

La conscience et l'affirmation de Dieu : de Newman à Blondel

Ce que l'on appelle traditionnellement les « preuves de l'existence de Dieu » relève à la fois des questions ultimes en philosophie et des *preambulae fidei* en théologie fondamentale. Il peut sembler paradoxal de vouloir aborder cette question à partir de Newman et de Blondel. En effet, dans son *Apologia pro vita sua*, Newman confesse à ce propos : « J'en suis absolument sûr [de l'existence de Dieu] par le témoignage de ma conscience mais je n'arrive pas à en donner une preuve qui satisfasse ma raison »¹. Et l'un des grands spécialistes de la pensée newmanienne, J. H. Walgrave constatait : « Dans les œuvres publiées de son vivant, Newman n'a jamais entrepris de prouver l'existence de Dieu »². Quant à Maurice Blondel, avec Laberthonnière et d'autres, il n'a pas ménagé ses critiques vis-à-vis des traités d'apologétique catholique des 19^{ème} et 20^{ème} siècles, lesquels prétendaient conduire les intelligences à la foi par des alignements de notions et de raisonnements, « comme s'il s'agissait d'un théorème à démontrer et non d'une affaire d'âme »³.

Cependant, qui pourrait nier que Newman n'ait élaboré une sorte de démonstration de l'existence de Dieu à partir d'une phénoménologie concrète de la conscience morale ? Il l'a exprimé en bien des textes et surtout dans la *Grammaire de l'Assentiment*. Par ailleurs, on sait que, dans les temps libres que lui laissait la fin de son rectorat à Dublin, en 1859, Newman a élaboré des « Recherches discursives sur des sujets métaphysiques » en vue de mettre au point une « preuve du théisme » par la conscience (ces textes ont été publiés après sa mort dans les *Philosophical notebooks*⁴). Newman n'a donc pas totalement renoncé à aborder la question de

¹ *Apologia pro vita sua* (1864), Oxford Univ. Press, p. 133, cité dans J.-H. WALGRAVE, « Conscience de soi et conscience de Dieu. Note sur le "Cahier philosophique" de Newman », *Revue Thomiste*, 1971, p. 367.

² J.-H. WALGRAVE, « Conscience de soi et conscience de Dieu », *art. cit.*, p. 367.

³ *Exigences philosophiques du christianisme*, *op. cit.*, p. 48. Voir sur ce sujet : Raymond SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913*, Aubier, Paris, 1966 ; René VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Cerf, Paris, 1980, ch. II et VIII.

⁴ J.-H. WALGRAVE, « Conscience de soi et conscience de Dieu », *art. cit.*, p. 367. Ayant laissé son entreprise inachevée, c'est finalement en 1888 que Newman reprend ses notes et les retravaille sous le titre : *Discursive Inquiries on Metaphysical Subjects*. Le dossier complet a été édité de façon critique en 1970 : *The Philosophical Notebook* (en deux volumes, à Louvain).

l'existence de Dieu par la raison, à partir d'arguments internes à la conscience⁵, qu'il appelle ici, de façon significative, « l'esprit ermite »⁶. Newman se montrera en revanche toujours revêche à une approche à partir du monde extérieur⁷. Quant à Blondel, il est vrai que la question de l'existence de Dieu occupe finalement assez peu de pages dans son œuvre. Comme Newman, il l'aborde principalement à partir de la description des phénomènes internes de la conscience voulante et pensante. Pourtant, dès *L'Action* de 1893 et jusque dans la *Trilogie* finale, il expose explicitement les traditionnelles preuves de Dieu : les arguments cosmologique et téléologique, la preuve par les premiers principes de l'esprit, et surtout l'argument ontologique.

Or, point décisif et pas assez souligné, ce que Blondel retient avant tout de Newman à ce sujet, c'est la notion de « cumul de probabilités convergentes » à l'intérieur du processus qui conduit l'intelligence humaine à reconnaître l'existence de Dieu, en vue de lui donner son assentiment. Pour développer ce thème, deux moments s'imposent : d'abord, que faut-il entendre par « cumul de probabilités convergentes » chez Newman ?⁸ Puis, quel usage Blondel fait-il de ce principe concret ?

Que faut-il entendre par « cumul de probabilités convergentes » chez Newman ?

Sans pouvoir ici rentrer dans le détail d'une étude historique, il est certain que Newman a trouvé chez Butler le principe du « cumul progressif de probabilités » qui conduit à une certitude pratique en matière de connaissance religieuse (à la différence des connaissances scientifiques). Puis, Keble le conduira à voir que le simple cumul de probabilités ne peut suffire à conduire la conscience vers l'adhésion de la foi : il faut aussi que l'amour porte le mouvement de l'intelligence et enracine la certitude dans le sujet. Enfin, la conversion au

⁵ On a beaucoup écrit sur la preuve de Dieu par la conscience chez Newman : Cf. les références données dans : *Lettre au duc de Norfolk* (1875), Textes Newmaniens vol. VII, DDB, Paris, 1967, p. 256 ; J. H. WALGRAVE, « Conscience de soi et conscience de Dieu », *art. cit.*, p. 367, ci-dessus.

⁶ J.-H. WALGRAVE, « Conscience de soi et conscience de Dieu », *art. cit.*, p. 368.

⁷ J.-H. WALGRAVE, « Conscience de soi et conscience de Dieu », *art. cit.*, p. 368. Newman ne craint cependant pas d'aborder les faits scientifiques, certains ou non. Mais il n'y cherche pas des arguments en faveur de l'existence de Dieu. Cf. *Lettre au chanoine J. Walker* (1868), in *The Letters and Diaries*, vol. XXIV, Oxford, 1973, p. 77 s.

⁸ J'aborde ici la question du point de vue philosophique, conscient que, chez Newman, le « cumul de probabilités convergentes » est avant tout un signe de la Providence de Dieu pour nous, comme on peut le voir dans la *Grammaire de l'assentiment* (1870). Cf. Jean HONORE, *John Henry Newman. Le combat de la vérité*, Cerf, Paris, 2010, p. 63.

catholicisme conduira Newman à accentuer le caractère intellectuel de ce principe, à partir du fait que l'assentiment de la foi s'appuie sur un assemblage de probabilités « concordantes » et « convergentes », mais aussi « mystérieuses », car elles font naître dans la conscience une certitude qui l'ouvre à un au-delà d'elle-même. À la fin de sa vie, écrivant à son ami William Froude, Newman résume ce point essentiel :

« Je le répète, ce n'est pas par des syllogismes ou autres procédés de la logique que l'on tire les conclusions dignes de foi qui appellent notre assentiment, mais par ce minutieux et continu raisonnement expérimental qui fait mauvaise figure sur le papier, mais qui grandit silencieusement en une accumulation écrasante [*an overwhelming cumulus of proof;*] de preuves, et qui, lorsque notre point de départ est vrai, nous porte jusqu'à un résultat vrai. »⁹

Ce cumul de probabilités convergentes est fréquent dans la vie quotidienne. En bien des matières (pensons à un choix de vie), nous sautons de l'inférence logique à un assentiment réel qui est pour nous une certitude pratique. Même notre propre mort, souligne Newman, n'est qu'une probabilité de cette ordre, ce qui ne l'empêche pas d'être une certitude vitale (si l'on peut dire...) : « comment se fait-il qu'une proposition qui n'est pas et ne peut pas être démontrée, dont tout au plus, on peut prouver qu'elle est vraisemblable, non point vraie, comme "Je mourrai", exige et reçoive néanmoins notre adhésion sans réserve ? ». ¹⁰

Les raisons de croire ont leur place. Mais la synthèse seule est décisive, par une « conglobation » qui donne une force psychologique au cumul des arguments¹¹. Newman y

⁹ "And I repeat, it is not by syllogisms or other logical process that trustworthy conclusions are drawn, such as command our assent, but by that minute, continuous, experimental reasoning, which shows badly on paper, but which drifts silently into an overwhelming cumulus of proof, and, when our start is true, brings us on to a true result." (Lettre à W. Froude, de Rome, avril 1879). C'est pour répondre aux difficultés de son ami William Froude, tenté par l'agnosticisme, que Newman entreprend les recherches qui le conduiront à publier la *Grammaire de l'assentiment*, en 1870. En juillet 1878, profondément tourmenté après le décès de sa femme, Froude partit en voyage et écrivit à Newman pour lui faire part de ses interrogations. En réponse, Newman rédigea cette lettre, qui constitue en fait un mémoire dans lequel, à la fin de sa vie, Newman reprend d'une manière panoramique la *Grammaire de l'assentiment*. Malheureusement Froude décéda avant de recevoir la réponse de Newman (cf. *Grammaire de l'assentiment*, trad. M.-M. Olive, Textes Newmaniens vol. VIII, DDB, Paris, 1975, Appendice II, p. 613 ; Jean HONORE, *Le combat de la vérité*, op.cit., p. 172).

¹⁰ *Grammaire de l'assentiment*, op. cit., p. 221.

¹¹ « Il est clair que l'enchaînement de la logique formelle n'est pas en fait la méthode qui nous rend capables d'acquiescer la certitude dans le domaine du concret, et il est également clair, d'après ce qui a été déjà suggéré, quelle doit être ici la méthode réelle et nécessaire. C'est le cumul des probabilités, indépendantes l'une de l'autre, résultant de la nature et des circonstances du cas particulier, qui est examiné ; des probabilités trop ténues pour s'imposer séparément, trop subtiles et trop sinueuses pour pouvoir être converties en syllogismes, trop nombreuses et trop variées pour une conversion de ce genre, même si celle-ci était possible. De même que

intègre tout ce qui est signifiant dans un cheminement personnel et concret. Des épreuves (telle la perte d'un emploi, la maladie ou la mort d'un être cher), mais aussi des choix moraux et des attitudes pratiques, tout autant que des certitudes intellectuelles, entrent dans cette « conglobation » vitale et intellectuelle à la fois¹². La convergence de tous ces éléments entraîne la conscience à reconnaître une vérité certaine et qui la dépasse.

La force du « cumul de probabilités convergentes » ne peut en effet être comprise que dans la perspective de la conscience personnelle éthico-religieuse¹³, objet constant des études philosophiques de Newman. Comme cela a été déjà signalé, Newman se limite à une « preuve » par la conscience et ne reprend pas les preuves cosmologiques. Il s'en méfie grandement dès lors qu'il s'agit de chercher comment affirmer, par la raison, l'existence d'un Dieu personnel, transcendant l'univers et créateur :

« Comme je l'ai déjà dit, l'existence de Dieu est pour moi aussi certaine que mon existence propre, même si, lorsque j'essaie de donner une forme logique aux bases de cette certitude, je n'y parviens pas de façon satisfaisante selon les règles de l'art. N'était cette voix qui parle si clairement en ma conscience et en mon cœur, je serais devenu athée, panthéiste ou polythéiste après avoir contemplé le monde. »¹⁴

le portrait de quelqu'un diffère de son esquisse, en ce qu'il a, non seulement un contour continu, mais tous les détails achevés, ombres et couleurs couchées et harmonisées ensemble, ainsi en est-il du processus multiforme et compliqué du raisonnement nécessaire pour atteindre l'homme comme fait concret, si on le compare à l'opération brute du traitement syllogistique » (*Grammaire de l'assentiment*, *op. cit.*, p. 362-363).

¹² D'un point de vue théologique, en s'appuyant sur l'évangile de Jean, Newman donne ainsi aux catégories du « signe » et du « témoin » toute leur valeur dans la relation entre l'homme et Dieu. Les gestes et les paroles de Jésus apparaissent comme des signes qui conduisent la conscience du lecteur vers une réalité au-delà, tout comme le témoin qui vit dans sa chair la synthèse mystérieuse qu'il indique par ses paroles.

¹³ Pour mémoire, rappelons que Newman distingue, en anglais : *consciousness* (la conscience de soi psychologique) et *conscience* (la conscience morale, faculté de perception des valeurs morales). Cf. *Lettre au Duc de Norfolk* (1875), *op. cit.*, p. 257 ; Maurice NEDONCELLE, « Simples réflexions sur l'autorité de la conscience », dans *Problèmes de l'autorité*, Paris, 1962, p. 229.

Sur la conscience, Jean HONORE discerne trois étapes dans l'itinéraire intellectuel de Newman : dans les *philos notebooks* la recherche de Dieu part de la conscience religieuse ; dans *La Grammaire de l'Assentiment*, elle s'appuie sur la conscience moralo-religieuse, à la fois sens moral (qui donne une norme intérieure) et sens du devoir (qui juge les actes commis) ; enfin, dans la *Lettre au duc de Norfolk*, la conscience est présentée comme voix de Dieu dans l'intériorité personnelle, distincte de la révélation divine transmise par l'Écriture dans l'Église (*op. cit.*, p. 65-67).

¹⁴ *Apologia pro vita sua*, Ad Solem, Paris, 2003, p. 424-425.

Pour Newman, c'est l'acte d'attention à la « voix de la conscience » qui nous fait percevoir « l'écho d'une voix impérative et contraignante », laquelle nous renvoie à « un Juge, saint, juste, puissant, qui voit tout, qui rend à chacun son dû »¹⁵.

En second lieu, les « cumul de probabilités convergentes » se situent au passage de l'inférence à l'assentiment, en rapport avec le « sens illatif ». En effet, comment pouvons-nous passer d'une *inférence* qui est toujours conditionnelle, à un assentiment qui peut être, quant à lui, absolu¹⁶ ? Pour Newman, cela ne peut se faire de manière continue : « Je maintiens que l'acte d'inférence est distinct d'un acte d'assentiment, et que sa force ne varie pas avec la force de l'inférence. Cent et un témoins oculaires ajoutent de la force à l'évidence qui résulte de l'évidence de cent, mais non à l'assentiment que l'évidence crée »¹⁷.

Entre l'inférence et l'assentiment, il y a solution de continuité, passage par une vue synthétique et vivante. C'est précisément le fruit du « sens illatif », capacité d'induction qui permet à l'intelligence droite de discerner le vrai et le bon avec certitude :

« Il y a une faculté dans notre esprit que j'ai appelée, je crois, le sens inductif (ou de l'induction), lequel lorsqu'il est employé et cultivé à bon escient, répond à ce qu'Aristote appelle *phronèsis*, son rayon d'action étant, non la vertu, comme chez Aristote, mais l'*inquisitio veri*, la recherche du vrai, et qui décide pour nous, au-delà de toute règle technique, quand, comment, etc. passer de l'inférence à l'assentiment et dans quelles circonstances, etc., il ne le faut pas. C'est cette faculté mentale qui raisonne d'une manière bien plus haute que celle qui consiste à mesurer simplement la force des conclusions par la force des prémisses »¹⁸.

¹⁵ Cf. *La Grammaire de l'assentiment*, op. cit., p. 170 ; 172-173.

¹⁶ Dans la *Grammaire de l'Assentiment* Newman montre que l'appréhension (réelle ou notionnelle) contient un acte d'adhésion, qui est plus ou moins ferme. L'acte mental d'adhésion (ou d'assentiment) inclus dans l'acte de foi doit comporter une fermeté absolue, c'est-à-dire être inconditionnel. Au contraire, l'inférence est l'acte mental qui correspond à une proposition conditionnelle (c'est-à-dire, dont la vérité dépend d'une autre proposition). Car inférer c'est tenir une proposition en s'appuyant sur d'autres propositions. La foi, comme acte de connaissance réelle, avec les médiations de l'Écriture et de l'Église, est un assentiment. On peut soulever ici une objection : il y a des adhésions qui sont aussi des assentiments, tels l'acceptation naïve de préjugés ou l'entêtement dans des opinions douteuses. Comment distinguer ces adhésions de celle de la foi ? Le caractère inconditionnel n'est donc pas le seul critère. L'assentiment se distingue du préjugé en ce qu'il est précédé d'une réflexion alors que le préjugé résulte de l'ignorance. Il se distingue de l'entêtement par le fait que le croyant est stable : malgré les difficultés de croire, sa foi est permanente, il y a un repos de l'esprit dans l'assentiment de foi, alors que l'entêté est agité, instable, soumis aux circonstances. Voir *Grammaire de l'assentiment*, op. cit., p. 327-9.

¹⁷ Lettre à Froude, cité dans *Grammaire de l'assentiment*, op. cit., Appendice II, p. 612.

¹⁸ *Ibidem*.

Dans ce domaine existentiel, des raisons antécédentes, celles de la conscience droite, interviennent dans le cumul des probabilités convergentes. La rectitude de la conscience est au principe. Elle est aussi au terme. C'est parce qu'il est saisi dans une conscience droite, que le cumul des probabilités convergentes conduit à l'assentiment réel de l'intelligence.

Ainsi, chaque personne humaine hiérarchise les probabilités qu'elle perçoit en fonction de son sens illatif : par ce dernier, elle peut ou ne peut pas discerner les preuves de l'existence de Dieu (et du christianisme) dans le tissu de l'existence concrète d'un chacun. Les mêmes réalités peuvent conduire à la lumière les aveugles et aveugler ceux qui croient voir, selon les dispositions de la conscience moralo-religieuse (cf. Jn 9). Le sens illatif, c'est en définitive la manière dont la personne se situe par rapport aux signes qui lui sont donnés.

Ainsi, pour Newman, le cumul des probabilités convergentes, c'est non seulement un assemblage de signes pour la raison et les sentiments, mais c'est une manière d'exprimer la configuration progressive de la conscience personnelle avec ses expériences morales et religieuses.

Maurice Blondel et la « convergence de preuves cumulées »

C'est d'abord dans le contexte de la critique des apologétiques catholiques abstraites que Blondel fait référence à ce principe newmanien. Ainsi, dans un écrit de 1927, il écrit :

« De son côté, Newman avait critiqué ces procédés qu'il appelait "notionnels", en faisant ressortir que les croyants fondent réellement leur foi sur des raisons tout autres que les arguments abstraits dont ils semblent se contenter lorsqu'il s'agit pour eux d'exposer et de justifier leur foi. D'après lui, les preuves de cette nature ne sont que des adjuvants, des présomptions, des probabilités, sans que jamais une certitude réelle naisse d'aucun de ces arguments isolés. Il recourait alors à *sa célèbre théorie d'une convergence de preuves cumulées* qui détermine une assurance morale et qui sert ainsi de base suffisante à l'acceptation raisonnable des vérités chrétiennes, de telle sorte que cet "assentiment" n'aura plus qu'à être surnaturalisé par la grâce pour constituer la vertu de foi. »¹⁹

¹⁹ « Le sens chrétien », dans *Exigences philosophiques du Christianisme*, PUF, Paris, 1950, p. 46 (souligné par nous).

Mais le principe est mis en œuvre sur un plan strictement philosophique dès la première grande œuvre de Blondel, *L'Action* de 1893, dans le chapitre sur « l'Unique nécessaire » (dans la 4^{ème} partie de l'ouvrage, avant qu'il soit question de l'hypothèse du christianisme)²⁰. Le philosophe d'Aix reprend ce principe dans sa synthèse métaphysique finale, la *Trilogie* (1934-1937). Plus précisément, le principe est explicitement mis en œuvre dans le premier tome de *La Pensée*²¹, lorsqu'après avoir examiné l'apparition du phénomène de la raison et ses productions dans la culture, Blondel aborde la manière dont, progressivement, elle conçoit l'idée d'absolu²². Il cherche à montrer ici comment, harmonisées dans un « concert des preuves », les arguments philosophiques engendrent ces « certitudes cumulatives et concrètes dont parle Newman »²³.

Le 1^{er} degré manifeste qu'il y a, en tout homme, une transcendance en général : « l'idée et le besoin du divin »²⁴. Nulle science, nul progrès intellectuel ou moral ne serait possible sans un idéal de référence. Nous n'aurions aucune notion de l'immanence (ce mot n'aurait même aucune signification pour nous) sans la conception implicite d'un terme de référence qui transcende en quelque manière la nature comme la conscience de soi.

Au 2^{ème} degré, la question se précise : pouvons-nous affirmer, concevoir et connaître un Dieu « absolument transcendant jusque dans son inviscération dans toutes les réalités les plus contingentes »²⁵ ? Par le jeu des influences et des passions, l'élan spirituel de la raison risque en effet d'être dévié en superstitions, illusions, idéologies ou idolâtries. Après Feuerbach le

²⁰ On trouve dans *L'Action* (PUF, Paris, 1993⁴) les expressions suivantes : « une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, une preuve qui est l'action entière » (p. 341) ; « c'est donc par elle [l'action] que vont s'unir en une synthèse démonstrative tous les arguments partiels : dans leur isolement, ils demeurent stériles ; par leur unité, ils sont probants » (p. 341) ; « comme l'argument cosmologique, la preuve téléologique est renouvelée et confirmée par son union avec les autres. L'offrir isolément, c'est lui retirer le meilleur de son prix. » (p. 345) ; « Toutes ensemble [les preuves multiples] sont plus simples et plus directes que chacune séparément : elles ne valent que par leur unité synthétique ; car c'est grâce à cet enchaînement même qu'elles reproduisent le mouvement de la vie et qu'elles l'entretiennent, qu'elles viennent vraiment des enseignements de l'action et qu'elles retournent à l'action pour l'enseigner et l'animer. » (p. 350)

²¹ *La Pensée*, t. I, *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Alcan, Paris, 1934 / P.U.F., Paris, 1948² (nous donnons les références de la première puis de la seconde édition).

²² *La Pensée*, t. I, § V et VI du chapitre III de la troisième partie : « L'échelle de la raison et les problèmes que résout et que pose l'idée de Dieu ». Pour une discussion détaillée de chacune de ces étapes dans l'affirmation de Dieu, à partir de l'ensemble des textes de Blondel, et en réponse aux objections qui sont faites à ces arguments, je me permets de renvoyer à mon livre : *Maurice Blondel, un réalisme spirituel* (Parole et Silence, Paris, 2000). On se contentera ici d'un parcours rapide pour mettre en relief l'utilisation que fait Blondel du principe de « cumul de probabilités convergentes ».

²³ *La Pensée*, t. I, p. 199/181.

²⁴ *La Pensée*, t. I, p. 180/167.

²⁵ *La Pensée*, t. I, p. 175/164.

soupçon a été jeté sur la transcendance : dans la multiplicité de ses formes culturelles, la religion n'est-elle pas la projection par l'homme des propriétés essentielles de sa nature humaine à l'extérieur de lui-même, dans une représentation du sacré ? Il est donc nécessaire de recourir à des argumentations rationnelles et méthodiques, à ce que l'on appelle des « preuves dialectiques »²⁶.

Blondel reprend ici quatre argumentations classiques : cosmologique, téléologique, par les vérités premières, ontologique. Le 3^{ème} degré part donc « du monde visible et de l'ordre physique »²⁷ pour manifester sa contingence, c'est-à-dire à la fois sa « solidité relative » et son « incomplétude »²⁸. Prises ensemble, ces deux dimensions de la contingence amènent à concevoir « l'unique nécessaire »²⁹ : « Autant donc par ce qu'il a de réalité indéniable que par ce qu'il a de déficience irrémédiable, l'univers entier sert de fondement à une affirmation inévitable et il crie la nécessité de Dieu. (...) Ainsi toutes les choses visibles, par leur évanescence comme par leur élan incoercible, servent justement à prouver que Dieu est en soi et pour elles, comme elles sont par Lui dans leur marche vers Lui »³⁰.

Or, dans cet univers en devenir, il y a aussi des réalités téléonomiques : la vie organique et la pensée consciente sont « d'autant plus besogneuses d'appui que, surgissant de plus bas, elles montent déjà plus haut »³¹. Ce 4^{ème} degré conduit la raison à concevoir « la vérité d'un ordonnateur puissant et sage »³². La vie organique et la pensée consciente ne peuvent exister dans l'univers sans appuis inférieurs et surtout supérieurs à eux-mêmes. Pouvons-nous aller plus loin et chercher à voir « la nécessité d'un créateur, d'un pur esprit, d'un Dieu unique et parfait »³³ ?

Précédemment dans *La Pensée*, Blondel a montré que des principes dits « premiers », qui ne proviennent ni de l'expérience empirique ni du sujet lui-même, sont inévitablement impliqués par l'exercice même de la raison. Autrement dit, il y a, intérieures à notre esprit, des réalités nécessaires qui relèvent d'un autre ordre que celui de la nature et de la conscience. Le

²⁶. *La Pensée*, t. I, p. 185/170, n.1

²⁷. *La Pensée*, t. I, p. 184/170.

²⁸. *La Pensée*, t. I, p. 187/172.

²⁹. Cette expression, centrale dans *L'Action*, est reprise ici (*La Pensée*, t. I, p. 186/171).

³⁰. *La Pensée*, t. I, p. 184-185/170-171.

³¹. *La Pensée*, t. I, p. 186/171.

³². *La Pensée*, t. I, p. 188/173.

³³. *La Pensée*, t. I, p. 188/173.

5^{ème} degré réfléchit sur ce qu'implique la présence de ces vérités en notre raison, si faillible et finie soit-elle : « notre pensée globale, en cela même qu'elle a de limité dans la durée puisqu'elle naît, porte cependant un témoignage, non pas seulement d'immortalité, mais d'éternité, dans la mesure où elle participe à une vérité indépendante du temps, de l'espace et de leurs limitations »³⁴.

Nous ne pouvons avoir de connaissance du relatif que parce que nous visons un absolu : « il n'y a de vérité, même relative et positive, qu'en fonction d'une réalité absolument subsistante et intelligible »³⁵. L'exercice de la raison implique l'affirmation, implicite ou explicite, d'un « pur Esprit » et d'une Vérité première, que les religions appellent Dieu. Mais cette idée de Dieu à laquelle nous parvenons ainsi n'est pas encore le terme de nos recherches : « Ne confondons pas l'idée que nous croyons avoir de Dieu avec celle que Dieu, s'il est, a de soi »³⁶.

Il ne faut en effet pas confondre l'idée de Dieu *humano modo* à laquelle cette preuve par les vérités premières nous conduit, et l'idée de Dieu en sa réalité même, son essence infinie. C'est l'objet du 6^{ème} degré, qui reprend l'argument ontologique, « la plus discutée, la plus fallacieuse ou la plus utilement instructive des démarches destinées à justifier l'affirmation objective du Dieu réel »³⁷. Ici apparaît, de façon décisive, le principe de « cumul de probabilités convergentes » : « Isolée et présomptueuse, la preuve ontologique est stérilisante ou périlleuse; mais introduite à son rang dans une démonstration modestement progressive, elle a pour le bien de la raison un rôle insuppléable à remplir »³⁸.

Il s'agit donc de situer cette preuve dans la « conglobation » des degrés de la pensée qui orientent l'homme vers l'absolu. En premier lieu, l'argument ontologique perd toute sa valeur s'il est coupé de son point de départ concret, dans l'élan de la pensée que manifestent les degrés qui précèdent : « Si la preuve ontologique prenait son départ et son appuis dans une idée coupée de toute attache inférieure ou supérieure à sa propre clarté logique, elle serait en effet exposée à de justes objections contre sa légitimité formelle et son efficacité réelle »³⁹.

³⁴. *La Pensée*, t. I, p. 188/172-173.

³⁵. *La Pensée*, t. I, p. 188/173.

³⁶. *La Pensée*, t. I, p. 189/173.

³⁷. *La Pensée*, t. I, p. 189-190/174.

³⁸. *La Pensée*, t. I, p. 189/174.

³⁹. *La Pensée*, t. I, p. 190/174.

Car dire que « l'idée même de perfection exige l'existence actuelle de cette perfection » est faux sur le plan notionnel et logique : l'essence n'implique pas, de soi, l'existence. Mais qu'est-ce que l'idée de perfection, en nous, *in concreto* ? La raison conçoit ses idées des réalités dynamiques et dynamogènes : « En aucun cas, l'idée n'est sans force, sans clarté, sans valeur; et chacune peut devenir véhicule de vérité et de vie »⁴⁰. Comme toute idée, l'idée de perfection ne constitue donc pas une fin mais un moyen. Elle est en effet toute relative : pouvons-nous élaborer une représentation distincte de la perfection et de l'infini ?⁴¹

Comment comprendre alors le cœur de l'argument, et son aspect le plus contestable, que l'on peut résumer dans l'affirmation suivante : « L'idée même de perfection exige l'existence actuelle de cette perfection » ? C'est ici que ce que Blondel appelle la « circumincession » des preuves prend toute son importance : « dans chacune des preuves discursives qu'on gravies les degrés successivement parcourus, il y a une ébauche implicite et une justification partielle de cette idée de Dieu qu'on a appelé une idée "auto-affirmative" »⁴². Ainsi, en deuxième lieu, l'argument ontologique manifeste que le moteur secret de toute affirmation de la transcendance est l'efficience même de Dieu dans notre raison, que les degrés précédents mettaient implicitement en œuvre et manifestaient déjà partiellement.

En troisième lieu, après avoir examiné le point de départ et le moteur de l'argument ontologique, Blondel nous amène à réfléchir au terme où il nous conduit : est-ce « de prétendre saisir le mystère ontologique de Dieu en sa perfection essentielle et substantielle »⁴³ ? Pour Blondel l'argument de saint Anselme est le degré de démonstration le plus haut que l'on puisse atteindre parce qu'il dégage le moteur secret des autres démonstrations (c'est-à-dire ce qui unit, dans la conscience, le « cumul de probabilités convergentes »), mais il n'est qu'un degré dans notre quête du transcendant. Il conclut à

⁴⁰. *La Pensée*, t. I, p. 210/189-190.

⁴¹. « Si, comme nous le rappelions après Bossuet, nous n'égalons pas la moindre de nos pensées toujours glissante au delà de ses confins aperçus, combien plus l'idée de Dieu, toute claire qu'elle paraisse à un regard enfantin, est-elle fuyante ou même irréalisable à l'esprit critique qui la serre et voudrait l'étreindre ! » (*La Pensée*, t. I, p. 190/174). Blondel souligne ici que Descartes lui-même était bien conscient de cette difficulté : « Descartes disait de l'infini que, si nous le touchons comme on se heurte à une montagne, nous l'embrassons encore beaucoup moins qu'elle » (*Ibidem*).

⁴². *La Pensée*, t. I, p. 192/175.

⁴³. *La Pensée*, t. I, p. 191/175.

l'inadéquation de notre pensée avec le Dieu transcendant que nous affirmons nécessairement. « Nommer Dieu » ce n'est pas l'atteindre⁴⁴.

Au 7^{ème} degré, la réflexion se trouve donc reconduite à l'aspiration. Malgré sa valeur, la preuve ontologique n'est, comme l'écrit Blondel, « qu'une ébauche » : « elle ne reste légitime que dans la mesure où, loin de parfaire la démonstration de Dieu, elle sert à manifester la difficulté qui reste à résoudre et qui même peut paraître d'abord insurmontable. Quelle en est, en effet, la conclusion normale ? Elle nous amène, par ce que nous ne pouvons penser et réaliser expressément, à affirmer, comme un optatif nécessaire, une pensée et une réalité incommensurables avec les nôtres. »⁴⁵

Autrement dit, la raison est conduite à affirmer un absolu comme hors de ses prises, incommensurable avec elle-même : pour reprendre les termes avec lesquels *L'Action* de 1893 désignait le surnaturel, Dieu apparaît comme à la fois « nécessaire » et « impraticable » pour la raison, s'imposant à elle et échappant à ses prises. La solidarité des arguments (lesquels, pris isolément ne sont que probables) conduit finalement à faire naître dans l'immanence de la raison « une question plus dramatique, un désir plus intense et vital, une démarche ultérieure » : « l'aveu quasi mystique du Dieu caché »⁴⁶. S'agit-il d'une transgression induite des limites de la raison ? Le 8^{ème} degré se penche sur ce paradoxe : « Comment est-il possible que ce qui ressemble à un échec ou même à la ruine de toute affirmation cohérente et éclairante d'un Dieu inévitablement pensé, procure un apaisement intellectuel en même temps qu'une stimulation vitale ? »⁴⁷. Les huit « degrés » qui conduisent la pensée jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu nous font connaître quelque chose de Dieu et surtout ce qu'il n'est pas : « Nous ne connaissons que Dieu est que parce que nous savons quelque chose de ce qu'il est; et ce peu consiste surtout à nous procurer assez de discernement pour que nous puissions déclarer avec certitude ce qu'il n'est pas »⁴⁸.

Cette conclusion ne fait que traduire le fait que la quête de Dieu ne saurait s'achever ni dans l'affirmation idolâtrique d'un Dieu à la mesure du pouvoir de la raison, ni dans un apophatisme prématuré qui signerait l'impuissance à l'égard de toute vérité ultime. La mise

⁴⁴. Cf. *La Pensée*, t. I, Excursus 28, p. 380/318.

⁴⁵. *La Pensée*, t. I, p. 192/176.

⁴⁶. *La Pensée*, t. I, p. 193/176-177.

⁴⁷. *La Pensée*, t. I, p. 194/177.

⁴⁸. *La Pensée*, t. I, p. 195/178.

en œuvre systématique du principe de cumul des probabilités convergentes conduit au contraire à ce que Blondel appelle « le sens justifié d'un mystère réel »⁴⁹.

Il reste un doute. Certes, en se plaçant du côté de Dieu, il serait contradictoire de prétendre l'enfermer dans une idée ou un sentiment. Il est donc logique que le dernier mot de notre approche de Dieu soit l'aveu de notre indigence devant sa grandeur. Mais pouvons-nous être certains que cette affirmation finale de Dieu (au delà de toute pensée) n'est pas une illusion, une projection de notre subjectivité, ou un artifice pour masquer notre ignorance⁵⁰ ?

La raison est mise ici devant une alternative, c'est le 9^{ème} degré : ou bien l'idée nécessaire de Dieu en nous n'a pas de contenu (et tout ce qui a été jusqu'ici démontré s'évanouit dans l'indétermination), ou bien à cette idée correspond une réalité (et, puisque nous ne pouvons l'embrasser par notre raison, la vérification de cette assertion doit faire appel à d'autres ressources de notre part). Il ne s'agit pas ici de nier ce que Blondel appelle, à la suite de Newman, la « certitude cumulative et concrète » qu'engendre en nous cette concertation des diverses voies démonstratives⁵¹. Mais la conclusion la plus critique est que cette démarche rationnelle nous laisse finalement sur un clair-obscur. Notre affirmation nécessaire de Dieu ne se suffit pas à elle-même. Il reste à franchir l'écart qui sépare notre idée certaine de Dieu et le Dieu vivant. Cela oblige la raison à une recherche ultérieure.

Les « preuves de Dieu », prises dans leur totalité cumulative, nous renvoient finalement au problème de notre destinée d'homme libre. L'idée de Dieu qu'elles nous permettent de mieux concevoir nous paraît à la fois réellement efficiente (pour nous faire suivre l'élan le plus sincère de notre désir) et radicalement déficiente (pour nous conduire à Celui qu'elle nous permet cependant d'affirmer avec certitude). L'affirmation de Dieu nous conduit à une alternative : suivre ou non l'impulsion et l'orientation données par la reconnaissance de cette « vive idée du Dieu transcendant » qui est « efficace elle-même »⁵². Cela s'accomplit dans le clair-obscur de notre existence, dans la « fidélité à la lueur attachée à chacun de nos pas, *lucerna pedibus nostris* » : « Le peu de lumière qui fait de nous des êtres raisonnables n'en est pas moins une pure et transcendante clarté qui, de la manière la plus discrète, la plus enfantine

⁴⁹. *La Pensée*, t. I, Excursus 31, p. 401/334.

⁵⁰. Pouvons-nous avoir quelque prise sur cette « mystérieuse réalité », afin de vérifier qu'elle n'est pas seulement « le sentiment de notre impuissance passée ou présente en face d'une obscure conscience des capacités indéfinies du développement humain » (*La Pensée*, t. I, p. 195/178).

⁵¹. Cf. *La Pensée*, t. I, p. 199/181.

⁵². *L'Action*, t. II (1937), PUF, Paris, 1963², p. 345.

même, n'en a pas moins une netteté, une sécurité, une impériosité auxquelles nul ne peut se soustraire sans commettre ce que Newman appelait un "péché contre la lumière" ; et c'est ce péché contre l'esprit qui dans l'ordre, non de la science abstraite et discursive, mais de la vie concrète et de l'efficace ontologique, porte intrinsèquement une valeur de jugement final. »⁵³.

Car pour Blondel, comme pour Newman, c'est en étant porté par un sens inductif et prospectif, étroitement lié à la conscience morale, que le « cumul de probabilités convergentes » est à l'œuvre dans la vie humaine en général : « Dans nos options les plus graves, nous ne nous fions pas au détail des arguments : car il faut que "le jugement porte sur le tout". Selon une autre remarque profonde de Newman, nos convictions, nos résolutions, nos actions, si méditées qu'elles soient, ne résultent pas d'une addition de probabilités : elles surgissent d'une unité supérieure à tous les arguments comparés et pesés, même quand nous nous faisons illusion sur les motifs véritables de nos démarches. »⁵⁴

Newman met en œuvre le principe de « cumul de probabilités convergentes » pour servir la foi. En philosophe, Blondel en montre le moteur secret : le désir d'infini qui habite la conscience humaine pensante et voulante. C'est pourquoi ce « cumul » est vital et non un simple agencement logique de notions : « les preuves se complètent dans le champ notionnel et se fortifient dans la zone plus profonde des pensées vivantes. (...) il résultera plus clairement de cette circumincession des preuves une intelligence plus vive de ce qui doit encore s'y ajouter et les vivifier. »⁵⁵

C'est pourquoi Blondel montre aussi que les « preuves » de l'existence Dieu garderont toujours un caractère d'inévitable « probabilité » : même prise dans leur totalité, elles seront toujours relatives à une option de la liberté par rapport à la transcendance agissant dans l'immanence de la conscience comme dans les causalités du monde. Cette option est rationnellement fondée et donc vraiment libre. Et seul l'engagement de la liberté conduit à la connaissance « réelle » de Dieu et des êtres par rapport à lui. En effet, sous différentes formes,

⁵³ *L'Action*, t. I, Alcan, Paris, 1936, p. 240-241 / PUF, Paris, 1949, p. 175.

⁵⁴ Blondel continue : « C'est pourquoi l'intention morale ou l'acte de foi ont une valeur supérieure aux justifications intellectuelles qui les préparent, les appuient, les éclairent, les stimulent, mais ne les constituent pas, en sorte que ce serait spéculativement compromettre la solidité de nos convictions les plus sûres et les plus essentielles que de les faire porter à faux - sur des démonstrations purement analytiques. » (*Une énigme historique : Le « Vinculum Substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Beauchesne, Paris, 1930, p. 113).

⁵⁵ *La Pensée*, t. I, p. 188-189/173.

à chaque degré et à travers tous, le « cumul de probabilités convergentes » permet de recueillir le témoignage que la conscience, comme la nature, rendent au « *sursum* perpétuel grâce auquel s'opère en effet une synthèse progressive de l'un et du multiple, de l'universel et du singulier, du réel et de l'intelligible », à savoir le *Vinculum substantiale* à l'œuvre de manière cachée dans le monde et dans l'homme⁵⁶. Cette « convergence de preuves cumulées » ouvre la conscience à la grâce divine et rend possible l'acte de foi libre⁵⁷.

En définitive, après Augustin, Pascal et bien d'autres, Newman et Blondel montrent que, dans l'ordre des questions ultimes, il s'agit à la fois de conforter l'élan le plus sincère de la conscience par la raison critique, de reconnaître que les « raisons du cœur » valent plus que celles de la raison, et que l'assemblage de toutes ces « raisons » invite l'homme à engager sa liberté, raisonnablement et généreusement. Dieu ne se donne pas à connaître (seulement) comme un ultime postulat scientifique ; il s'offre à « reconnaître » dans un acte d'assentiment réel, lequel suppose information large, rigueur logique et vérification critique, mais aussi cette clairvoyance qui résulte de la rectitude de la conscience et de la pratique sincère.

C'est vers cet horizon que Newman oriente le lecteur de la *Grammaire de l'Assentiment* en citant St Ambroise en exergue de tout l'ouvrage : « *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum* ». Dans un sermon il soulignait : « l'humilité et la disposition à apprendre (*teachableness*) sont des qualités de l'esprit requises pour atteindre la vérité en quelque matière que ce soit, et notamment en matière de religion. »⁵⁸

Il s'agit en effet ici de « réaliser », au sens que Newman donne à ce terme, et dont Blondel explicite la richesse du sens philosophique à travers toute son œuvre. Il résume sa perspective dans un texte préparatoire à la *Trilogie*, sous la forme d'un vœu : « Que bien peu réalisent ce qu'ils disent, ce qu'il pensent, ce qu'ils font, ce qu'il sont ! La plupart vivent dans le verbal, le notionnel, l'artificiel, l'apparent. (...) Je voudrais surtout rendre à l'esprit le goût de sa propre vérité et le sens de sa plénitude, lui rendre confiance contre l'oppression abrutissante d'une science qu'on rend idolâtrique. Mais pour cela il faut donner à la science tout son rôle et faire héroïquement le départ des compétences et des fonctions normales »⁵⁹.

⁵⁶ *La Pensée*, t. I, p. 199/181.

⁵⁷ Cf. *Exigences philosophiques du christianisme*, op. cit., p. 46 (texte cité plus haut).

⁵⁸ « Du témoignage intérieur de la vérité de l'Évangile », *Sermons paroissiaux*, t. VIII, n° 8, Cerf, Paris, 2007, p. 100.

⁵⁹ . « De la thèse primitive à la nouvelle Action » (1939), dans *Études Blondéliennes*, t. I, P.U.F., Paris, 1951, p. 63-64.