanimée sans la rapporter à la vie subjective de l'oiseau. Ce nid a une fonction objective dans l'aspect vital et dans l'aspect psychique de cet animal. Et quand on voudrait éliminer ces aspects de sa réalité empirique, on ne pourrait plus parler d'un nid d'oiseaux. Ce nid n'est pas du tout une construction subjective de notre conscience naïve; il est plutôt une réalité dans la vie elle-même de l'oiseau.

Nous lui attribuons des qualités sensorielles de forme, de couleur etc. dans l'aspect sensitif de notre expérience par rapport à une perception possible subjective. Nous lui attribuons des caractéristiques logiques objectives par rapport à l'analyse subjective, aussi bien que nous lui attribuons une qualité de signification symbolique dans l'aspect linguistique, une qualité de beauté par rapport à l'appréciation esthétique etc.

En voyant une église nous ne pouvons pas distinguer cet édifice d'autres édifices sans que nous lui attribuons une fonction objective dans l'aspect de la foi. Cet édifice est caractérisé typiquement par sa destination objective au culte d'une communion chrétienne. En éliminant cette fonction objective nous perdons de vue la réalité spécifique de l'église.

La relation du sujet à l'objet, que j'ai illustré ici par quelques exemples, est conçue dans l'expérience naïve comme une relation structurelle inhérente à la réalité empirique elle-même.

Les fonctions objectives des choses et des événements ne sont pas conçues en qualités absolues et indépendantes d'une chose ou d'un événement en soi, mais seulement par rapport à des fonctions subjectives possibles, que ces choses et ces événements ne peuvent pas avoir eux-mêmes.

C'est donc au moyen de la relation du sujet à l'objet que l'expérience naïve conçoit la réalité dans la cohérence intégrale de ses aspects modaux, dans la cohérence continue de l'ordre et de la durée du temps. Au moyen de cette relation elle saisit la réalité intacte, comme elle se présente à notre expérience.

Toute autre est la relation antithétique de l'expérience théorique qui ne nous donne jamais une réalité intacte, mais toujours une réalité séparée dans ses aspects modaux, c'est à dire une abstraction théorique.

L'expérience naïve ne dirige pas son attention sur les aspects abstraits de la réalité. Elle saisit la réalité en structures typiques, en structures d'individualité, qui embrassent tous les aspects de l'expérience, mais en les groupant d'une façon typique dans une unité et une totalité individuelles. C'est cette totalité qui précède la diversité de ses aspects. Le nid d'oiseaux, l'arbre dans lequel il est construit, ce sont des structures d'individualité aussi bien qu'une maison, une église, une table, un tableau, ou des événements comme un orage ou une bataille. La même observation vaut pour les structures du monde microscopique.

Détachés de leur structure de totalité individuelle ces choses et ces événements disparaissent comme tels.

L'expérience naïve ne sait que faire des abstractions théoriques.

La vue que nous avons développé ici de l'expérience naïve n'est pas du tout généralement acceptée.

Tout au contraire, en partant de la relation antithétique de la pensée théorique comme une donnée sans problèmes on a transformé cette expérience en l'interprétant comme une vue théorique de la réalité, qu'on a nommé la théorie du réalisme naïf, ou la théorie d'image.

Suivant cette théorie, l'expérience naïve est supposée s'imaginer que la conscience humaine se trouve placée comme un appareil photographique vis à vis de la réalité en soi et que cette réalité en soi se reflète d'une façon adéquate dans notre perception.

C'est là, mesdames et messieurs, une conception tout à fait erronée de cette expérience naïve, un malentendu fondamental issu de la fausse identification de la relation de sujet à l'objet avec la relation antithétique de la pensée théorique.

En partant de cette fausse conception on a tenté une réfutation théorique de l'expérience naïve au moyen d'une épistémologie soi disant critique et en se rapportant aux résultats des sciences naturelles.

Spectacle bien curieux que cette réfutation scientifique d'une expérience naïve, qui n'est pas du tout une théorie, mais une simple donnée, dont chaque théorie philosophique doit pouvoir rendre compte d'une façon satisfaisante! Une théorie philosophique, qui par son dogmatisme théorique est incapable de faire cela, doit être fondamentalement fausse.

Mais revenons à la relation antithétique de la pensée théorique. Nous avons vu que de cette antithèse intentionnelle entre la fonction logique et les aspects non-logiques qu'on a opposé à celle-là, est né le problème théorique, par exemple la question: Qu'est-ce que l'espace? Ou, qu'est-ce que la sensation? Ou: qu'est-ce que le droit?

Mais la pensée théorique ne peut pas s'arrêter devant le problème. Il faut avancer de l'antithèse à la synthèse, il faut atteindre une notion logique de l'aspect non-logique.

Cependant c'est ici qu'un nouveau problème transcendantal se lève qui peut être formulé ainsi:

„Où trouvons-nous le point de départ pour réunir synthétiquement l'aspect logique et les aspects non-logiques de notre expérience, qui dans l'attitude théorique de notre pensée ont été séparés et opposés l'un à l'autre?“

Cette question touche le coeur de notre recherche critique: En soulevant ce problème, nous soumettons chaque point de départ possible de la pensée théorique à une critique fondamentale.

Or, il doit être évident que si nous voulons maintenir une attitude critique, la possibilité doit être exclue de chercher ce point de départ au-dedans de la relation antithétique elle-même. C'est à dire, ni la fonction logique, ni l'aspect opposé ne peuvent être le vrai point de départ de la synthèse théorique, parce que ce point central doit se trouver au-dessus de l'antithèse afin de pouvoir accomplir sa tâche.

C'est ici que le dogme de l'autonomie de la pensée théorique semble conduire ses partisans à l'impasse inévitable.

Afin de pouvoir maintenir ce dogme ils sont obligés de chercher leur point de départ dans la pensée théorique elle-même. Mais en vertu de

sa structure antithétique cette pensée ne peut procéder que de façon synthétique. Or autant notre expérience a des aspects non-logiques, autant il existe de modalités de synthèses théoriques possibles. Il y a une pensée des sciences mathématiques et physiques, une pensée biologique, une pensée psychologique, une pensée historique, etc. etc.. Lequel de ces points de vue scientifiques spéciaux notre pensée philosophique choisira t'elle comme point de départ? Le choix à faire reviendra toujours à l'élévation du relatif au rang de l'absolu.

Telle est, mesdames et messieurs, la source de tous les -ismes dans la vue philosophique de la réalité, par exemple du matérialisme, du vitalisme, du psychologisme, de l'historisme etc.

Or, cette transformation du relatif en absolu n'est point explicable d'un point de vue purement théorique.

Au contraire, d'un point de vue théorique, elle trahit un manque d'esprit critique. Car en premier lieu la relation antithétique entre notre fonction logique et les aspects opposés résiste à tout effort de réduire tous les autres aspects à un aspect spécial conçu synthétiquement par la pensée théorique. La cohérence entre les aspects, leur unité de racine et leur origine ne peuvent pas être cherchées dans une synthèse spéciale théorique. Cela revient à un nivellement des limites modales des différents aspects, et ce nivellement se venge de la pensée en l'enveloppant en antinomies insolubles.

En second lieu, en chaque synthèse spéciale qui est élevée au rang de l'absolu, le problème concernant le point de départ revient sans trouver de solution.

Ce sont justement les différents -ismes théoriques qui trahissent l'intervention d'un motif sur-théorique et (comme nous le verrons) religieux dans le procès de la pensée philosophique.

Car dans tout le domaine de la pensée théorique il n'y pas de place pour l'absolu. En vertu de sa structure relative, fondée dans la relation antithétique, elle ne peut de soi-même jamais s'élever à l'absolu. Par conséquent, l'absolutisme d'un point de vue synthétique spécial dans la réflexion philosophique est un indice évident contre l'autonomie de la raison théorique.

Mais avons-nous déjà démontré que le dogme de l'autonomie de la raison théorique doit nécessairement conduire ses partisans à l'absolutisme d'un aspect synthétique spécial? Il serait en effet prématuré de le prétendre.

Car il y a d'une part la métaphysique scolastique et d'autre part la critique transcendentale d'IMMANUEL KANT, qui toutes deux prétendent pouvoir maintenir leur point de départ dans la raison théorique sans tomber dans la position peu critique d'un -isme. Cependant quant à la métaphysique aristotélicienne et thomiste nous avons déjà vu dans la première conférence que leur vrai point de départ n'est pas du tout la pensée théorique en soi, mais plutôt, que ce sont des motifs centraux de nature religieux et que le thème de la matière et de la forme qui en toutes deux domine la conception de l'être, est issu d'un conflit entre deux religions dont l'une éleva l'aspect vital et l'autre l'aspect culturel de l'expérience au rang de l'absolu divin.

Nous voulons maintenant porter notre attention sur la solution kan-

tienne du problème transcendantal concernant le point de départ de la synthèse théorique.

Pour découvrir ce point de départ d'une façon critique KANT a choisi la voie transcendentale de la réflexion de soi-même dans la pensée théorique.

C'est à dire il faut détourner la fonction logique de la diversité des aspects opposés pour la diriger seulement sur le moi qui pense.

En effet il est incontestable que cette méthode transcendentale contient une grande promesse.

Car tant que notre vue logique est dirigée sur les aspects opposés non-logiques de notre expérience, notre pensée théorique s'est dispersée dans une multiplicité, dépourvue d'unité. Demandez à toutes les sciences qui s'occupent d'une recherche anthropologique: „Qu'est ce que l'homme?” Vous recevrez un tableau bien troublant d'informations qui se rapportent aux divers aspects de l'existence humaine. Seulement les sciences différentes sont incapables de répondre à la question centrale: qu'est ce que le moi, qui est le point de concentration de tous les aspects modaux de notre existence temporelle?

Mais si la pensée théorique veut se concentrer en reflétant sur le moi qui pense, il se lève immédiatement un problème nouveau de nature transcendentale.

Ce problème peut être formulé ainsi:

„Comment est-il possible que la pensée théorique qui en vertu de sa structure intime reste liée à la relation antithétique, assume une direction concentrique en se dirigeant sur le moi pensant?”

On ne peut pas douter que ce problème est un problème authentique et inévitable s'imposant à la recherche critique en vertu de la structure intrinsèque de la pensée théorique. Car on ne peut concevoir d'aucune façon comment la pensée théorique elle-même pourrait se donner une direction concentrique sur le moi qui pense.

C'est le problème de la relation entre le moi et l'acte de pensée qui s'impose ici inévitablement à une critique vraiment transcendentale.

Cependant, KANT n'a pas soulevé cette question centrale. Il ne veut pas abandonner le dogme de l'autonomie de la raison théorique. Par conséquent il se trouve obligé de chercher son point de départ dans la fonction logique comme telle, attendu qu'il veut découvrir un point de départ qui est la condition a priori de tout acte synthétique spécial.

Voici comment il pense pouvoir résoudre ce problème: Chaque acte synthétique et chaque notion de notre pensée doit partir du cogito, du „je pense”, conçu comme une unité logique ultime de la conscience transcendentale qui ne peut jamais devenir l'objet de ma pensée. Je dois remarquer que KANT identifie l'objet avec l'opposé théorique de la fonction logique, parce qu'il n'a pas vu la différence fondamentale entre la relation antithétique de la pensée théorique et la relation de sujet-objet de l'expérience naïve.

Ce „cogito”, comme unité logique ultime de notre conscience est aussi nommé le sujet transcendantal de la pensée, parce qu'il est vu comme une condition a priori universellement valable de toute acte synthétique. Ce moi logique transcendantal manque de toute individualité. Il est

distingué sévèrement du „moi empirique” ou du moi psycho-physique dans l'espace et dans le temps.

Suivant KANT c'est la notion abstraite d'une unité logique sans multiplicité, et en même temps une notion vide, qui ne peut nous fournir aucune *connaissance* du moi, parce que toute connaissance présuppose une synthèse théorique entre les catégories logiques de notre pensée et une matière d'impressions sensorielles données dans l'espace et dans le temps.

Est-ce que ce concept vide d'un moi transcendantal logique répond aux exigences d'un point de départ critique? En aucune façon!

Car, en premier lieu ce moi logique n'est pas élevé au dessus de la relation antithétique. Au contraire: il reste enfermé dans le pôle logique de l'antithèse. KANT dit expressément que toute la réalité empirique, y compris l'acte concret de notre pensée, est l'opposé théorique du sujet logique transcendantal.

En second lieu il est impossible qu'une unité purement logique soit une unité centrale de notre conscience hors de toute multiplicité de moments. Car en vertu de son caractère analytique l'unité logique est nécessairement une unité relative, une unité dans la multiplicité.

Il est vrai que le moi, qui pense, est l'unité centrale de notre conscience, mais seulement parce qu'il est le point de concentration de toutes nos fonctions temporelles, c'est à dire parce qu'il est une unité transcendante par rapport à la pensée théorique.

La relation entre le moi et sa fonction logique ne peut jamais être une relation logique d'identité. Afin de pouvoir sauvegarder le dogme de l'autonomie de la pensée KANT était obligé de proclamer dogmatiquement que l'acte synthétique doit partir de la fonction logique. Mais cela n'est qu'une décision arbitraire, par laquelle KANT a éliminé le vrai problème transcendantal du point de départ de notre pensée théorique.

Il pense qu'il peut résoudre le problème épistémologique sans une véritable *connaissance* de soi-même. Mais cela est impossible et c'est pourquoi il ne s'est pas rendu compte de son vrai point de départ, qui reste masqué par des axiomes peu critiques.

Il faut constater la même chose par rapport à la phénoménologie moderne de HUSSERL. Il est vrai qu'on a prétendu que le „cogito” transcendantal, qui, suivant HUSSERL, est la conscience absolue à laquelle se rapporte le monde universel constitué par lui, n'est pas du tout identique avec le moi transcendantal logique de KANT. Le „cogito” husserlien est conçu comme un *acte ultime* de notre conscience totale, par lequel le „moi transcendantal” s'oppose au moi intramondial, au moi psycho-physique de l'expérience naturelle; par conséquent il est supposé n'être pas du tout une forme transcendantale logique, comme le „cogito” kantien.

Or, nous avons vu que la relation antithétique qui caractérise aussi le „cogito” husserlien, est véritablement une antithèse intentionnelle entre l'aspect logique et les aspects non-logiques de notre acte de pensée. Par conséquent, il est impossible que le „cogito” husserlien soit un acte intégral de notre conscience. Il n'est qu'une abstraction théorique de l'acte concret, identifié avec le „moi transcendantal” qui est dépourvu de toute individualité, mais qui, comme abstraction théorique, est élevée

au rang de l'absolu. Il ne peut pas être identique avec le vrai moi transcendant comme l'unité radicale de notre existence. Ainsi le moi transcendant husserlien devient une mystification, qui trahit le manque fondamental d'une vraie connaissance de soi-même. Et HUSSERL n'a plus la ressource de KANT qui cherche le moi transcendant, le vrai *autos* de l'homme, dans la fonction éthique de la volonté pure. Au delà de son cogito transcendant il n'y a rien.

Il faut savoir d'abord de quelle nature est le moi qui pense et de quelle nature est la direction concentrique par laquelle notre pensée théorique est dirigée sur le moi pensant.

Nous avons démontré que cette direction concentrique ne peut pas avoir son origine dans la pensée théorique. C'est seulement le moi radical qui peut donner à sa pensée théorique cette direction centrale.

Or, de quelle nature ce moi est-il? C'est ici que notre critique transcendentale de la pensée théorique est parvenu au point, où l'insuffisance de la pensée s'est manifestée par sa structure intrinsèque. La synthèse théorique demande nécessairement un point de départ. Cependant la pensée théorique, en vertu de sa structure antithétique, est incapable de l'offrir. La critique transcendentale est obligée de dépasser les limites de l'attitude théorique, si elle peut accomplir sa tâche indéclinable.

Pour pouvoir découvrir la nature du point de départ de la pensée, il faut parvenir à une véritable connaissance de soi-même. Or, la connaissance de soi-même est un acte central religieux qui est intrinsèquement dépendant de la connaissance de Dieu, comme Origine divine du moi. Car, nous avons vu dans la première conférence, que le moi est le centre religieux de notre existence, qui est créé à l'image de Dieu et par conséquent n'est rien en soi-même, mais seulement dans la relation transcendentale avec son Origine divine. Nous avons observé, que le moi a une nature ex-sistente, c'est à dire, il est soumis à une loi de concentration en vertu de laquelle il est obligé de chercher sa base solide au dehors de soi-même en se concentrant sur son Origine.

C'est une loi religieuse qui s'est maintenue aussi dans la chute de l'homme. L'homme apostat cherche soi-même et son Origine en se rendant à des idoles, en élevant un aspect relatif au rang de l'absolu.

Mais le moi trahit sa nature ex-sistente aussi en cela qu'il est créé en communion centrale avec les autres moi. L'humanité a une unité solidaire de racine. Dans le *moi* il est impliqué le *nous* de l'humanité entière, qui suivant le sens original de la création était en rapport avec le *Toi* divin.

Or, une communion centrale spirituelle est maintenue par un esprit religieux commun qui domine l'entière attitude de la vie et de la pensée au moyen d'un motif central, d'une force motrice spirituelle.

Il est impossible que la pensée théorique puisse se soustraire à ce motif central, parce que c'est là son vrai point de départ, qui est la condition absolue de sa possibilité.

Dans la première conférence nous avons donné un bref aperçu des quatre thèmes centraux qui en effet ont dominé le développement de la pensée occidentale. Nous avons vu que trois de ces thèmes sont de nature dialectique et qu'ils sont incompatibles avec la nature radicale et intégrale du motif chrétien biblique.

C'est pourquoi ce dernier demande sans réserve une réformation radicale de l'attitude de la pensée philosophique et ne peut jamais se contenter d'une accommodation scolastique à la doctrine chrétienne des idées, dominées par un motif central qui contredit celui de la Révélation.

Pour terminer, je voudrais encore brièvement examiner la question suivante: De quelle façon les motifs religieux dominant-ils la direction de la pensée philosophique?

C'est au moyen d'un trio d'idées transcendentales qui répondent aux trois problèmes transcendentaux impliqués dans la structure intentionnelle de la pensée théorique.

Tandis que le concept logique a la fonction de séparer analytiquement les aspects modaux de notre expérience, c'est, au contraire, la fonction essentielle de l'idée transcendentale de diriger la pensée théorique concentriquement sur ses trois présuppositions, à savoir en premier lieu sur la cohérence et la relation mutuelle des aspects séparés théoriquement, en second lieu sur leur unité de racine et enfin sur leur origine commune.

Ces idées maintiennent leur caractère théorique. C'est à dire elles ne peuvent pas annuler la relation antithétique qui caractérise l'attitude théorique de la pensée, mais elles donnent à cette pensée la direction concentrique, sans laquelle aucune pensée philosophique n'est possible.

On voit immédiatement que ces trois idées sont inséparablement unies, En effet, la question de savoir comment on voit la relation mutuelle et la cohérence inter-modale des divers aspects séparés et opposés l'un à l'autre dans l'attitude théorique dépend tout à fait de la question du point de départ qui doit contenir l'unité de racine des aspects. Et la dernière question dépend complètement de l'idée de l'origine.

En vertu de cette trinité essentielle on peut parler d'une seule idée transcendentale se déployant en trois directions intrinsèquement cohérentes.

Et c'est cette idée fondamentale que nous avons nommée dans notre première trilogie *l'idée de loi* de la philosophie, parce qu'enfin elle contient une idée de l'ordre total du monde créé. Pour nous nous ne sommes pas attachés à ce terme, mais en Hollande il a obtenu droit de cité et on use de ce terme pour caractériser le mouvement philosophique tout entier qui s'est inspirée de cette idée fondamentale. Chaque philosophie possible est fondée sur une idée transcendentale de la cohérence, de l'unité de racine et de l'origine des aspects modaux de notre monde empirique.

Celle là est *l'hypothèse* nécessaire de tout concept philosophique. Seulement, sous l'influence du dogme concernant l'autonomie de la pensée théorique on s'est soustrait à l'exigence critique de se rendre compte de cette triple idée. Car aussitôt qu'on s'en rend compte il doit sauter aux yeux que la pensée théorique ne peut pas se suffire à soi-même.

Ce serait en effet impossible, parce que le motif central religieux qui domine la pensée donne le contenu des trois idées transcendentales, qui sont strictement nécessaires pour la pensée philosophique, mais auxquelles la pensée elle-même ne peut fournir un contenu déterminé: *Quant à la pensée, elles sont vides. Mais elles doivent se remplir d'un contenu, afin que la philosophie soit possible.*

C'est là, mesdames et messieurs, la tâche nécessairement réformatrice du thème central de la Révélation de Dieu en Jésus Christ, de nous fournir des idées intégrales et radicales de l'unité et de l'Origine du monde empirique, qui excluent au fond l'élévation d'un aspect quelconque de notre expérience au rang de l'absolu.

Il faut une vue théorique de la réalité temporelle, dans laquelle aucun aspect nous fournit un point de repos, mais où tous sont conçus en une cohérence indissoluble de sens, en laquelle s'exprime l'unité radicale religieuse de l'existence et l'unité intégrale de son Origine Divine.

Le sens, la signification, c'est le mode d'existence de tout ce qui est créé, renvoyant en dehors et au dessus de soi-même vers l'Origine Divine qui s'est exprimé en tout oeuvre de Ses Mains. C'est une inquiétude intime, concentrée dans la racine religieuse de notre existence, qui ne peut trouver repos jusqu'à ce qu'il ait trouvé repos en Dieu.

Il va sans dire qu'en ce sens le motif central de la Révélation Biblique doit avoir une influence vraiment réformatrice sur toute la pensée philosophique, qui jusqu'à présent a été toujours dominée par des motifs religieux dialectiques.

\*