

Notes partiellement revues.

Bulletin du
CERCLE THOMISTE
Saint-Nicolas de Caen



P. Albertin

Nouvelle Série

SOMMAIRE

N° 34

	Pages
1. J. de MONLEON. - Sur la thèse de Marx	1
2. M.D. PHILIPPE. - Etude de la Somme Théologique (40 ^{me} leçon)	7
3. Docteur HUANT. - La Pensée thomiste	20
4. L'Homme et l'Action	31
5. Bibliographie	41

Publication trimestrielle

MARS 1966

L'HOMME ET L'ACTION

*Notes prises à une
Conférence du R. P. M. D. PHILIPPE*

Paris, 22 novembre 1965

« L'homme et l'action » : c'est là un des problèmes les plus complexes, et qui prête aux plus nombreuses confusions, surtout à notre époque... Nous allons d'abord présenter quelques manières diverses de traiter la question.

Notons en premier lieu, ce qu'il ne faut jamais oublier, que la philosophie se ramène toujours au problème de l'homme, mais, soulignons-le, de l'homme *dans toutes ses dimensions*. Cela veut dire que, si le philosophe laisse de côté un aspect de l'homme, sa vision de l'homme est mutilée, sa philosophie est incomplète.

Or, si pour tous les athéismes contemporains — marxisme, positivisme, existentialisme, évolutionnisme, freudisme — le problème capital de la philosophie se noue bien autour de l'homme, ces athéismes donnent de l'homme une vision partielle qui n'envisage pas *toutes* ses dimensions ; en ce sens, ils ne donnent pas une vraie philosophie de l'homme. En effet, à partir du moment où l'on supprime délibérément la relation de l'homme à Dieu, on mutile l'homme : on refuse de considérer un aspect de l'homme, son dépassement à l'égard de l'univers et de ses relations avec les autres hommes, sa transcendance qui l'ouvre à l'Absolu, au Dieu-Créateur...

Si le marxisme parle bien de « dépassement », c'est à l'intérieur du développement de l'homme, ce n'est pas le véritable dépassement que représente l'attitude religieuse reconnaissant le Dieu-Créateur. Si le positivisme parle d' « attitude religieuse », il réduit celle-ci à un « service de l'homme ». Si MERLEAU-PONTY reconnaît que l'attitude religieuse est fondamentale chez l'homme, cette attitude ne regarde plus que l'homme puisque l'homme est incapable de reconnaître l'existence de Dieu-Créateur.

Dans une philosophie réaliste, on appelle « attitude religieuse » quelque chose de beaucoup plus profond : c'est l'attitude de l'homme en tant que capable d'affirmer sa dépendance à l'égard d'une Réalité mystérieuse, Réalité première source de son être, Réalité ultime fin de toute sa vie, Réalité qui est le *Créateur*. Et c'est précisément le propre d'une philosophie réaliste (donc, de la philosophie thomiste) de tenir compte, dans sa vision de l'homme, de cet aspect fondamental : l'attitude religieuse. Le vrai philosophe n'a pas le droit d'avoir des *a priori*, il est obligé de considérer *tous* les problèmes que l'expérience lui présente.

Si, de nos jours, on parle de l' « Eglise ouverte au monde », cela exige des chrétiens certaines connaissances philosophiques. Dans un monde chrétien, la foi, au sens strict, est plus importante et plus essentielle que la philosophie, la théologie seule suffit. Mais dans un monde qui n'est plus chrétien, si l'on veut rester « ouvert » vis-à-vis de ce monde, on est obligé de réfléchir d'une manière philosophique. Quand on lit, par exemple, le dernier livre de GARAUDY : « *De l'anathème au dialogue* », on se demande combien de chrétiens seraient capables de lui répondre en toute vérité !... Or, si les chrétiens ne sont pas capables de discerner où est la vérité et où est l'erreur dans ce livre, alors, sous prétexte d' « ouverture », ils acceptent tout, se mettant ainsi à l'école de l'auteur... et par lui du marxisme, et progressivement ils se laisseront contaminer. Il faut que les chrétiens soient assez philosophes, assez intelligents, pour comprendre que, pour GARAUDY, la seule philosophie est une philosophie de l'action, l'homme se définit par l'action ; et que, pour GARAUDY, tous les chrétiens sont eux aussi partisans de cette action.

GARAUDY n'hésite pas à affirmer que lui-même n'est pas convertissable. S'il désire « dialoguer » avec les chrétiens, c'est, dit-il, pour purifier le christianisme et purifier le marxisme. C'est pour retrouver les chrétiens des premiers temps, les chrétiens d'avant Constantin... car ce qu'il cherche ce sont de « purs » chrétiens — des chrétiens tellement purs, pourrait-on dire, qu'ils ne gênent plus le marxisme ! — puisqu'alors, s'il y a dialogue, ce sera dialogue entre le chrétien qui regarde vers le ciel et le marxiste qui, lui, est sur la terre. Un tel dialogue doit aider le chrétien à être vraiment chrétien et le marxiste à être un vrai marxiste. Il est en effet utile pour le marxiste d'avoir ce dialogue, car un vrai marxiste n'avance que dans une opposition qui nourrit sa dialectique. Le christianisme, en apportant le sens de la transcendance, donne précisément cette opposition désirée, une antithèse qui fait avancer la dialectique marxiste.

Quoi qu'il en soit du livre de GARAUDY, c'est un fait que ce livre pose le problème de l'action et des rapports de l'action et de l'homme ; il souligne combien, à notre époque, le point de vue philosophique prend une importance capitale, particulièrement quand il s'agit d'un dialogue avec les marxistes, avec des athées qui réfléchissent sur le problème

humain d'une manière purement humaine. Un tel dialogue ne peut se situer qu'au niveau de la philosophie. Il faut comprendre que pour les marxistes, la foi est quelque chose d'infantile, de « dépassé » : c'est du moins ce qu'ils disaient jusqu'ici. Aujourd'hui, vont-ils reconnaître qu'ils sont à un moment de la dialectique où la foi des chrétiens peut apporter à leurs théories un aspect de complémentarité ?

Il faut comprendre que les erreurs du marxisme sont souvent des confusions provenant de l'imagination, parce que le marxisme ne reconnaît qu'un seul type d'expérience.

La philosophie exige l'*expérience*. On fait toujours la philosophie de ses expériences ; de grandes expériences sont nécessaires à une grande philosophie. Les choses uniquement « apprises » se fanent très vite, deviennent très vite du passé. Certes, la culture est nécessaire et le capital de culture acquis au long des siècles nourrit l'humanité. Mais on veut et l'on doit vivre d'autre chose. On veut et l'on doit faire ses expériences *personnelles*.

D'autre part, la philosophie est plus que l'expérience, elle exige un effort de pénétration à l'égard des réalités expérimentées pour savoir ce qu'elles sont, pour connaître leurs significations profondes, leurs finalités. Et cet effort est ordonné en dernier lieu à connaître l'homme, sa destinée, ce pour quoi il existe. Le philosophe, quand il a découvert la vérité, désire la communiquer aux autres. Son dialogue sera donc ordonné à la communication de la vérité, et cette communication, pour le philosophe chrétien, doit se faire, dans le sens le plus charitable et le plus miséricordieux, avec un désir d'aider ceux qui n'ont pas encore découvert la vérité à la découvrir.

La philosophie se centre sur l'homme, avons-nous dit. Mais l'homme est un être qui progresse constamment, qui « se fait ». Un enfant a peu de personnalité. La personnalité morale, artistique, intellectuelle, s'acquiert progressivement ; et elle s'acquiert à partir d'une certaine *action*. Notre personnalité est liée à toutes nos activités. Il y a un devenir de l'homme dans l'action. L'homme qui n'agit pas reste en virtualité, en potentialité, rien ne « s'actue » chez lui. Avec SAINT THOMAS, disons que l'action représente « l'acte second », l'homme dans sa personnalité métaphysique étant l'acte premier. L'action est inséparable de l'homme. S'il y a joie après une action accomplie et réussie, c'est que la personnalité s'épanouit dans l'action. Homme et action sont essentiellement liés. Le propre de l'architecte est d'édifier, le propre du philosophe est de philosopher, le propre du sage est de contempler... Ce que souligne l'adage d'ARISTOTE : *operatio sequitur esse*, l'opération suit l'*esse*, ce qui existe.

Mais lorsqu'on veut comprendre ce qu'est l'action, — quel est, précisément, le rapport homme-action — et que l'on veut établir une hiérarchie de nos diverses actions, des questions se posent : la « pensée » est-elle une « action » ? Travailler, manger, sont des actions diverses ;

dormir est-il une action ? Le repos est-il une action ? Et la contemplation est-elle une action ?

En nous posant ces questions, nous constatons que l'homme possède en lui un capital de vie qui peut s'exploiter de façons bien différentes, qu'il est, à lui seul, un petit « cosmos » : ceci parce qu'il est comme une synthèse. N'est-il pas à « l'horizon » de deux mondes, le monde matériel et le monde spirituel ? L'homme est, parmi les réalités que nous expérimentons, la réalité la plus complexe qui soit — ce qu'avait déjà reconnu SAINT THOMAS après ARISTOTE — et qui par le fait même atteint le plus difficilement sa *fin*. Les autres réalités naturelles atteignent la plupart du temps leur *fin* (*ut in pluribus*) : un chien devient naturellement un « beau chien », bien nourri, bon gardien ou bon chasseur ; mais les hommes, eux, la plupart du temps, demeurent dans le sensible (*manent in sensu*) : ils restent attachés aux biens matériels, en raison de leur complexité, et ils n'atteignent pas leur fin propre. S'ils l'atteignent, c'est au prix de très gros efforts. Il est si difficile de soulever le poids du corps pour atteindre au spirituel.

La fin de l'homme, son bonheur, souligne ARISTOTE, c'est l'amitié ou la contemplation... Mais l'homme est trop « conditionné » pour atteindre ce bonheur directement et immédiatement (du point de vue philosophique s'entend, car, au point de vue chrétien, avec la grâce, il en est tout autrement) ; diverses voies se présentent à lui. Et son intelligence, si vive soit-elle, demeure faible et imparfaite. N'est-elle pas souvent le jouet de l'imagination ? Au lieu de prendre les voies les plus sûres, elle se laisse séduire par ce qui apparaît le plus beau ! Difficilement, l'homme domine sa complexité en devenant *prudent*, en se donnant un but et une orientation de vie.

D'autre part, si nous faisons l'inventaire de toutes nos activités humaines, de toutes nos actions durant une journée, durant une année... que d'actions diverses nous dénombrerions ! Et pourtant il est clair que nous laissons de côté certaines de nos actions et que nous nous plaisons à en répéter certaines autres. Si nous les répétons, c'est parce que nous les aimons et qu'en les répétant nous devenons vite des « spécialistes » de ces actes... Mais, après un inventaire général de nos actions humaines, il faut hiérarchiser ces actions, leur donner une valeur, un sens, un ordre... Mettra-t-on au-dessus de tout l'action scientifique ? ou l'action politique qui implique gouvernement et domination... ?

Pour mettre un ordre dans nos actions et les hiérarchiser, il faut nécessairement un principe d'ordre : ce qui revient à dire qu'il faut avoir une conception philosophique de l'homme. Nos actions ne peuvent être hiérarchisées qu'en fonction d'une certaine conception de l'homme. Mais n'est-ce pas là une pétition de principe, car il faut dire à la fois : je connais l'homme par l'action, et je dois hiérarchiser les actions par

l'homme ? Non, il n'y a pas pétition de principe, car l'opération, l'action, est bien le moyen de connaître l'homme et c'est grâce à la connaissance que l'action me donne de l'homme que je vais pouvoir hiérarchiser les diverses opérations de l'homme.

Si, *en tant que chrétien*, je cherche un principe d'ordre en demandant à la Révélation une définition de l'homme, la première affirmation que je découvre, c'est que l'homme est créé à l'image de Dieu. Mais l'image de Dieu possède diverses dimensions et donne lieu à des interprétations différentes, d'où diverses manières de hiérarchiser les actions humaines. Pour certains, l'image de Dieu reflète en premier lieu le pouvoir de Dieu. Le Dieu-Créateur n'est-il pas celui qui est tout Puissant et qui domine sur tout ce qui vient de Lui ? Dieu crée l'homme pour que celui-ci « domine » sur toutes les autres créatures : « Emplissez la terre et soumettez-la : dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel... » (1)

Mais, dans l'image de Dieu, il y a un autre reflet de Dieu. Dieu crée l'homme en lui donnant son esprit. Etre intelligent est aussi ce qui caractérise l'image de Dieu. Cependant, ce n'est pas suffisant. Si Dieu donne à l'homme la femme, n'est-ce pas pour que l'homme puisse l'aimer ? Dans l'image de Dieu il y a aussi le reflet de l'Amour de Dieu.

Voilà donc trois dimensions de l'image de Dieu, de l'homme-image de Dieu : capacité d'exercer la domination, capacité de connaître, capacité d'aimer. Mais quel ordre faut-il mettre entre ces trois dimensions ?

On pourrait classer les théologiens d'aujourd'hui en trois catégories, selon qu'ils mettent au premier rang soit la domination, soit la connaissance, soit l'amour. Autrement dit, selon l'ordre de la Sagesse de Dieu, la capacité de dominer est-elle, en l'image de Dieu, ce qui finalise la capacité de connaître et celle d'aimer ? Ou l'inverse est-il plus vrai : la capacité d'aimer finalise-t-elle celle de dominer et de connaître ? Pour répondre à ces questions, le théologien doit regarder les diverses tentations et les diverses fautes qui nous sont révélées au début de la Genèse, où l'on voit bien l'œuvre du démon, Prince de la confusion. La première tentation du serpent à la femme : vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal... L'ultime tentation, celle de la tour de Babel : le *dominium* collectif qui semble bien l'emporter sur tout ! C'est à la lumière de cet ordre de la Sagesse de Dieu que le théologien doit répondre à de telles questions : le progrès scientifique est-il *voulu* par Dieu, ou seulement *permis* ? Peut-on affirmer que toute domination du monde, tout « *dominium* » accomplit la volonté de Dieu ? Est-ce que tout progrès des connaissances scienti-

(1) Gn I, 27-28.

figues est voulu par Dieu ? doit-il être recherché comme un absolu ? Par contre, il est dit dans l'Écriture : tout amour vient de Dieu, toute paternité vient de Dieu... Ce qui est sûr, c'est que, si l'on met l'amour au service de la connaissance et la connaissance au service de la domination, c'est le désordre, c'est la Tour de Babel... l'humanité ne recherchant plus que la domination s'exalte et ne s'occupe plus d'aimer, elle en arrive à nier l'existence de Dieu.

En philosophie — d'une manière un peu différente — le même problème se pose. En l'homme on distingue vite trois grandes orientations : recherche de la domination, recherche de la vérité dans la connaissance, recherche de l'amour, du don amical. Suivant l'ordre de valeur qu'on met dans ces trois recherches, on arrive à trois grandes visions de l'homme, tout à fait différentes : *Homo dominator*, *homo scientificus*, *homo amicus*. Tout est ordonné à la domination, tout est ordonné à la connaissance scientifique, tout est ordonné à l'amour d'amitié... Où l'homme est-il parfaitement homme ?

L'ordre que nous mettons dans ces trois grandes dimensions ne peut se réaliser que grâce à une certaine conception philosophique de l'homme. Le problème philosophique de l'action nous porte donc vers l'homme et la conception que nous avons de celui-ci nous permet de hiérarchiser ses actions.

Ceci nous permet immédiatement de saisir qu'on ne peut prétendre que l'action possède en elle-même sa valeur, et donc en toute rigueur il est inexact de dire « philosophie de l'action », car l'action n'est pas pour nous un absolu, elle n'est pas ce qu'il y a de premier. On ne peut pas dire : « Au commencement était l'Action. »

Si l'action est relative à l'homme, l'homme choisit telle ou telle action en fonction de ce qu'il est, pour son développement propre et non en fonction de l'action elle-même. Il nous faut donc en premier lieu préciser ce qu'est l'action... et ceci est d'autant plus important que ce mot ne cesse de revenir à notre époque comme un slogan. Il est indispensable de savoir si l'action est pour l'homme ou l'homme pour l'action — si le chrétien est pour l'action ou l'action pour le chrétien.

Sans cesse, à notre époque, revient ce problème de l'action (2). Il a pris une grande importance à partir de BLONDEL dont l'ouvrage : « *L'Action* » veut faire la philosophie de l'Action (3). Il avait été très

(2) JEAN BRUN note : « Car si à l'époque où Blondel écrivait sa thèse, le mot « action » était un mot inconnu des philosophes, il n'en est plus de même aujourd'hui où ce terme est un des plus galvaudés qui soient. Toute la littérature qui irait de Gide à Malraux en passant par la spéculation de Gentile et de G. Sorel, a fait de l'homme de l'action le héros des temps modernes ». (*Leibniz et Blondel, in Hommage à Blondel*, Belles Lettres, Paris 1962, p. 35).

(3) MAURICE BLONDEL, *L'Action*, P.U.F., 2^{me} éd. 1950.

impressionné par le problème de la destinée de l'homme : « Mon effort primitif m'avait paru, même à mes propres yeux, porter sur le problème de notre destinée et l'on m'avait d'abord classé parmi les auteurs des ouvrages de morale ; la vérité est que, de plus en plus, j'ai été porté à envisager l'aspect métaphysique des problèmes qui intéressent non seulement notre destinée personnelle mais les conditions fondamentales de l'ordre créé... il s'agit pour nous de suivre et de rendre aussi intelligible, aussi bonne que possible, l'œuvre des sept jours dont la Bible répète à chaque étape que Dieu la considérant la jugea bonne et très bonne » (4).

BLONDEL veut donner une « métaphysique » de l'ordre créé *dans* l'Action et *par* l'Action. — Il ne faut pas donner au mot « métaphysique » le même sens chez BLONDEL que chez SAINT THOMAS, mais le sens qu'on lui donne aujourd'hui et qui correspond à l'idée d'absolu, par exemple quand, devant un tableau, on dit : c'est de la peinture métaphysique, ce qui veut dire : qui exprime une certaine recherche de l'absolu. BLONDEL veut toucher l'absolu dans l'Action. Il essaie donc de donner une vue synthétique, totale, des problèmes humains dans l'Action. A travers l'Action, il veut observer et connaître tout l'homme et son insertion dans l'univers. L'aspect absolu de la bonté de l'homme et de l'univers, il le voit dans l'Action. C'est l'Action qui, pour lui, donne la vision totale de l'homme, qui donne les points de référence pour juger de l'homme.

C'est là l'*immanentisme* de BLONDEL. Il bloque homme et opération humaine dans l'Action, et, dans la philosophie de l'Action, la philosophie de la destinée de l'homme, de la religion, de la liberté, de la recherche de l'unité.

Mais, si l'Action est ainsi l'absolu, il faut qu'à l'intérieur même de l'Action l'unité se fasse ; c'est pourquoi, pour BLONDEL, l'unité se fait dans la recherche même de l'Action, il fait la métaphysique de l'Absolu dans l'Action.

BLONDEL dit expressément que l'Action est la substance de l'homme : « La substance de l'homme c'est l'action, il est ce qu'il fait. » « Nous ne sommes, nous ne connaissons, nous ne vivons que « *sub specie actionis* ». « Non seulement l'action manifeste ce que nous étions déjà mais encore elle nous fait croître et sortir pour ainsi dire de nous-même ; en sorte qu'après avoir étudié le progrès de l'action dans l'être, et le progrès de l'être par l'action, il va falloir transporter hors de la vie individuelle le centre de gravité de la volonté « conséquente à la loi de son progrès » (5).

(4) *Archives de philosophie*, janvier-mars 1961, *Sur l'idée directrice de la Trilogie*, par Mlle Panis.

(5) *L'Action*, p. 197.

On peut cependant préciser certains aspects :

1. — *Action et Vie* : l'Action est la synthèse du vouloir, du connaître, de l'être. Elle unit vie et être. « L'action humaine relève à la fois de toutes les puissances étrangères et hostiles l'une à l'autre en l'homme : par la pensée qui éclaire l'origine et l'accomplissement, elle est d'ordre intellectuel ; par l'intention et la bonne volonté, elle appartient au monde moral ; par l'exécution, au monde de la science... Pour tous, qu'ils le sachent ou non, c'est une question de métaphysique, de morale et de science à la fois que le problème de la vie : l'action est cette synthèse du vouloir, du connaître et de l'être, ce lien du composé. » (6).

BLONDEL veut montrer que l'Action dépasse le sujet. De même que l'enfant arrive un jour à dépasser le père, à passer avant lui, la personne qui fait l'Action, bien que l'Action émane d'elle, est obligée de suivre l'Action. Avant l'Action, je suis libre de décider, mais après l'Action, une fois l'Action décidée, alors, c'est l'Action qui s'impose à moi — comme la vie s'impose à la morale. « Mes décisions vont souvent au-delà de mes pensées, et mes actes au-delà de mes intentions. Tantôt je ne fais pas tout ce que je veux ; tantôt je fais presque à mon insu, ce que je ne veux pas. Et ces actions que je n'ai pas complètement prévues, que je n'ai pas entièrement ordonnées, dès qu'elles sont accomplies, pèsent sur toute ma vie et agissent sur moi, semble-t-il, plus que je n'ai agi sur elles. Je me trouve comme leur prisonnier ; elles se retournent parfois contre moi ainsi qu'un fils insoumis en face de son père. Elles ont fixé le passé, elles entament l'avenir. Impossibilité de m'abstenir et de me réserver, incapacité de me satisfaire, de me suffire et de m'affranchir, c'est ce que me révèle un premier regard sur ma condition... Au principe de mes actes, dans l'emploi et après l'exercice de ce que je nomme ma liberté, il me semble sentir tout le poids de la nécessité. Rien n'y échappe en moi ; si je tente de me dérober aux initiatives décisives, je suis asservi pour n'avoir pas agi ; si je vais de l'avant, je suis assujetti à ce que j'ai fait. Dans la pratique, nul n'esquive le problème de la pratique ; et non seulement chacun le pose, mais chacun, à sa façon, le tranche inévitablement. » (7).

2. — *Action et Sur-vie*. Pour M. BLONDEL, il n'y a plus de distinction entre naturel et surnaturel, car tout est vu du point de vue vital. Dans l'Action, il n'y a qu'une vie. Donc, si l'on identifie vie naturelle et vie surnaturelle, il y a l'unité recherchée. « L'Action » voulait assumer toutes ses responsabilités jusqu'au bout, et cela dans un esprit de

(6) Op. cit., I, pp. 27-28 ; 469, 480 et passim.

(7) Op. cit., I, pp. IX-X.

fidélité à son devoir . Rester sur le terrain philosophique, humain, commun à tous, mais y aller jusqu'au bout, poser le problème religieux, surnaturel, mystique, céleste au point de vue rationnel qui réclame l'audience de tous les esprits, dégager par là le christianisme des barrières artificielles, des préjugés étouffants, afin de le mettre en circulation dans le rang de l'humanité. » (8).

3. — L'Action est le *vinculum* de l'unité. « A plus forte raison par l'effet de cette carence, Leibniz, qui pourtant aspirait à solidariser la connaissance et l'existence, n'a-t-il pu réussir à discerner l'étendue, la corrélation, l'unité du triple problème du penser, de l'agir et de l'être. Si l'on peut espérer voir des ombres du *vinculum* se dégager une rénovation et une extension de la philosophie, c'est à ce rond-point et non ailleurs qu'il faut se placer... Et si l'on a bien voulu me suivre jusqu'ici, on comprendra vite comment ma longue thèse sur l'Action est devenue comme le prolongement et le complément de ma petite thèse latine, comment aussi l'étude de l'action a ouvert de plus lointaines perspectives. Donc entre la pensée et l'être, il m'avait semblé qu'en fait l'abîme est franchi par l'action. Elle forme l'unité vivante d'un composé incarnant la pensée même dans les membres et faisant participer la multiplicité d'un organisme matériel à la valeur spirituelle d'intention transcendante. Elle semble le *Vinculum* en exercice : oui, de même que « le calcul de l'infini réussit », selon l'expression de Leibniz, notre action réussit, semble-t-il, à relier les vues de l'esprit et les élans de la volonté à la nature que la science, l'art, l'ascèse, paraissent atteindre puris et occultis modis : « l'action ajoute une perfection »... Et je m'étonnais dès lors que Leibniz n'eût point, par analogie ou extension du calcul infinitésimal, concrétisé son *Vinculum* dans l'action, puisque c'est elle qui insère, dans les choses même physiques et dans notre « composé humain », des idées incarnées et des fins réalisées. » (9).

4. — Enfin, l'action est reliée à la personne par le problème de l'option et de la liberté. « A la philosophie de montrer la nécessité de poser l'alternative : « Est-ce ou n'est-ce pas ? » A elle de faire voir que, seule, cette unique et universelle question qui embrasse la destinée entière de l'homme s'impose à tous avec cette absolue rigueur : « Est-ce ou n'est-ce pas ? » A elle de prouver qu'on ne peut, en pratique, ne point se prononcer pour ou contre ce surnaturel : « Est-ce ou n'est-ce pas ? » A elle encore, d'examiner les conséquences de l'une ou de l'autre solution et d'en mesurer l'immense écart : elle ne peut aller plus loin ni dire, en son seul nom, que ce soit ou que ce ne soit pas. Mais, s'il est permis d'ajouter un mot, un seul qui dépasse le domaine

(8) Voir A. CARTIER, *La philosophie de l'action*, in Centenaire de la Naissance de M. Blondel, Beauchesne, 1961, p. 8.

(9) BLONDEL, *Le Vinculum substantiale selon Leibniz*, p. 131.

de la science humaine et la compétence de la philosophie, l'unique mot capable, en face du christianisme, d'exprimer cette part, la meilleure, de la certitude qui ne peut être communiquée parce qu'elle ne surgit que de l'intimité de l'action toute personnelle, un mot qui soit lui-même une action, il faut dire : « C'est ». »

Inutile d'insister. Devant les affirmations si fortes de M. BLONDEL, il faut revenir à notre expérience quotidienne et essayer d'analyser ce que sont en réalité nos opérations vitales, notre action de penser, d'aimer, de contempler. On ne parle pas d'actions, mais de nos actions de penser, d'aimer. Ceci est significatif. L'action est toujours l'action de quelqu'un en vue de quelque chose, elle médiatise un sujet existant à un but, une œuvre accomplie. C'est sa grandeur et sa relativité.

Bulletin du
CERCLE THOMISTE
Saint-Nicolas de Caen



Nouvelle Série

SOMMAIRE

N° 36

	Pages
1. Le Concile et saint Thomas	1
2. R. de GOURMONT. - Exposé critique du Kantisme .	3
3. L'Homme et l'Action	21
4. F.H. LEPARGNEUR. - Nature et rôle de l'Humilité	34
5. Bibliographie	41

Publication trimestrielle

SEPTEMBRE 1966

L'Homme et l'Action

Qu'est-ce que l'action au point de vue philosophique ? (1)

Blondel a toujours tourné autour de la question sans jamais la poser en face et il n'a pas saisi, philosophiquement, ce qu'est l'action. Si nous voulons essayer de le faire, il nous faut d'abord nous demander ce qu'est l'action *au plan du devenir* puis préciser ensuite ce qu'elle est *au plan de l'être*.

1. — L'ACTION AU PLAN DU DEVENIR.

Si nous partons de l'expérience, il faut bien reconnaître ce fait : toute action nous est donnée dans un devenir. On ne peut connaître ce qu'est l'action que si l'on considère d'abord le mouvement. Celui-ci est la donnée première dont on ne peut mettre en doute l'existence car tout ce qui existe autour de nous existe dans le mouvement — même s'il s'agit d'une réalité qui, à une observation superficielle, paraît être au repos.

Si toute action implique un mouvement, il faut donc d'abord se demander ce qu'est le mouvement. Pour le philosophe, le mouvement est la modification d'une réalité, son changement. Ce n'est pas le « mouvement en soi » que nous regardons, mais la réalité mue, c'est-à-dire une réalité qui passe d'un état à un autre état. La croissance, par exemple, est bien le passage d'un état à un autre état.

Pour définir ce qu'est la réalité mue, saint Thomas emploie le mot *fluxus*, désignant ainsi ce flot perpétuel qui manifeste la relativité des

(1) On pourrait commencer par donner une *description* des différents types d'action, des divers degrés d'action. Mais il vaut mieux aborder directement le sujet au plan philosophique et métaphysique. Quand nous aurons vu ce qu'est l'action à ce point de vue, il sera alors plus facile de revenir sur la description et de saisir les différents modes d'action. Le philosophe doit regarder en premier lieu ce qu'il y a de principal : ce qui *est*.

états successifs auxquels une réalité mue se trouve soumise (en Dieu il n'y a pas de *fluxus*, de changement : c'est l'immutabilité ; c'est pourquoi notre terme d' « action », qui est si lié au mouvement, est inadéquat quand il s'agit de Dieu).

Mais quelle est la condition du mouvement ? C'est la potentialité. Pour que le mouvement existe, il faut un sujet qui implique une possibilité, une capacité de passer d'un état à un autre, donc qui soit en puissance. « Potentialité » dit imperfection : une réalité en mouvement implique une imperfection du fait de sa potentialité et de sa relativité.

Les philosophes grecs se sont posé la question : le mouvement en lui-même est-il un progrès, un perfectionnement ? Le mouvement est-il quelque chose de bon ? Ou est-il quelque chose de neutre ? ou de mauvais ?

Pour répondre à cette question, il faut constater d'abord que le mouvement peut avoir diverses directions — il peut avoir des vecteurs différents. Si le mouvement peut aller vers la croissance, il peut aussi aller vers la décrépitude. Il y a d'ailleurs chez les vivants un point maximum dans la croissance, après lequel on redescend... Mais cette direction qui caractérise le mouvement vital n'est pas le mouvement comme tel. Il semble bien que le mouvement comme tel ne soit ni bon ni mauvais. Il est en dehors de l'aspect de perfection. En soi, il ne peut être qualifié, il ne dit que passage, *fluxus*. Cependant les Grecs lui reconnaissaient une certaine « saveur » de dégradation, car les choses s'usent par elles-mêmes dans le mouvement.

Si le mouvement ne peut être qualifié que par son orientation — il est orienté par un bien qui nous attire —, toutefois, étant donné les conditions du mouvement, on voit qu'il implique toujours du côté de ce qui est mû une potentialité, donc une imperfection, en sorte que l'on peut dire que le mouvement est lié intrinsèquement à une certaine imperfection (philosophiquement parlant). Le mouvement d'un sujet qui existe, le mouvement pris d'une façon existentielle, en raison même du sujet qui existe, normalement *use* celui-ci. C'est pourquoi l'on ne peut pas dire que le mouvement par lui-même ennoblit, qualifie son sujet. Lorsqu'un mouvement tend vers un bien, il y a alors deux éléments, l'un positif et l'autre négatif : voyez l'homme qui marche ; il se fatigue, mais, en même temps, par l'exercice, il se fait du bien. Dès qu'on en est un peu conscient, on se rend compte de ces deux facteurs du mouvement ordonné vers le bien.

L'existence du mouvement implique donc toujours trois éléments : deux états contraires — c'est le *fluxus* — et un sujet qu'ils affectent. Et le mouvement possède aussi une orientation, ce qui est surtout visible dans le mouvement vital. Le mouvement est donc toujours quelque chose de complexe.

Nous pouvons maintenant réfléchir sur la manière dont saint Thomas, à la suite d'Aristote, définit l'action : « *Actio, secundum primam impositionem nominis, importat originem motus* » (2). L'action implique l'origine du mouvement. Si l'action est le début du mouvement, la *passion* est ce à quoi le mouvement se termine. L'action n'est-elle pas toujours relative à une passion ? Tout mouvement, en effet, implique action et passion. Celui qui se promène est actif, mais il subit aussi le mouvement en lui-même, il subit la fatigue, il est donc aussi patient.

On connaît la critique que fait Bergson de la conception aristotélicienne et thomiste du mouvement (3). Il n'a pas compris cette conception et prétend que, en analysant le mouvement, on le détruit. Mais *décrire* le mouvement est une chose et *l'analyser* en est une autre.

2. — L'ACTION AU PLAN DE L'ÊTRE (au plan métaphysique). (4)

L'expérience du mouvement nous révèle qu'il *existe*, et qu'il existe dans telle ou telle réalité. Qu'est-ce donc que l'action dans la perspective de l'être ? C'est avec cette question que l'on passe du point de vue de la philosophie de la nature, où l'on dit : le mouvement tend à..., au point de vue métaphysique, où l'on affirme : ceci *existe*. En métaphysique, l'intelligence cherche à savoir ce qu'est l'être en lui-même. Quelles sont les *déterminations* essentielles de l'être ? Quelle est la *fin* de l'être ? Tout être, du fait qu'il existe, est déterminé (la détermination fondamentale étant la substance) (5). Et l'être possède une

(2) Ia, Q. XLI, a. 1, ad 2.

(3) Voir en particulier : *La perception du changement*, dans *La Pensée et le Mouvant*, édition du Centenaire, pp. 1365-1392 ; éd. P.U.F., pp. 143-176.

(4) La métaphysique n'est pas un luxe, un beau vieux meuble démodé et inutile. Car notre intelligence est faite pour l'être. Interdire à l'esprit la connaissance métaphysique, c'est causer le plus terrible des refoulements : le refoulement de l'intelligence. A la suite de Freud, on est devenu très sensible au refoulement des instincts, mais on n'a pas souligné le mal que peut être le refoulement de l'intelligence. Et pourtant, l'intelligence est ce qu'il y a en nous de plus vital, c'est la source de notre autonomie (on est libre quand on juge). Empêcher l'intelligence d'atteindre l'être, c'est détourner de sa finalité ce qu'il y a en nous de plus vital. Le Cardinal Journet dit qu'à partir de Kant on a supprimé l'intelligence et qu'alors l'imagination et la sensibilité se sont trouvées exaltées. Ainsi en est-il quand on coupe la tête d'un arbre : il ne pousse plus en hauteur, il s'étend... Si l'on décapite la pensée, la relation de l'intelligence à l'être, il y a alors une extension des images, des sensations, du raisonnement pur, et l'intelligence est refoulée dans la recherche de son but le plus naturel.

(5) Détermination ne veut pas dire limitation. Il ne faut pas confondre substance et sujet. La limite vient de la cause matérielle ; mais la substance est détermination dans l'ordre de l'être.

perfection, ou un ordre vers une perfection : ainsi celui qui peut réfléchir et ne réfléchit pas actuellement, est en puissance à l'égard de cet acte de réflexion. On a donc là deux modalités de l'être : ce qui est en puissance et ce qui est en acte : L'*acte* est ce qui finalise l'être, ce qui achève l'être comme être.

Aristote, pour essayer d'exprimer ce qu'est l'acte, invente un mot (les grands philosophes n'inventent pas de mots : ils emploient le langage de tout le monde : comme les grands artistes, ils savent faire une sélection dans leurs instruments et se contentent de quelques-uns dont ils ont expérimenté l'utilité et la précision). Aristote n'a inventé que deux mots : 1°) *to ti ên einai*, littéralement « l'être du qu'était-ce ? », qui pose la question : qu'y a-t-il là de permanent (les scolastiques diront : quiddité - c'est la détermination qui conduit à la substance) ; 2°) *entelecheia*, mot qui étymologiquement désigne : « celui qui est dans l'ayance de la fin » (6). Il y a là l'expression d'une tension interne dans celui qui, en possédant une réalité, veut la posséder toujours davantage : c'est ce par quoi je peux m'approcher de la fin. L'acte est donc, dans l'ordre de l'être, ce qui est capable de me finaliser, de m'achever. L'acte n'est pas limite mais achèvement de l'être. Le sujet est finalisé par l'acte dans l'action. Ce n'est pas l'action qui finalise, c'est l'acte.

Car l'action n'est pas l'acte. L'entéléchie est l'action vue dans la lumière de l'être ; elle n'est pas l'acte au sens absolu. L'être ne peut se définir par l'action, mais l'action-entéléchie se définit par l'être et par l'acte ; elle est ce qui permet d'atteindre l'acte. L'action médiate l'être-acte. Donc confondre être et action, c'est confondre fin et moyen, comme confondre substance et quiddité, c'est ne plus saisir que l'aspect formel de l'être.

3. — L'ACTION ET LA VIE.

La vie implique toujours deux aspects : l'aspect substantiel (immanence) et l'aspect accidentel (transitivité). C'est pourquoi, au niveau de l'action vitale, il faut distinguer l'action immanente et l'action transitive. Si la vie n'impliquait pas le point de vue substantiel, il n'y aurait pas d'action immanente. Aussi le devenir comme tel, qui se distingue de l'être et donc n'est jamais substantiel, n'est jamais immanent. En toute rigueur de termes, parler d'un devenir substantiel est contradictoire ; mais il n'est pas contradictoire de parler d'une action *vitale* substantielle.

(6) Comme la quiddité conduit à la substance, l'entéléchie conduit à l'acte. La quiddité, c'est la substance en tant que possédée par le sujet. La substance et l'acte sont les principes, *ce par quoi* le sujet pensant est déterminé, ce par quoi le sujet est finalisé.

L'action immanente demeure dans le sujet vivant ; elle le qualifie, l'ennoblit, l'achève (par exemple, l'action de regarder, dans son aspect le plus simple). Dans l'action transitive, par contre, quelque chose de mon action passe à l'extérieur : c'est l'aspect d'efficacité : il y a transformation d'une matière, ou influence sur un milieu donné... (L'action vitale immanente, par exemple l'assimilation de la nourriture, ou la réflexion, implique aussi un certain devenir, du côté des organes qui se fatiguent...).

Il y a donc quatre grands aspects sous lesquels on peut comprendre l'action :

- l'action est un mode de l'acte ;
- l'action qualifie le sujet, elle l'ennoblit, elle implique une certaine immanence ;
- l'action est produite par un sujet et elle est capable d'avoir une certaine influence, elle agit sur le milieu ambiant ;
- l'action est reçue dans un sujet qui pâtit en tant qu'elle implique un certain devenir.

Ces quatre regards sur l'action l'éclairent et nous la font comprendre. Dans l'ordre de la vie, l'être suit l'action, mais dans l'ordre métaphysique, il n'en est pas ainsi : *agere sequitur esse*, c'est l'action qui suit l'être. Blondel a commis cette erreur, de ne pas se mettre au plan métaphysique. On a dit qu'il avait effectué une « révolution copernicienne » en renversant la formule de saint Thomas et en disant : *esse sequitur operationem*. Si l'action suit l'être, tout se ramène en définitive à l'être. Mais si l'être suit l'action, tout se ramène à l'action : l'action devient un absolu (7). Blondel a raison au plan de la vie : mais on n'est pas alors dans l'ordre métaphysique.

(7) Il y a un point commun entre Bergson, Le Roy, Blondel et Teilhard de Chardin. Leurs perspectives sont différentes, mais tous sont victimes de l'idéalisme dans ce qu'il a de plus profond, ce qui les amène à confondre le point de vue de l'être et celui de la vie. En restant au niveau psychologique on ne peut saisir que le point de vue de la vie, et en restant à ce niveau, on saisit tout dans l'immanence de la vie, des opérations vitales : mais on n'atteint pas l'être, qui ne peut être saisi que par l'esprit. Or, dans la mesure où l'on ne saisit que l'opération vitale, ce point de vue devient un absolu. C'est pourquoi, pour Blondel, l'action devient un absolu. Il ne voit pas qu'il y a quelque chose de plus que l'action, l'acte, lequel ne peut être saisi en dehors du point de vue de l'être. Il ne voit pas que l'action, comme telle, est ordonnée vers une fin et que cette fin n'est pas immanente. Si Bergson et Blondel saisissent la qualité de l'acte, ils ne saisissent que l'aspect de son immanence, mais la fin, la cause finale, qui est toujours transcendante — elle est toujours « ce qui est avant » — ne peut être saisie par le point de vue de la pure immanence. C'est pourquoi Bergson et Blondel ne peuvent la saisir que dans ses effets. S'il y a bien chez eux un désir intense de saisir la fin — ce qu'on ne peut mettre en doute — cependant la manière dont ils veulent la considérer les empêche de la considérer véritablement. On pourrait dire qu'ils sont comme des artistes de la vie et n'en saisissent que les *résultats*, non pas la vraie finalité.

4. — Y A-T-IL UNE « ACTION » ET PEUT-ON LA SAISIR INTUITIVEMENT ?

Nous avons vu que Blondel, ne voyant que le côté immanent de l'action, faisait de l' « ACTION » un absolu ; dans cette perspective, l'existence devient comme le fruit de l'Action, comme dans l'acte créateur de Dieu (8). Il y a là une sorte de nostalgie de l'acte créateur de Dieu : le philosophe veut être « présent » à la création, assister à la création. Mais en réalité, le philosophe ne peut pas partir de l'acte créateur de Dieu, mais seulement de ce qu'il a expérimenté (9). La philosophie demande un acte d'humilité : l'humilité de reconnaître que nous n'avons pas la vision de l'acte créateur de Dieu. C'est de l'action de l'homme qu'il nous faut partir et des réalités que nous expérimentons (10).

Si nous avons une vision divine de l'action, nous verrions l'action de Dieu comme tout à fait première. Seul l'acte de Dieu est premier. De lui seul il est vrai de dire que *esse sequitur operationem*. C'est Dieu qui est le plus grand des actifs - parce qu'Il est aussi le plus grand des contemplatifs. L'action de Dieu a une efficacité merveilleuse. Toutes les réalités créées sont différentes, mais elles sont créées par une seule action de Dieu. Et toutes les créatures sont unies à Dieu par son unique action créatrice.

L'action de Dieu est la première action, mais l'action n'est pas première *en* Dieu. L'action suit l'existence de Dieu. Dieu ne peut pas

-
- (8) Toutes les philosophies contemporaines sont séduites par l' « action créatrice ». On dit, par exemple, que ce qu'il y a de plus vrai, c'est l'action artistique, et l'on voudrait tout ramener à l'action artistique. Mais si, dans l'action artistique, il y a bien une certaine modalité créatrice, il n'y a pas création proprement dite. Il y a un devenir qui est une modalité imparfaite de l'être. Nous retrouvons là un télescopage entre le devenir et l'être...
- (9) Seule la foi, en nous introduisant dans le mystère de Dieu, nous permet d'être présents, dans l'obscurité, à l'acte créateur de Dieu.
- (10) Le métaphysicien doit accepter cette dépendance, cette soumission à l'égard de la réalité. Cette humilité est le salut de son intelligence. Car celle-ci ne crée pas vraiment, elle mendie toujours. Ce qu'elle crée, ce sont des « intentions secondes », non pas des êtres réels. Elle est toujours obligée de se laisser mener par la réalité ; et quand elle découvre la réalité qui est Dieu, elle se met alors dans une attitude d'adoration. Au moment précis où l'intelligence humaine atteint l'existence de Dieu comme Etre Premier et Créateur, il y a nécessairement pour elle une exigence d'adoration, car elle ne peut pas ne pas reconnaître sa dépendance, et ce sentiment qu'elle a de sa dépendance devient adoration. L'adoration exprime la dépendance substantielle, la dépendance dans l'ordre de l'être. C'est pourquoi, dans un monde qui a perdu le sens métaphysique, l'adoration devient si incompréhensible à ceux qui n'ont pas la foi. La foi est un don merveilleux pour nous faire saisir les réalités qui dépassent l'intelligence. Mais Dieu ne va pas dans le sens de notre paresse intellectuelle : Il laisse l'intelligence chercher elle-même ce qu'elle peut *naturellement* atteindre. Aussi comprend-on que, sur ce plan de l'intelligence qui cherche, l'adoration reste un mystère très obscur pour une intelligence qui n'est pas métaphysicienne.

être identifié à son action créatrice : sinon Dieu n'existerait que dans son activité créatrice... Il aurait donc besoin de la créature pour exister : Il ne serait donc plus Dieu.

Le métaphysicien peut, en partant des créatures, remonter jusqu'à l'acte créateur et à l'existence de Dieu, mais il ne peut les saisir de l'intérieur, intuitivement. Il voit dans une lumière d'évidence, mais d'évidence limitée et analogique, non pas d'évidence absolue. S'il avait l'évidence absolue, en saisissant l'acte créateur de Dieu, il saisirait son âme et l'âme des autres, il en aurait une intuition...

L'intuition de l'action, de l'action créatrice, peut apparaître très séduisante, mais en fait une telle intuition n'existe pas, et il n'y a pas d'Action posée en absolu ; il n'y a pas « Une Action », « L'Action ». Le danger est de falsifier les mots, de les détourner de leur sens. Il faut se servir de mots qui ont une signification réelle. Or, on ne peut dire « L'Action » tout court, ni en Dieu, ni en l'homme. Quand on lit une page de Blondel, c'est très séduisant, mais à l'analyse il ne reste plus rien... on est complètement immergé dans l'action, on ne voit plus rien !

Quand on veut bien comprendre le véritable contenu philosophique de l'action, on voit d'abord que l'acte de Dieu, qui est son acte de contemplation, ne peut être dit une action. Il y a des actions de Dieu ordonnées à un but : l'action créatrice de Dieu, l'action de son gouvernement... ; mais il n'y a pas « l'action divine ». Et chez l'homme, il faut constater la diversité des modalités de l'action. On ne peut avoir « L'Action » globale en elle-même et si l'on veut chercher l'Action en dehors de toutes les activités, il n'y a plus rien du tout ! Quand on est « dans l'action », on est toujours dans une activité particulière. L'homme est le lieu de la plus grande diversité d'activités ; mais cela ne veut pas dire que l'Action les domine : passer des activités, des actions particulières, à l'Action, ne serait-ce pas un passage sophistique... une fausse abstraction ?

5. — DIVERSITÉ DES ACTIONS VITALES DE L'HOMME.

Pour comprendre ce qu'est l'action, il faudrait énumérer toutes les activités de l'homme et en voir la diversité.

Les actions de l'homme se diversifient selon une immanence plus ou moins grande (11). Les premières opérations relèvent de la vie végétative : c'est là la base, qu'il faut reconnaître car elle a beaucoup de répercussions sur le reste. La première opération de la vie végétative est la respiration (c'est le premier « analogué » dans la série des actes humains) ; elle est nécessaire et fondamentale, en dépendance

(11) Cf. le très beau chapitre du *Contra Gentiles*, IV, 11.

d'ailleurs du milieu... Mais dès les premiers moments de la vie, l'activité prend des formes très différentes : nutrition, croissance. Puis vient la procréation. Toutes ces opérations sont des modalités différentes de l'action dans la vie végétative.

Lorsqu'on passe à la vie animale, tout devient plus compliqué. Alors que la vie végétative est très structurée, très ordonnée, très enracinée, dans la vie animale l'action s'émiette avec les sensations. Les sensations se multiplient avec les réalités. Notre connaissance sensible, dès le point de départ, n'est pas simple, tandis qu'une activité comme la respiration est quelque chose de relativement simple. Les sensations commencent tout de suite dans la diversité (là encore, Blondel semble bien oublier la réalité et n'avoir pas réfléchi au fait que nous sommes des êtres qui connaissent par leur sensibilité ; qui ont besoin pour connaître de commencer par voir, toucher, entendre, goûter, sentir...).

On peut établir une certaine analogie entre le toucher, premier dans l'ordre de la connaissance sensible, et la respiration, première dans l'ordre de la vie végétative ; c'est le sens le plus fondamental, répandu dans tout le corps. Il nous met en contact avec les choses qui nous sont immédiates, qui nous affectent immédiatement. Voir, par contre, nous offre mille choses à la fois, mais éloignées ; la vision, qui nous donne la possibilité de nous « transporter » très loin, est à l'opposé du toucher.

La connaissance sensible est donc diverse. S'il y a cette diversité des cinq sens, c'est qu'ils sont tous nécessaires pour étreindre la réalité. La réalité ne peut être étreinte qu'avec ces cinq sens et les cinq réactions qu'ils provoquent. Ainsi, déjà sur ce plan, nous comprenons la diversité de l'action. S'il y a des activités multiples, il n'y a pas « l'Action ».

La diversité est plus grande encore lorsque nous arrivons à la connaissance au niveau des sens internes, où se font, avec l'imagination, les premières synthèses. Aristote dit que pour cette synthèse les cinq sens se nouent en un *sensum commune* parce qu'il y a entre eux des rapports intérieurs. Ils sont parallèles, harmonisés, et concourent à former ces synthèses qui sont l'œuvre de l'imagination, les images. Le passage des sens à l'imagination est très important, car l'imagination inverse tout : dans l'imagination, le sens commun, qui est le sens de l'ensemble, de la figure, passe avant les sens propres (l'apport propre à chacun des cinq sens). C'est ici que se situe l'intuition : l'intuition est à base d'images. L'imagination est précieuse, mais dangereuse puisqu'elle inverse tout ce que lui apportent les sensations.

Il faudrait aussi étudier cette autre opération qu'est le mouvement local, puis la vie passionnelle, qui comporte de nombreuses et différentes passions...

Enfin, il y a la vie spirituelle ; la vie de l'intelligence et de la volonté. Penser est une action et la pensée elle-même présente de multiples aspects. La vie de l'intelligence va de la simple saisie des choses au jugement et au raisonnement. Et il y a la volonté, qui désire et modifie l'événement, alors que l'intelligence l'accepte et le reçoit. Dans la volonté elle-même, il y a différents aspects : celui de la volonté pratique et celui de l'amour spirituel...

Chacune de ces activités développe en nous quelque chose du capital de notre vie. Quand nous respirons, c'est notre capital de vie qui se développe, et de même dans la contemplation — esthétique, amoureuse, métaphysique —, et dans le repos qui est aussi une activité, et dans le travail...

Il faut donc énumérer toutes ces activités pour les inclure dans l'action : lorsqu'on parle d'action, il faut se rappeler que tout cela y est impliqué. Dans un traité de l'action, il faudrait reprendre toutes et chacune de ces modalités que nous venons de suggérer brièvement.

Mais après avoir vu toute cette diversité, il faut essayer de saisir l'unité. Il nous faut, à travers la multiplicité de ses aspects, chercher ce qu'il y a de plus profond, de plus radical, dans l'action. Et cela en nous demandant ce qu'est l'action au niveau de l'être, au niveau de la vie et au niveau de l'homme.

6. — QU'EST-CE QUE L'ACTION AU PLAN DE L'ÊTRE ?

Chacune des opérations de la vie humaine, depuis la respiration jusqu'à l'inspiration poétique, ou jusqu'à la contemplation, apparaît bien, si l'on se pose la question dans la perspective de l'être — ce que ne fait pas Blondel — comme quelque chose de second. Si, chez l'être vivant, la respiration était première, alors elle serait l'être, et l'être vivant ne serait que respiration... De même pour la sensation ou l'intelligence ; on aurait alors la « respiration-en-soi » ou l' « intelligence-en-soi », ce qui ferait réapparaître le platonisme... Mais nous saisissons bien qu'au-delà de la respiration, de la sensation, de l'intelligence même, c'est un *être vivant* qui respire, qui sent, qui connaît.

L'action est donc seconde : cela signifie qu'elle n'est pas quelque chose de substantiel, mais d'accidentel (c'est cette distinction *métaphysique* qui a scandalisé Blondel) (12).

D'autre part, il faut reconnaître que si l'action est accidentelle, si la respiration, la sensation, la contemplation, sont des actes seconds, cependant l'accident apporte toujours quelque chose — et peut apporter quelque chose d'extrêmement important — au sujet.

(12) Notons qu'en Dieu on ne dira pas que l'action est accidentelle. Tout en étant seconde par rapport à l'existence, elle reste substantielle.

Dire que toute action est accidentelle, c'est dire que chaque action présuppose un sujet, un être substantiel, une réalité qui se tient par elle-même sans être relative à autre chose, alors que l'action, elle, est relative au sujet qui opère. Cependant, les actes seconds sont des accidents qui achèvent la perfection du sujet. C'est par les actes seconds que la substance va pouvoir atteindre sa fin.

Du côté de l'être, toute action apparaît bien comme quelque chose de second, de relatif ; mais, du côté du bien, de la fin, l'opération apparaît comme quelque chose d'essentiel puisqu'un être vivant qui n'aurait pas d'action ne serait pas achevé. On peut donc dire que l'action est l'acte second qui permet à l'être d'atteindre son bien, sa fin. L'action a ceci de paradoxal que, si elle est seconde du côté de l'être, elle est cependant première, essentielle, du côté de la cause finale, du bien.

Toutefois, même essentielle, elle n'est pas substantielle, puisqu'une substance est ce qui est premier et fondamental, sans plus ni moins, alors que le terme « essentiel » implique du plus et du moins. N'identifions pas « essentiel » et « substantiel » : « essentiel » (*per se*) exprime un lien de nécessité au niveau essentiel et au niveau accidentel ; « substantiel » s'oppose toujours à « accidentel ». Cette distinction, Blondel ne semble pas en tenir compte.

La métaphysique de l'être implique la métaphysique du bien. Un être est parfait quand il atteint sa fin, son bien (il y a en effet une différence entre exister et être bon). Le bien exige que l'être vivant atteigne sa fin dans un acte second qui, relativement à la substance, est un accident (13).

Nous avons donc un double regard sur l'action. Nous ne devons pas la définir au plan de l'être seulement, mais, d'une façon plus profonde, comme permettant à l'être d'atteindre sa fin. C'est une exigence pour l'être, exigence non pas morale, mais métaphysique, que d'atteindre sa fin, son bien.

L'acte suppose le devenir, et le devenir suppose toujours un être en puissance, capable de changement, et donc un être qui dépasse sa potentialité. Aristote a eu ce génie, de comprendre que le devenir était le moyen de découvrir ce qu'est l'acte. Platon ne considérait que la substance, en méprisant le devenir. Mais si la substance est ce qu'il

(13) Ainsi dans l'ordre moral : l'existence d'un être, au point de vue de sa perfection, est faite de ces actes seconds, des efforts, des vertus, parfois austères et rudes, précisément parce qu'ils n'ont pas encore permis d'atteindre la fin en laquelle on se repose, le bien. Mais quand le bien est atteint, il n'y a plus ces difficultés, on est bon, et donc accueillant pour les autres et même capable de les perfectionner. On voit par là que l'opération, acte second, devient, du point de vue du bien, quelque chose d'essentiel.

y a de premier dans l'ordre de l'être, l'acte (*telos*) est l'aspect *final* de l'être.

En définissant l'action, dans ce qu'elle a de plus imparfait, comme l'état de l'être en appétit de sa fin, en tendance vers sa fin, on ne diminue pas du tout l'action. Puisque c'est l'action qui me permet de me conjoindre à ma fin et puisque je suis sous la mouvance de ma fin, c'est la grandeur de l'action que d'être l'être ordonné à sa fin. Car le bien qui est cause finale exerce son attraction en restant immobile ; mais toutes nos possibilités s'actuent dans la mesure où nous nous laissons prendre par notre fin : et ainsi l'action est médiatrice entre la substance et le bien. C'est toute la grandeur de l'action au point de vue métaphysique.

Car nous ne sommes pas bons par notre substance. Nous ne sommes pas bons substantiellement. Nous ne sommes bons formellement que dans notre action : non pas n'importe quelle action, mais une action qui nous unisse à notre fin (14).

7. — QU'EST-CE QUE L'ACTION SUR LE PLAN DE LA VIE ?

Aristote et saint Thomas, en définissant la vie, montrent qu'elle implique quelque chose de substantiel et qu'elle implique l'opération. Mais, définissant le vivant comme « un être qui se meut », ils montrent qu'au niveau de la vie, la distinction entre substance et acte est dépassée, en ce sens qu'on ne peut abstraire de la vie l'opération et l'acte (mais, si l'opération immanente fait partie de la vie, la vie, elle, implique la substance).

Donc, au point de vue de la vie, l'action est essentielle « *primo modo* » ; l'être vivant autonome opère. Mais les opérations du vivant apparaissent alors comme très diverses : il y a des degrés dans la vie. Comment alors définir l'action au niveau de la vie ? Le risque, ici, c'est de donner une définition descriptive de la vie... Ce qu'il faut, c'est distinguer les actions propres et les actions secondaires et, pour définir le vivant, faire appel à son action propre et préciser ce qu'elle est. Nous sommes donc amenés à nous demander ce qu'est l'action propre de l'homme.

(14) Dieu seul est bon substantiellement. Parce que nous-mêmes ne sommes bons que dans notre action, il y a là une séduction : on se jette dans l'action pour devenir bon, sans penser au problème qui est là : notre action doit nous unir à notre fin ; or, quelle est notre fin ? C'est tout le problème de l'éthique. — Le démon pousse à une activité qui ne peut atteindre sa fin, une activité errante et tournante, il est le maître de l'agitation. Tandis que la contemplation, qui est comme on le verra l'activité majeure, est un repos.

8. — QU'EST-CE QUE L'ACTION AU PLAN DE L'HOMME ?

L'action propre de l'homme, c'est celle de l'intelligence, l'action où l'intelligence intervient. Quand l'intelligence n'intervient pas, nous ne sommes plus devant une action vraiment humaine, celle d'un être raisonnable. L'action de l'homme se définit par l'intelligence, et non par l'amour : l'amour ne vient qu' « après ». L'affectivité n'est pas le propre de l'homme : ainsi l'amour passionnel, la fidélité, se trouvent dans les animaux, et parfois avec une force extraordinaire. C'est quand elle devient spirituelle que l'affectivité est propre à l'homme. L'amour spirituel se distingue de la pure affectivité par la connaissance : on aime en connaissance de cause. L'amour, dépendant de la connaissance, dépend donc de l'intelligence.

Quelles sont donc les actions qui dépendent de l'intelligence ? Il y a trois grandes orientations dans les actions humaines qui dépendent de l'intelligence : la contemplation, l'amitié (l'activité morale et politique), et l'art (le *facere*).

L'action contemplative permet à l'esprit de l'homme d'être parfaitement lui-même. Celle où le cœur de l'homme est parfaitement lui-même, c'est l'amitié. Et dans l'action artistique, l'intelligence est très liée au cœur. Dans ces trois orientations, l'action est essentielle, parce que c'est l'action d'un esprit vivant ; et dans cette vie de l'esprit, l'action la plus spirituelle et la plus immanente est la contemplation.

Dans la contemplation, l'action reste accidentelle par son sujet. Du côté du sujet, elle est une modalité accidentelle. Mais par son objet, elle devient substantielle et l'esprit est alors en acte parfait. On pourrait dire quelque chose de semblable de l'amitié, car elle aussi finalise au sens fort. Tandis que l'action artistique ne finalise pas l'homme au sens fort ; elle ne finalise que la sensibilité et l'imagination, mais non pas l'esprit.

L'amitié et la contemplation sont les actions humaines majeures, car, en permettant par leurs finalités d'atteindre la substance, elles peuvent être intentionnellement substantielles. Certes, ni la contemplation ni l'amitié ne sont notre âme, notre esprit ; elles seront donc toujours quelque chose de second et d'accidentel ; mais elles ont ceci de tout à fait particulier qu'elles peuvent atteindre immédiatement une réalité substantielle et nous permettre d'en vivre intentionnellement.

Il ne faut donc jamais identifier action et être, action et vie, action et esprit. C'est la grande tentation de l'idéalisme que de ramener l'être à l'esprit, à la vie, à l'intentionnalité, à la conscience, au vécu... et de les confondre dans l'action et avec l'action.

Mais si l'on fait la distinction entre acte premier et acte second, entre action et être, action et vie, action et esprit, et si l'on distingue dans l'action ce qui nous permet de nous unir à notre fin, alors, on voit la réalité existante tout entière tendue vers sa fin et son bien. Le point de vue métaphysique a ceci d'extraordinaire qu'il montre que le sujet existant est obligé de se dépasser dans l'action parce que c'est l'action qui le mène et le tend vers sa fin (15).

M.D. PHILIPPE.

Paris, 13 décembre 1965 ; 24 janvier, 14 février 1966

(15) Le P. de Finance, comme Blondel, dit que l'opération est du « plus-être ». En toute rigueur de termes, il est impossible de dire cela. On peut dire que l'action est du « plus vivant », du « plus spirituel », mais non pas du « plus être ». On ne peut rien ajouter à l'être, à la substance au sens fort. L'expression s'explique si l'on identifie être et forme, être et vie. Mais si l'on comprend le point de vue métaphysique dans toute sa rigueur, l'action n'est pas l'être ; c'est une modalité particulière de l'être qui permet à la substance d'atteindre sa fin : l'action est comme le reflet de l'acte, de l'être-acte, sur le sujet.

Bulletin du
CERCLE THOMISTE
Saint-Nicolas de Caen



Nouvelle Série

SOMMAIRE

N° 39

Pages

1. R. de GOURMONT. L'Athéisme
comme Antihéisme (I) 1
2. M. D. PHILIPPE. La Somme Théologique
Qu XIX a 3 11
3. M. D. PHILIPPE. La Contemplation 22
4. P. GRENET. Kant est-il irréfutable ? 31
5. Bibliographie 36

Publication trimestrielle

JUIN 1967

L'HOMME ET L'ACTION

Notes prises à la Conférence du R. P. M.D. PHILIPPE - Paris, 31 mai 1966

LA CONTEMPLATION

Nous avons précédemment essayé de préciser ce qu'est l'*action*, surtout par rapport à certaines tendances actuelles qui risquent d'en faire un absolu, de considérer que l'action fait l'homme et que nous n'existons que dans la mesure où nous agissons. Certes, la vie demande de se réaliser dans des opérations, et un vivant qui n'aurait pas d'action ne serait plus un vivant. Mais il y a dans l'homme différents degrés de vie, et au delà de l'action visible, manifeste, il y a une action plus profonde que toutes les autres : la contemplation.

La contemplation est l'action suprême de l'intelligence humaine — non pas de la *raison*, mais de l'*intelligence* dans ce qu'elle a de plus spirituel. A notre époque, où il y a une opposition vis-à-vis de l'intelligence (opposition qui en réalité concerne la raison), il est important de maintenir la distinction que fait saint Thomas entre *ratio* et *intellectus*, c'est-à-dire entre l'activité de l'intelligence selon son mode humain, rationnel, scientifique, et l'intelligence dans son aspiration la plus profonde, en tant qu'elle est ouverte au mystère de Dieu. Il ne s'agit pas de distinguer deux facultés, mais l'intelligence dans son regard vis-à-vis de nos expériences, et l'intelligence orientée vers les réalités spirituelles, la Réalité spirituelle, c'est-à-dire Dieu.

Notre vie intellectuelle possède en effet une très grande gamme. La diversité des sciences actuelles, qui est impressionnante, montre toute la souplesse de l'intelligence à travers une multiplicité d'activités. On peut cependant, dans cette multiplicité, discerner quelques grandes activités : l'activité proprement scientifique, l'activité artistique, l'activité philosophique qui, comme les autres, implique une recherche, mais la dépasse pour découvrir le mystère de l'Être Pre-

mier : c'est alors qu'il y a dans la vie de l'intelligence quelque chose de tout à fait nouveau.

Aussi longtemps que l'intelligence n'a pas découvert le mystère de Dieu, elle chemine dans la connaissance des réalités physiques ou mathématiques, dans le domaine des lois scientifiques ; elle acquiert une certaine maîtrise dans tel ou tel domaine — ce que l'on appelait jadis un *habitus* —, une maîtrise qui permet de prendre du recul par rapport aux problèmes, de discerner les choses essentielles et les choses secondaires, de dominer la matière de la recherche. L'*habitus* donne un regard de synthèse permettant à l'intelligence humaine, qui a besoin d'unité, de ramener la multiplicité qu'elle connaît à quelques lois essentielles ; une certaine simplification est obtenue, et grâce à elle un regard beaucoup plus limpide, un regard synthétique qui unifie. Ce n'est pas vraiment une contemplation, mais du côté subjectif, pour le savant qui ramène une très grande diversité à une certaine unité, il y a une joie. De même dans l'art : après avoir regardé un chef-d'œuvre, nous essayons de l'analyser, puis nous aimons le regarder d'une façon plus simple, longuement et comme pour nous en imprégner : nous entrons alors dans une sorte de « contemplation » artistique. Mais ici encore, c'est l'apport subjectif qui domine : la réalité contemplée est elle-même multiple, diverse ; c'est le regard qui simplifie, qui ramène tout à la lumière ou à telle qualité dominante. Ainsi, malgré leurs différences, il y a quelque chose de semblable entre la contemplation de l'artiste et celle du savant (en dernier lieu, celui-ci ne regardera-t-il pas toute sa construction d'un point de vue artistique ?...). Ce sont là deux modalités de contemplation qui sont comme des reflets de la véritable contemplation.

La véritable contemplation ne peut avoir lieu que lorsque l'intelligence atteint une réalité qui, elle, fait l'unité, c'est-à-dire une réalité absolument simple qui rassemble tout, réunit tout. La véritable contemplation ne peut donc exister que lorsque notre intelligence a atteint Dieu. Jusque là, la contemplation peut exister au niveau subjectif, mais elle n'a pas son aspect objectif. Devant les équivoques que l'on entretient au sujet de la contemplation, il faut bien faire la différence entre l'attitude du sujet qui unifie la multiplicité dans un regard simple, et la vraie contemplation — qui est un regard d'une pureté beaucoup plus grande — en laquelle c'est la Réalité contemplée elle-même qui *demande* l'attitude contemplative. Ni l'objet de la science, ni celui de l'art, n'exigent la contemplation : c'est l'homme qui, regardant la multiplicité des réalités, la ramène à l'unité. Tandis que, lorsque l'intelligence atteint le mystère de Dieu, c'est la Réalité divine qui exige, pour être connue, la contemplation, au-delà de l'analyse et au-delà de la synthèse. Celui qui prétend analyser Dieu n'atteint pas Dieu ; et Dieu n'est pas non plus atteint par une méthode synthétique, car il n'est pas la synthèse de toutes nos connaissances ; Il n'est pas un tout. Il est la

Réalité qui dépasse tout ce que nous pouvons connaître et qui ne peut être connue *que* dans une contemplation. Nous ne pouvons être vraiment en relation avec Dieu que dans une connaissance contemplative.

Pour préciser ce qu'est la contemplation au sens fort, c'est-à-dire celle qui est commandée par l'objet et non par le sujet (par l'attitude du sujet qui ramène la multiplicité à l'unité), il nous faut considérer trois problèmes : y a-t-il une contemplation métaphysique ? une contemplation mystique ? une contemplation théologique ?

Aristote affirme qu'il existe une contemplation au niveau métaphysique (voir le dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque*) ; mais l'autorité d'Aristote ne suffit pas : nous devons à notre tour nous poser la question. Par ailleurs, saint Thomas nous a donné un traité de la contemplation, mais il s'agit alors de la contemplation qui implique le mystère de la foi et de l'amour : la contemplation mystique.

LA CONTEMPLATION MÉTAPHYSIQUE.

La métaphysique, comme le dit Aristote, implique une vision de sagesse, et cela parce que, dans son ultime requête, elle se pose le problème de Dieu. Ce n'est qu'en atteignant Dieu, Cause première de toutes choses, que notre connaissance dépasse le point de vue purement scientifique et devient sagesse. La science juge selon les causes propres des réalités que nous connaissons ; la sagesse, elle, atteint la Cause première — et non plus les causes immédiates ; elle est la connaissance ultime, qu'il est très difficile de posséder (aussi le philosophe est-il « ami de la sagesse » et non pas « sage »).

La sagesse implique une certaine perfection, un *habitus* acquis du fait même que le philosophe, s'étant posé le problème de l'existence de l'Être Premier et l'ayant découverte, essaie de la connaître plus profondément. C'est là que se pose le problème de la contemplation. Encore faut-il savoir si l'intelligence humaine est capable d'atteindre l'existence de Dieu. Aristote ne s'est pas posé, au sens strict, le problème de l'existence de Dieu ; pour lui cela allait de soi. Sa métaphysique vient purifier l'attitude religieuse en laquelle l'existence de Dieu lui est « donnée », et elle essaie de mieux comprendre ce qu'est Dieu. Mais dans un monde comme le nôtre où certains philosophes nient l'existence de Dieu, le premier problème est de savoir si l'intelligence humaine est capable d'affirmer qu'il existe nécessairement un Être Premier qu'on appelle Dieu. Pour la vie de l'intelligence, c'est l'interrogation la plus importante qui soit : existe-t-il un Être Premier qui soit au-delà de toutes les réalités que nous connaissons, qui soit indépendant d'elles et dont toutes dépen-

dent ? C'est là le fondement même de l'attitude contemplative. Si l'intelligence ne se reconnaît pas obligée de poser l'existence de Dieu, il ne peut pas y avoir de contemplation. Mais dès l'instant où elle découvre le mystère de l'existence de Dieu, elle comprend que cet Être qui échappe à son expérience immédiate et à l'analyse scientifique ne peut être atteint que dans une attitude nouvelle : l'adoration. L'attitude religieuse n'est pas extrinsèque à la métaphysique : elle lui est immanente. Dès que notre intelligence découvre l'Être Premier dont notre *être* même dépend, nous ne pouvons que L'adorer ; et c'est à l'intérieur de cette attitude d'adoration que l'intelligence humaine essaie de connaître le plus parfaitement possible cet Être Premier que nous appelons Dieu.

L'adoration, sur laquelle se base la contemplation, est une attitude affective, relevant de la vertu de religion, qui elle-même relève de la volonté. Même la contemplation *métaphysique* exige cette attitude d'adoration : sinon l'on risque toujours de rester dans des idées, comme a fait Descartes, qui a ainsi supprimé la contemplation métaphysique. Au sens strict, on ne peut avoir d'idée de Dieu. Affirmer que Dieu existe, c'est affirmer qu'Il est au-delà de tout ce que l'on peut concevoir. Avoir une idée d'une chose, c'est la dominer, se l'assimiler ; mais on ne peut pas assimiler intellectuellement le mystère de Dieu, on ne peut pas définir Dieu. Dieu n'est pas dans un genre, disait saint Thomas (I a, q. III, a. 5). Et Aristote avant lui avait saisi que l'être n'était pas une catégorie. Nous serions facilement séduits par l' « idée d'être », comme si l'être était un genre qui enveloppe tout, et que par cette idée nous puissions atteindre Dieu et toutes les autres réalités. Mais il n'en est rien. Dieu n'est pas dans un genre ; il ne peut donc être atteint que dans une connaissance plus parfaite, mais aussi beaucoup plus pauvre, que celle de la simple assimilation et du jugement. Si l'intelligence atteint et affirme l'existence de Dieu dans un jugement, dès qu'elle atteint cette existence elle doit reconnaître sa dépendance, et c'est cela qui la met dans une attitude d'adoration.

L'adoration est une attitude naturelle ; l'homme est naturellement un être religieux, et la première attitude affective qu'il puisse avoir à l'égard de Dieu est celle de l'adoration ; c'est le geste tout à fait fondamental qui nous approche de Dieu, dans la reconnaissance et l'acceptation de notre dépendance. Et c'est à l'intérieur de cette adoration que l'intelligence, étant ainsi plus proche de Dieu, peut essayer de comprendre ce qu'Il est, puisqu'elle ne Le saisit pas directement. L'intelligence métaphysique n'a pas d'expérience directe de Dieu (il y a expérience directe dans l'amour, mais non pas au niveau de l'intelligence métaphysique, comme le voudrait Plotin). L'adoration n'est pas une expérience (qui implique un contact direct, une continuité entre la réalité expérimentée et celui qui l'expérimente), mais plutôt une non-expérience, en laquelle on s'efface... C'est une attitude subjective qui relève de la volonté : on peut tou-

jours adorer quand on le veut, alors qu'on ne peut pas contempler à volonté.

Chez le philosophe, cette adoration prend une acuité plus grande. Le problème est de savoir comment, à l'intérieur de cette adoration, il va pouvoir regarder le mystère de Dieu, puisqu'il n'en a pas d'expérience directe.

Le philosophe va se servir de toutes ses connaissances philosophiques pour essayer, à travers les réalités qu'il expérimente, de connaître ce qu'est Dieu. Cette contemplation aura des aspects différents, comme, dans une forêt, il y a de grandes avenues avec des perspectives différentes, mais qui convergent toutes vers un centre. Ainsi la négation de toutes les compositions que nous pouvons constater (âme-corps, matière-forme, essence-existence...), nous permet d'avoir, non pas une vision, une intuition de la Simplicité de Dieu, mais de reconnaître, à l'intérieur de l'adoration, que Dieu est absolument Simple. C'est là, métaphysiquement, la première contemplation de Dieu. Il y a à l'intérieur de l'adoration ces négations qui purifient l'intelligence et lui permettent de s'élever vers l'Être absolument Simple. Nous ne voyons pas cette Simplicité, mais nous nions toutes les compositions des réalités pour affirmer (la contemplation est toujours dans un jugement affirmatif) que Dieu est absolument Simple et contempler Dieu dans cette Simplicité.

Un autre effort de l'intelligence humaine la conduit à la contemplation de la *Perfection* de Dieu. Ce second aspect est complémentaire du premier, car à ne contempler que la Simplicité de Dieu, on risque de rester dans une attitude trop négative. Cette seconde voie d'accès à la contemplation de Dieu se sert de toutes les perfections spirituelles que nous pouvons connaître — qualités d'intelligence, qualités d'amour... — qui sont comme des reflets de Dieu, pour atteindre la *Perfection* de Dieu.

Sous un troisième aspect, la contemplation métaphysique de Dieu nous fait atteindre Sa *Bonté*. Toujours à partir de l'adoration et dans un effort de négation, nous nions les limites des réalités que nous connaissons pour nous mettre comme à l'horizon, éblouis devant Dieu sans rien voir ; et dans cette contemplation négative, nous laissons Dieu exercer un attrait sur nous : Dieu nous attire. Il est, comme le dit Aristote, le premier aimable et le premier intelligible (cf. Mét. A, 1072 a 26). Si Dieu n'existait pas, notre intelligence, après avoir nié ce sur quoi elle s'appuyait, n'aurait ensuite plus rien pour la soutenir... C'est pourquoi l'adoration est nécessaire ; car s'il n'y a pas d'abord cette affirmation de l'existence de Dieu, on comprend comment certains philosophes aboutissent au néant... Mais en réalité, c'est Dieu qui attire notre intelligence ; au-delà des négations, il y a ce que l'on a appelé la « voie d'éminence », et la contemplation se situe dans cette voie d'éminence, c'est-à-dire dans

cette affirmation : Dieu est absolument Simple, Dieu est l'Être le plus Parfait, Dieu est l'Être souverainement Bon. Ces trois regards ne sont pas successifs, mais ils sont différents car nous n'avons pas de regard intuitif sur Dieu.

La contemplation métaphysique, si elle implique cette extase de l'intelligence qui se laisse attirer par Dieu, implique aussi une très grande intériorité ; il y a toujours ce double mouvement. Si Dieu est le plus élevé, et si l'intelligence doit sortir d'elle-même pour le contempler, Il est en même temps Celui qui est le plus proche : Il n'a pas de limites, pas de frontières. Il n'y a donc pas de frontières entre le mystère de Dieu et les autres réalités. Dieu est Infini : voilà la première contemplation de l'intériorité de Dieu, de Sa Présence à laquelle nous sommes immédiatement liés. Métaphysiquement, il n'y a pas de distances entre Dieu et nous, Il est plus intime à nous-mêmes que nous ne sommes intimes à nous-mêmes.

Puis la contemplation métaphysique nous fait entrer dans le mystère de Dieu au-delà de tout mouvement : la Stabilité et l'Éternité de Dieu. C'est le mystère de l'Abîme de Dieu ; et pourtant il n'y a pas de distance entre Lui et nous. Le mystère de sa Stabilité, c'est Dieu au-delà de tout mouvement ; et pourtant c'est Lui qui est la source de tout mouvement. Parce qu'Il est au-delà du mouvement, Il est au-delà du temps : c'est le mystère de son Éternité.

La contemplation métaphysique n'est pas du tout une intuition ; elle exige — et c'est pourquoi elle est si rare — tout un effort de travail antérieur, l'enquête métaphysique qui termine toute la philosophie ; elle exige, une fois découverte l'existence de Dieu, l'adoration où la dialectique cesse, où le raisonnement se tait. Ces moments d' « extase » métaphysique où l'intelligence dépasse ses limites propres, et est comme suspendue, sont évidemment rares. Nous ne possédons qu'à certains moments, des « moments fugitifs », dit Aristote, la joie que Dieu a toujours. (cf. Mét. A 1072 b 24 et 1075 a 7). Mais la contemplation est bien, comme le dit encore Aristote dans l'Éthique à Nicomaque, l'opération qui donne la plus grande joie, et celle qui est la plus continue — en comprenant bien qu'elle n'est pas continue selon notre bon plaisir, mais selon le Bon Plaisir de Dieu. C'est cette contemplation, en laquelle notre intelligence est attirée et saisie par Dieu, qui nous donne la plus grande autonomie. Une fois que le philosophe a contemplé Dieu, tout le reste lui paraît un peu insipide, ou plutôt tout reprend un nouvel intérêt en fonction de cette contemplation de Dieu ; mais il est souverainement libre à l'égard de tout, car il voit que c'est cette contemplation qui finalise tout, qui lui donne le sens de sa vie, et par le fait même une indépendance souveraine et la joie intérieure la plus grande, « la joie la plus pure », dit encore Aristote. C'est une joie de l'intelligence et du cœur spirituel, joie de cette dépendance à l'égard de Dieu.

LA CONTEMPLATION MYSTIQUE.

Il est très important de saisir la distinction entre contemplation métaphysique et contemplation mystique. La contemplation métaphysique n'est pas du tout une passivité ; c'est une activité souveraine de l'intelligence, mais dont le dernier moment, extatique, est passif, puisque l'extase ne se produit pas à volonté ; même la contemplation métaphysique dépend de Dieu.

La contemplation mystique relève des vertus théologiques et des dons du Saint Esprit, particulièrement du don de Sagesse qui est un *habitus* contemplatif. Saint Thomas dit, dans son *Commentaire des Noms divins*, que l'*habitus* de sagesse — qu'il s'agisse de la sagesse métaphysique ou du don du Saint Esprit — est un *habitus contemplativus*. Mais, alors que l'*habitus* métaphysique est très rare, celui du don de Sagesse est donné par Dieu à tous les baptisés, et même à tous les hommes de bonne volonté, auxquels Il donne Sa grâce. Nous n'exerçons guère cet *habitus* de sagesse, mais nous l'avons tous reçu. C'est pourquoi même des enfants, des tout-petits qui commencent à vivre leur vie chrétienne, ont parfois des réflexions qui expriment une véritable contemplation. Tel cet enfant regardant un coucher de soleil, à qui l'on dit : « C'est beau, le coucher de soleil ! » et qui répond : « Dieu est beau ! » Quelle leçon de la part d'un enfant ! Cet enfant contemplait, en se servant du coucher de soleil. Des psychologues diront que c'est impossible, parce qu'ils ne reconnaissent que la contemplation métaphysique, pour laquelle il faut une intelligence très développée. Mais la grâce donne des suppléances merveilleuses. Nous avons tous en nous, par le don de Sagesse, la capacité de vivre une contemplation plus grande que la contemplation métaphysique, puisque celle-ci se réalise toujours par l'intermédiaire des réalités qui sont autour de nous, alors que la contemplation mystique est directe, immédiate, à l'intérieur du mystère d'amour de Dieu, de Sa vie même qu'Il communique et qui est une vie de contemplation. Aristote avait compris que la vie de Dieu ne peut être qu'une vie contemplative, et que la contemplation était ce qui nous apparente le plus à Dieu. Mais ceci est encore beaucoup plus vrai au point de vue surnaturel ; car dans la foi nous savons que la vie contemplative de Dieu est une vie trinitaire d'amour et de lumière, et que cette vie nous est communiquée pleinement par le Christ. Adhérant directement, par la foi et la charité, au mystère de Dieu, à travers Sa Parole et le mystère du Christ, nous avons une connaturalité divine avec le mystère de Dieu.

La foi, au sens rigoureux, n'est pas contemplative : c'est une *attente* de la contemplation. Aussi y a-t-il des croyants qui comprennent très difficilement ce qu'est la contemplation, et considèrent qu'elle est pour plus tard, pour le ciel... Mais l'amour supprime les attentes : lorsqu'on aime on n'accepte pas d'attendre, on désire rester auprès de celui qu'on aime et le regarder indéfiniment.

L'amour exige d'aller plus loin dans la connaissance, mais une connaissance au-delà de l'analyse. L'intelligence rationnelle, en analysant, divise, mais l'amour fait l'unité ; il y a un type de connaissance affective qui est comme un regard intuitif sur la personne qu'on aime. Ce qui est déjà vrai au niveau humain l'est encore bien plus au niveau divin. La charité réclame la contemplation (la foi la rend possible, parce qu'elle est une attente et un contact direct, mais c'est l'amour qui l'exige). Et en nous unissant au Christ, à Dieu, la charité nous permet de regarder Dieu comme le Christ regarde Dieu, d'être uni à Dieu comme le Christ est uni à Dieu. La charité exige une connaissance nouvelle qui est une connaissance de simple regard.

Cette connaissance du don de Sagesse n'est pas une vision — la foi demeure —. Mais quand on aime, l'obscurité n'est pas gênante ; elle permet au contraire un dépassement très profond : le mystère de la présence de Dieu dans l'amour devient tellement fort qu'il n'y a plus que cela qui compte. La contemplation mystique n'est pas un regard au sens intellectuel, c'est une expérience affective, comme le disent Jean de saint Thomas et saint Jean de la Croix. L'intelligence est fixée amoureusement sur Dieu, tendue vers Dieu, et laisse Dieu la prendre. Parce qu'elle se réalise à l'intérieur de l'amour (et pas seulement à l'intérieur de l'adoration), cette connaissance est beaucoup plus passive, beaucoup plus réceptive que la connaissance métaphysique ; c'est une attention amoureuse de l'intelligence surnaturalisée par la foi qui, dans l'obscurité, reçoit le mystère d'amour de Dieu. Aussi exprimera-t-on ce mystère de la contemplation comme une « présence », un « toucher », un « goût », pour faire comprendre qu'il ne s'agit pas d'une vision, d'une évidence, mais de quelque chose de beaucoup plus intime : une présence de Dieu qui peut se faire tellement forte que l'on est comme « perdu » en Dieu, en sa présence enveloppante qui attire et prend tout...

Cette présence, le don de Sagesse la réalise à l'intérieur même du mystère du Christ. Le don d'intelligence apporte aussi une modalité particulière ; chacun des dons du Saint Esprit nous donne un contact particulier avec le mystère de Dieu, mais au sens rigoureux seul le don de Sagesse est contemplatif. C'est là la distinction que l'on peut faire entre « mystique » et « contemplatif ». Tous ceux qui sont mûs par l'Esprit Saint vivent du contact avec Dieu, par le don de Piété, de Conseil, de Science... ; Dieu accompagne leur activité. Mais le don de Sagesse vient donner, en plus de ce contact mystique, une contemplation mystique, c'est-à-dire un regard aimant sur Dieu, et une connaissance, un jugement affectif amoureux sur Dieu dans ses différents mystères. Saint Jean de la Croix, dans *Vive Flamme d'Amour* (strophe III) montre que le Saint Esprit couvre l'âme d'ombres qui sont les « grandeurs » des attributs de Dieu, lesquelles sont des flambeaux divers et néanmoins un seul

flambeau. Le don de Sagesse nous fait pénétrer dans le mystère de la Simplicité de l'Amour de Dieu (cette Pureté de l'Amour qui sépare), dans la Perfection d'Amour de Dieu, dans Son mystère de Miséricorde, de Force, de Stabilité, d'Eternité, de Présence intime, comme en autant de « demeures » à l'intérieur même du mystère du Père...

La contemplation métaphysique est, dans l'ordre humain, ce qu'il y a de plus élevé ; mais elle reste d'ordre humain. La contemplation mystique, surnaturelle, est un don de Dieu, et un don que Dieu *veut* nous faire. Dieu veut nous donner le don de Sagesse : il faut donc que ce don s'exerce en nous. Il fait partie des talents que nous avons reçus et que nous devons faire fructifier. Il suffit que nous demandions au Saint Esprit de l'exercer pour que nous entrions un peu dans ce mystère de contemplation.

La contemplation mystique, puisqu'elle se réalise à partir de l'amour, est beaucoup plus simple et plus ineffable que la contemplation métaphysique. Elle implique un très grand silence, un silence d'extase et d'intériorité : nous en Dieu, et Dieu en nous.

LA CONTEMPLATION THÉOLOGIQUE.

La théologie est, d'une certaine manière, un troisième type de contemplation, qui est comme un intermédiaire entre la contemplation métaphysique et la contemplation mystique. La contemplation métaphysique représente un sommet de la vie humaine ; la contemplation mystique est une attente impatiente (en raison de l'amour) de la vision béatifique ; dans l'amour et par le don de Sagesse, elle devance la vision béatifique. Mais la contemplation théologique reste un intermédiaire, auquel on ne peut pas s'arrêter ; elle n'est pas une contemplation au sens tout à fait strict. Saint Thomas dit bien qu'il y a un *habitus* de sagesse acquis, mais cet *habitus* se situe entre l'*habitus* métaphysique et le don de Sagesse. Comme la contemplation mystique, il est à base de foi, mais il est beaucoup plus intellectuel ; cette « contemplation » théologique est donc moins profonde, moins intime, que la contemplation mystique. Ce sont surtout les dons d'Intelligence et de Science qui permettent au théologien d'avoir une certaine contemplation de l'*économie* du mystère de Dieu, la manière dont Dieu conduit l'Eglise et les saints ; cette contemplation, qui regarde en même temps l'harmonie des mystères et leur ordre, est analogue à la contemplation du métaphysicien qui, à travers les réalités créées, s'approche du mystère de Dieu. Le théologien, à travers la révélation des mystères, essaie de saisir le mystère de Dieu qui donne l'unité et l'harmonie de tous ces mystères. C'est une contemplation acquise, et par le fait même plus intellectuelle que la contemplation mystique, et qui est comme à mi-chemin entre la contemplation métaphysique et la contemplation mystique.