Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1931)
Heft: 81

Artikel: M. Maurice Blondel et le problème de l'intelligence
Autor: Reymond, Marcel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380206

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

M. MAURICE BLONDEL
ET LE PROBLÈME DE L'INTELLIGENCE *

Ce n'est pas la philosophie tout entière de M. Blondel que me je propose d'examiner, mais seulement la théorie de la connaissance qui en constitue, il est vrai, l'introduction. Nous la trouvons formulée dans *L'Action*, dans divers articles comme *L'illusion idéaliste* (1), et surtout dans *Le procès de l'intelligence* (2).

« Un mot a connu en ces dernières années », écrivait naguère M. Paul Archambault (3), « une étrange fortune qu'on aurait pu croire bien mal préparé et qui, avant d'apparaître éclatant comme un drapeau, avait longtemps semblé austère et rebutant comme un titre de chapitre de manuel : l'Intelligence. Non pas, remarquez-le, les mots de Pensée ou d'Esprit, non pas même le mot de Raison, chargé par le XVIIIe siècle de trop d'« affinités électives ». Mais le mot précis, technique, sec, étroit, d'Intelligence. Oui, l'intelligence, la vieille faculté aristotélicienne et aussi la faculté kantienne des catégories, est chargée à nouveau de toutes ses antiques besognes. »

Un retour à un certain intellectualisme, dans lequel la connaissance intellectuelle serait plus judicieusement analysée et où la portée respective de la raison discursive et de l'intuition serait bien délimitée, telle paraît être l'orientation de la pensée philosophique,

* Etude présentée en décembre 1929 au Colloque de philosophie des *Etudes de Lettres*, puis, avec diverses modifications au groupe vaudois de la *Société romande de philosophie*, en janvier 1931.

(1) Revue de métaphysique et de morale, novembre 1898, p. 726 à 745. — (2) Article d'une centaine de pages paru dans le recueil d'études que, sous ce titre même, les Cahiers de la Nouvelle Journée ont publié en 1922. — (3) *L'intelligence et l'intellectualisme*, dans le *Procès de l'intelligence*, p. 1 à 31.

en France notamment [1] ; l'opposition abrupte de l'intelligence et de l'intuition que M. Bergson établit dans *L'évolution créatrice* ne répond pas à la réalité, car les données de l'intuition sont immédiatement intellectualisées par l'esprit. M. Le Roy lui-même, dans *La pensée intuitive* (I, 183), renonce à cette opposition et montre que l'intuition est pensée. Il est superflu, enfin, de rappeler longuement comment le problème de la connaissance a été reposé récemment par des épistémologues comme M. L. Brunschvicg, M. Lalande ou M. Meyerson.

M. Maurice Blondel traite à son tour le problème ; on sait comment sa thèse sur *L'Action* use habilement de la méthode immanentiste pour condamner la doctrine de l'immanence, comment elle part de l'idéalisme subjectif pour fonder (légitimement ou non, il n'importe ici) un réalisme intégral. Or, dans l'étude citée, le *Procès de l'intelligence*, M. Blondel reprend et précise ses déclarations antérieures sur la question.

Intelligence signifie d'abord, en son acception la plus rudimentaire, puissance d'adaptation, empirisme lucide, « empirisme organisateur », à propos de quoi M. Blondel montre ce qu'a d'insuffisant la pensée de ceux qui, comme Ch. Maurras, réduisent l'intelligence à l'organisation du temporel.

La philosophie aristotélicienne fait consister l'intelligence dans la découverte du substratum commun à x faits particuliers, ou, selon les termes consacrés, des genres dans lesquels sont incluses les diverses espèces. L'intelligence est essentiellement une puissance d'abstraction ; elle tire des données singulières de la sensation le concept défini, le type universel. Cette définition ne satisfait pas M. Blondel, car, pour lui, l'objet de la connaissance est, non un ensemble d'abstractions, mais l'être, dont le fond est singulier et concret [2].

Une autre définition représente l'intelligence comme la faculté ou mieux l'acte de comprendre. « Comprendre une idée ou une chose », dit M. P. Archambault [3], « c'est déterminer, c'est fixer les rapports

(1) En Italie, la philosophie de Benedetto Croce marque très justement les limites de l'intuition et du concept, cf. *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, I, Théorie, chap. 1 ; *Logique comme science du concept pur*. — (2) Cette théorie de l'« universel concret » présent en chaque être singulier, est soutenue aujourd'hui par les philosophes anglais Bosanquet, Whitehead et Alexander, ainsi que par Husserl, l'initiateur de la phénoménologie allemande. Cf. G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930), p. 41-42. — (3) *Op. cit.*, p. 5-6.

qui les relient à d'autres idées ou à d'autres choses, les rapports aussi qui relient entre eux leurs divers éléments. » Aux yeux de M. Blondel, on ne peut définir sûrement des rapports entre des choses que l'on ne connaît pas encore dans leur singularité, dans leur originalité radicale. Cette conception « relationiste » de l'intelligence suppose qu'on se représente le réel comme un ensemble d'atomes, d'éléments isolables juxtaposés *partes extra partes*. Or, cette division n'est pas dans les choses ; elle est l'œuvre de l'esprit, qui ne domine le réel qu'en le morcelant, selon l'expression de M. Bergson.

« L'intelligence », dit M. Blondel (*Procès*, p. 236), « apparaît comme une puissance d'intuition possédante... son objet propre et essentiel, c'est à la fois l'être même, en ce qu'il a de singulier et d'unique, *res ipsissima*, *individuum ineffabile*, et la solidarité organique et une qui défie toute analyse et toute synthèse factices. Comprenons donc bien l'incommensurabilité de la *connaissance notionnelle* et de la *connaissance réelle :* par la première, nous nous fabriquons un monde de représentations, comme en une cage de verre dépoli où nous ne sommes en contact qu'avec des produits de l'industrie ... par la connaissance réelle, ce que nous cherchons, ce ne sont pas des représentations, des images, des symboles, des spécimens, des phénomènes, c'est la vive présence, l'action effective, l'intussusception, l'union assimilatrice, la réalité. Et c'est à cela que, pour être pleinement elle-même, l'intelligence aspire. »

Dans *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*[1] nous trouvons la pensée de notre auteur exprimée sous une forme plus impérieuse encore (p. 201) : « Oui ou non, la connaissance par abstraction épuise-t-elle ce qui est à connaître, ce qui est connaissable, ce qui est, ce qu'il y a d'essentiel et de substantiel dans les réalités subsistantes ? Oui ou non, épuise-t-elle notre pouvoir de connaissance intelligente, de spéculation raisonnable, de certitude et de déterminations objectives ? — Non et non : les raisons que la raison ignore sont encore des raisons ».

Cela ne signifie pas que la connaissance notionnelle soit vaine. Mais elle se rattache à la connaissance réelle qui, selon M. Blondel, en est la condition secrète et dont elle rend possible l'avènement. Réservant la discussion de ces vues à plus tard, passons à l'analyse des méthodes de la connaissance réelle.

(1) Propos recueillis et publiés par Frédéric Lefèvre (1928).

Désireux d'éviter les deux extrêmes — la connaissance rivée au monde des phénomènes, selon Kant, et l'intuition métaphysique opposée à l'intelligence, selon M. Bergson —, M. Blondel esquisse la dialectique de la connaissance réelle, laquelle comporte « une méthode précise et une clarté propre » (p. 248). Cette connaissance réelle, au reste, a déjà été décrite par saint Augustin, par Pascal, par Newman. Jouant sur la difficulté, M. Blondel se sert, pour la caractériser, des expressions mêmes de saint Thomas.

La connaissance réelle est *concrète*, *synthétique*, « elle se fonde sur la disposition même du sujet qui juge autant que sur l'intime nature de l'objet affirmé et appréhendé » (*Procès*, p. 254). Elle appréhende l'objet dans son originalité irréductible, dans sa singularité ; « il ne s'agit pas de vérités universelles et communes ; il s'agit de connaissances particulières, concrètes et distinctes... d'une initiation progressive qui requiert des démarches raisonnables, des justifications décisives, des preuves originales et accessibles à tous, des lumières indéfiniment croissantes et aussi claires que chaudes ».

La connaissance réelle est une connaissance *par affinité*, selon la « précieuse vérité » énoncée par saint Thomas et dont M. Blondel fait la définition même du principe d'immanence [1] : « *Nihil potest ordinari in finem aliquem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem* » (*De veritate*, quæst. disp. XIV, art. 2).

Elle est connaissance *par inclination*, elle s'avance vers l'objet, elle s'offre à lui (*contingit aliquem judicare uno modo per modum inclinationis ; sicut qui habet virtutis habitum, recte judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda* (I,1, *a.* 6, ad. 3).

Elle est *participation* (cf. la μέθεξις de Platon) à l'objet dans sa plénitude ; par *compassion*, elle nous rend coextensifs à l'action et à l'être d'autrui ; elle est une coopération.

Une telle connaissance est inséparable de *l'action* ; on sait le rôle que lui attribue M. Blondel [2] et le sens qu'il y attache : non pas,

(1) Le P. J. DE TONQUÉDEC, dans *Immanence* (1913), p. 169 n. 3 et M. MARITAIN dans les *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (1924), p. 135 n. 1 relèvent avec raison l'usage illégitime que fait M. Blondel du principe de saint Thomas, posé d'ailleurs par le docteur angélique à propos de la connaissance surnaturelle. Le contexte dit expressément que c'est par la foi (« *et hæc est per fidem* ») que nous sommes proportionnés à la fin surnaturelle, à savoir la vision de l'essence divine, et chacun sait que, pour la théologie, la foi est une grâce, un don de Dieu (cf. Epître aux Ephésiens II, 8). — (2) Cf. Ch. WERNER, *Le problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'action*, Revue de théologie et de philosophie, 1913, p. 257 à 271.

comme le pragmatisme, celui d'instinct, d'impulsion aveugle, d'élan vital, mais achèvement, « actualisation de toutes les puissances » (*Itinéraire*, p. 93). « L'action est la condition de la connaissance réelle, l'organe éducable et l'instrument de précision méthodiquement approprié à l'œuvre de l'intelligence réaliste. » (*Procès*, p. 265)

La connaissance réelle est une connaissance *par connaturalité* (cf. saint Thomas II-II, 45, 2), *par amour* (p. 271). Mais, dira-t-on, c'est passer sur le plan affectif, et mettre en cause, pour le croyant, la grâce divine. M. Blondel ne l'entend pas autrement : « La vie parfaite de l'intelligence ne saurait être finalement que don, grâce, révélation d'un mystère naturellement inaccessible » (p. 273). C'est à quoi tendent tous les efforts de l'intelligence, du plus humble au plus élevé. Il y a solidarité profonde et interdépendance entre les stades de l'intelligence. Les formes inférieures de celles-ci ne sont possibles que par la présence de ses virtualités supérieures ; réciproquement, la fonction suprême de l'intelligence présuppose l'exercice des fonctions subalternes. Ainsi se trouve sauvegardée l'unité de l'esprit. Une fois les prétentions ontologiques de la connaissance notionnelle écartées, il s'agit d'entrevoir l'unité, l'inséparabilité de ces deux aspects de l'intelligence.

M. Blondel se défend de reprendre la vieille question de la pluralité des formes substantielles. Il entend, au contraire, « refaire la synthèse de l'intelligence, équilibrer la pensée discursive avec l'intuition » (p. 278). Le discours et l'intuition sont solidaires.

Si l'intellectualisme a le tort de s'en tenir à la seule spéculation, à une vue froide et conceptuelle du réel, la philosophie bergsonienne déprécie indûment l'intelligence, qu'elle s'obstine à envisager sous sa forme inférieure : la connaissance de la matière inerte et discontinue ; l'intuition que préconise M. Bergson est d'ailleurs, selon M. Blondel, « bien précaire et bien relative, puisqu'à la limite de sa perfection une telle connaissance s'absorberait en son objet, dans la perte de toute conscience personnelle » (p. 288).

Si la philosophie de notre auteur condamne le positivisme et l'idéalisme, elle se sépare tout autant du bergsonisme, auquel on l'a parfois, bien à tort, apparentée [1]. Les préoccupations des deux philosophes sont fort différentes : religieuses et morales chez M. Blondel,

(1) Cf. D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, p. 303. Voir aussi : *Itinéraire*, p. 47 s., comme quoi il n'y a pas à parler d'une influence de Bergson sur Blondel.

« scientifiques », cognitives chez M. Bergson, désireux de voir le réel « comme il est » et non au travers d'habitudes mentales ou de « formes » d'intelligence nées de la pratique. Leurs conséquences sont de même, divergentes : l'augustinisme de M. Blondel mène à une apologétique d'orientation catholique, l'expérimentalisme de M. Bergson aboutirait, logiquement, à une morale de la force ou du sentiment.

*
* *

Si les termes dont se sert M. Blondel lui sont propres, le problème est bien à l'ordre du jour parmi les philosophes. Voyez l'ouvrage récent de M. Le Roy sur la *Pensée intuitive*, commentaire et mise au point des écrits de M. Bergson sur la question, surtout dans les chapitres III et IV du tome I : *Le retour à l'immédiat* et *L'acte d'intuition*.

Après avoir établi que l'immédiatement donné n'est pas de l'individuel, M. Le Roy montre que l'immédiat véritable est nécessairement incontestable, car le tenir pour relatif à la structure de notre esprit implique une dépendance de l'immédiat par rapport à une réalité antérieure et inconnaissable. Or nous ne pouvons définir la relation de cette réalité à notre conscience pour porter un jugement négatif sur l'immédiat. L'immédiat véritable ne peut être que le terme initial, en droit du moins, car l'immédiat, entendu comme l'irréductible, est en fait un point d'arrivée[1] ; il doit être retrouvé, comme le *cogito* cartésien.

L'immédiat, dit-il, peut être aussi bien de l'ordre de l'intelligible que de celui du sensible ; il est essentiellement indéfinissable, mais on ne peut l'éliminer ; il domine tous les systèmes d'expression ; il est appréhendé par l'intuition. La pensée intuitive est une pensée immédiate et une pensée de l'immédiat ; elle donne une réalité indubitable et une vérité immédiate. Sans doute, une vérification s'impose-t-elle ; mais elle ne vient pas conférer du dehors à l'intuition une vérité dont celle-ci serait dépourvue (cf. p. 178).

La phénoménologie allemande est aussi un retour aux « données immédiates de la conscience ». Son inititateur, Husserl, la définit une description pure du vécu *(reiner Erlebnisstrom)* ; elle apparaît comme

(1) A l'immédiat au sens métaphysique et non chronologique (cf. Le Roy, *op. cit.*, p. 107 ; R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire*. II. *Le pragmatisme chez Bergson*, p. 209 s.) s'applique la parole d'Aristote Τὸ ἔσχατον ἔν τῆι ἀναλύσει, πρῶτον ἔν τῆι γενέσει. (*Ethique à Nicomaque*, III,5, 1 112 b 23.)

un « positivisme des essences extra-temporelles », un « appel à la description, rien qu'à la description des données irréductibles et isolées de l'intuition pure », selon les termes de son récent historien M. Gurvitch. Et c'est la méthode phénoménologique qui a montré à Max Scheler l'existence, à côté de l'intuition intellectuelle, d'une intuition émotionnelle, laquelle conduit à faire place, dans l'intemporel, à côté des essences logiques aux essences alogiques et irrationnelles, aux valeurs qui échappent à toute définition, en vertu de leur singularité, et ne peuvent être que vécues. Dans ses études sur la sympathie [1], Scheler a repris et illustré les remarques de Pascal sur l'« ordre du cœur ». M. Blondel, lui aussi, s'appuie sur Pascal, ainsi que sur saint Augustin et sur Newman.

Rappelons brièvement, avant d'apporter nos remarques personnelles, la critique que le P. de Tonquédec dans *Immanence*, puis M. Jacques Maritain dans les *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* ont faite de la théorie blondélienne de la connaissance ; le point de vue thomiste des deux critiques rend leurs observations d'autant plus intéressantes.

Dans son ouvrage d'une vigoureuse dialectique le P. de Tonquédec examine les divers aspects de la pensée de M. Blondel. Je ne retiens ici que ce qu'il dit, sur la base des premiers ouvrages de notre philosophe, de sa théorie de la connaissance.

D'une part, M. Blondel déforme la notion de concept et la connaissance réfléchie, en attribuant aux intellectualistes l'affirmation selon laquelle le concret pourrait être connu par la seule pensée conceptuelle, par la seule dialectique. Depuis le positivisme, en effet, nul ne prétend qu'une idée puisse « égaler » le réel qu'elle exprime.

D'autre part, il place au-dessus de la connaissance intellectuelle une connaissance directe, vivante, où la notion de vérité perd sa signification ; elle devient, en effet, « la cohérence totale de la vie. Elle est bien encore un rapport, mais, outre que ce rapport n'est jamais réalisé, il n'existe pas entre connaissance et réalité. L'équation qui tend sans cesse à s'établir est celle des virtualités intérieures et de leurs réalisations » (p. 90).

Quant à M. Maritain, il reprend, contre M. Blondel, le procès séculaire du thomisme contre l'augustinisme. Il maintient une dis-

(1) *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), trad. franç. de M. Lefebvre dans la collection Payot : *Nature et formes de la sympathie* (1929).

continuité, un hiatus entre la raison et la révélation, entre la pensée réfléchie et la connaissance par affinité, par amour, qui relève de la grâce, donc du surnaturel. En effet, si la connaissance par concepts était finalement dépendante de la connaissance par grâce, comment expliquer la valeur de l'œuvre d'Aristote, par exemple ?

Du point de vue thomiste, la connaissance notionnelle *est* la connaissance réelle. « Sous prétexte d'assurer l'intégralité et la cohésion de la vie de l'intelligence », dit notre critique, « on brouille tous les objets formels. On concerte entre elles avec soin des expressions empruntées à saint Thomas, et l'on blesse saint Thomas à la prunelle de l'œil, en supprimant les distinctions essentielles par lesquelles il assure à la fois et la surnaturalité de la sagesse des saints, et la vraie nature de l'intelligence humaine, et la valeur de la connaissance intellectuelle. On fait en réalité de la contemplation mystique le terme suprême auquel l'effort philosophique est ordonné, et l'on refuse toute valeur véritablement *réelle* et réaliste à la connaissance tant qu'elle n'est pas parvenue encore à ce terme. » (p. 103)

* * *

La théorie de la connaissance est l'introduction naturelle à l'ontologie ; mais comment examiner le problème de la connaissance si l'on n'a aucune idée de l'être ? Réciproquement, comment méditer sur l'être sans se soucier de la connaissance que nous en pouvons acquérir et de ses méthodes ? La théorie de la connaissance et l'ontologie se fondent donc réciproquement ; rien d'étonnant par conséquent à ce que, déjà dans la théorie blondélienne de la connaissance, nous trouvions une attitude très nette devant le problème de l'être.

Car pourquoi M. Blondel souligne-t-il l'insuffisance du concept, de l'activité réfléchie de l'esprit ? D'où vient son anti-intellectualisme ? De sa théorie de l'être, de son *organicisme*, d'après lequel *tout tient à tout, tout dépend de tout*. Or, cette interdépendance universelle rend nécessairement déficiente toute vue fragmentaire du donné, et par là même insuffisant tout concept déterminé.

Tout est interdépendant : M. Blondel donne à ce principe un sens très précis[1] ; il n'y a rien au-dessous ou au delà du phénomène ; ce n'est donc pas par un noumène sous-jacent que cette interdépen-

(1) Voir P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, 12e Cahier de la Nouvelle Journée (1928).

dance est assurée, mais par le sujet connaissant, envisagé comme sujet d'inhérence.

De là la critique que fait M. Blondel de l'*extrinsécisme*, consistant à envisager la réalité par pièces isolées, d'où l'on tire des vérités fragmentaires qu'on juxtapose les unes aux autres. De là son apologie de la connaissance dite « réelle », par affinité, en ce qu'elle ne morcelle pas le réel comme la connaissance notionnelle.

De ce point de vue, il est clair que tout intellectualisme visant à superposer au réel un réseau de relations notionnelles n'est pas satisfaisant.

Pour cette même raison, M. Blondel affirme une continuité entre les diverses formes de la connaissance, entre la connaissance notionnelle et la connaissance réelle.

Tout est donc suspendu au principe de l'interdépendance, à l'organicisme, dont le principe d'unité est le sujet connaissant. Tout donné est sans doute relatif à un esprit qui le pense, mais la critique blondélienne de la connaissance fragmentaire ne porterait que s'il y avait interdépendance rigoureuse entre les seuls phénomènes, en l'absence de tout sujet. Comme tel n'est le cas, ni en fait, ni dans la pensée de M. Blondel, la connaissance d'un ensemble limité de faits n'est pas nécessairement viciée parce que l'attention se porte sur cet ensemble exclusivement.

En fait, toute connaissance, la connaissance philosophique comprise, est limitée ; une connaissance totale est une limite qui se déplace incessamment. A priori déjà, le principe de l'interdépendance universelle revient à nier la possibilité même d'une connaissance réfléchie, il mène au scepticisme ; en fait, il est indéfendable ; il y a des interdépendances, non une interdépendance absolue entre *tous* les éléments du donné. Sans doute, plus le champ de la connaissance s'étend, plus les résultats de la connaissance partielle doivent-ils être mis au point, harmonisés entre eux ; mais ils ne doivent pas nécessairement être abandonnés ou modifiés entièrement.

Les vues de M. Blondel sur la solidarité de la connaissance réfléchie et de la connaissance mystique apparaissent donc comme non fondées en fait. Sur ce point, je suis d'accord avec M. Maritain. La connaissance dite « réelle » est une connaissance *sui generis*, non indispensable à l'exercice normal de l'intelligence commune. La question de savoir si cette connaissance est surnaturelle sort de mon propos ; car il faudrait, au préalable, résoudre une foule de problèmes ressor-

tissant à l'épistémologie et à la métaphysique. Quoi qu'il en soit, il y a discontinuité entre la connaissance philosophique et la connaissance mystique.

La connaissance philosophique ne diffère pas radicalement de la connaissance scientifique, puisque celle-ci reconnaît, à côté des vérités de faits, des vérités de raison. Celles-ci portent sur un devoir être dont la connaissance suppose celle de l'être.

Qu'est-ce ensuite que le concept ? Loin d'être un écran qui masquerait le donné à l'esprit, il apparaît comme un réceptacle d'intuitions, comme une forme élaborée par l'esprit nous permettant de grouper nos intuitions, de les manier plus facilement.

D'ailleurs, une critique plus grave peut être faite à M. Blondel : la connaissance rationnelle repose non sur le concept mais sur le jugement ; elle possède ainsi un dynamisme, une souplesse que M. Blondel oublie tout à fait dans sa critique, où il en reste à la conception aristotélicienne de l'intelligence. Sans doute pas de jugement sans concepts ; mais l'acte de l'esprit est le jugement. Le jugement porte sur des intuitions, mieux : l'intuition renferme implicitement un jugement ; il n'est pas d'intuition sans la présence de la pensée que la réflexion vient déployer. Il y a donc une double erreur à attendre de l'intuition, comme M. Le Roy, « un savoir absolument vrai », car, d'une part, il convient de laisser de côté l'adverbe « absolument », de l'autre, une intuition ne donne un savoir authentique que par le jugement qu'elle contient ; mais alors, c'est de pensée réfléchie autant que de pensée intuitive qu'il s'agit. On voit combien peu est justifiée l'abrupte opposition que statue M. Blondel entre ces deux modes de connaissance.

L'intuition porte sur l'intelligible et sur le sensible ; l'intuition intellectuelle, dont le *cogito* de Descartes reste le modèle et l'idéal, l'intuition d'un rapport fonctionnel est aussi réelle que l'intuition sensible, seule décrite dans la *Critique de la raison pure*. Entre le concept et l'intuition, la différence est celle de la connaissance médiate et de la connaissance immédiate.

On accorde volontiers que la pensée est présente dans l'intuition intellectuelle ; il en va de même, en dépit des apparences, dans l'intuition sensible. Comme le remarque M. A. Spaier [1], « les impressions sensibles requièrent encore logiquement le jugement et l'impliquent

(1) *Quelques aspects de l'idéalisme*, dans la Revue des cours et conférences du 15 décembre 1930, p. 24.

en fait. Car la conscience n'est pas une scène sur laquelle viendraient évoluer des personnages indépendants d'elle et passivement supportés par elle. Avoir conscience n'est pas soutenir des données mentales, comme un plateau, ou les contenir, comme un vase : c'est *constater* quelque chose, c'est-à-dire porter un *jugement existentiel*. Une conscience sans jugements existentiels est une conscience endormie, et l'éveil d'une conscience consiste en jugements existentiels ».

L'analyse peut bien distinguer entre la sensibilité, l'intuition et le jugement, ceux-ci n'en sont pas moins associés dans l'acte d'intuition. D'ailleurs, le problème subsiste : comment accorder à l'intuition une valeur de vérité en l'absence du jugement, donc de la pensée réfléchie ?

L'intuition, avons-nous dit, est connaissance immédiate. Le contenu de celle-ci peut-il être transposé en connaissance médiate ou conceptuelle ? Oui, lorsque le contenu de la connaissance immédiate est d'ordre sensible ou intelligible. Mais il est, comme l'a montré Max Scheler, des contenus qui n'ont pas de significations intellectuelles directes et que, néanmoins, chacun appréhende immédiatement. Tels sont l'agréable et le désagréable, le beau et le laid, le bien et le mal. Ces qualités irréductibles ou valeurs sont appréhendées par une forme sui generis de l'intuition, l'intuition émotionnelle, laquelle ne peut aucunement être ramenée à une forme dégradée de l'intuition intellectuelle. Ces valeurs sont singulières, elles excluent la possibilité d'une généralité, elles peuvent être vécues, mais le discours ne peut les définir, ni les exprimer ; il ne peut que les suggérer à celui qui les a déjà vécues.

On voit combien M. Blondel étend arbitrairement le champ de l'intelligence en l'identifiant à l'intuition, et sans distinguer les diverses formes d'intuition, l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle rentrant seules dans le domaine de l'intelligence. Aussi la théorie de M. Blondel, sympathique pourtant dans son aspiration à la connaissance totale, ne représente-t-elle pas l'activité de l'esprit dans sa rationalité.

M. Blondel se réclame de saint Augustin, de Pascal et de son « ordre du cœur » ; pourtant celui-ci a écrit : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme : l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la

volonté car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère... » *(De l'esprit géométrique)*

Le style chaud, affectif, allusif de M. Blondel évoque plus de choses que sa pensée n'en étreint, d'autant plus que les exemples sont rares dans l'exposé de cette philosophie qui entend être concrète avant tout. Comme l'augustinisme [1], dont l'esprit a été remarquablement caractérisé par M. Gilson à la fin de son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, « pour définir un point quelconque de sa doctrine, il lui faut absolument l'exposer tout entière » (p. 294). Avec saint Augustin, M. Blondel proclame l'insuffisance d'une philosophie qui prétendrait, par un effort purement spéculatif, résoudre les énigmes que posent l'homme et l'univers. Sa philosophie est un intégrisme ; chacune de ses thèses touche au centre même de la doctrine. Celle-ci pourrait être figurée par une circonférence, alors que des doctrines plus purement rationnelles — dans l'intention de leur auteur, du moins — comme le thomisme, font penser à une chaîne d'anneaux, à une succession unilinéaire.

Le défaut de la philosophie de M. Blondel, telle que nous venons de l'exposer, nous paraît résider dans son coefficient d'affectivité et, pour tout dire, dans sa subjectivité. Certes, nous ne faisons pas fi des besoins profonds et permanents de l'âme humaine, mais, en matière de connaissance, le moi trop présent peut induire en erreur le philosophe comme le savant. Même dans l'examen de problèmes qui, directement ou indirectement, engagent notre destinée, il convient tout d'abord de pratiquer l'objectivité et le désintéressement.

Le problème de l'intelligence, en particulier, demande à être pris moins en gros, moins en bloc. Le philosophe doit, à la lumière de son expérience et de la connaissance scientifique, trop laissée dans l'ombre par M. Blondel, décrire objectivement les conditions inéluctables dans lesquelles, en fait, nous pensons. Pour cette tâche, une expérience strictement personnelle ne saurait suffire ; comme les travaux de M. Brunschvicg sur la philosophie des mathématiques et des sciences expérimentales le montrent, il faut s'adresser à l'histoire, c'est-à-dire à l'expérience collective de l'humanité. Sans doute, il faut dépasser l'histoire, et indiquer, comme l'a fait M. La-

(1) Cf. l'article de M. Blondel sur saint Augustin dans le 17e Cahier de la Nouvelle Journée, 1930.

lande, en quel sens, dans quelle direction s'oriente la pensée rationnelle ; car seule la connaissance de cette direction nous permet de marcher dans le sens de la vraie rationalité.

La vraie manière d'étudier le problème, je la trouve donc dans les ouvrages des deux philosophes que je viens de citer, comme aussi dans ceux de M. Meyerson, de M. Spaier, et, chez nous, entre autres, dans *L'idée de la raison*, de M. Jean de la Harpe. C'est par une analyse minutieuse de la pensée à l'œuvre dans les diverses sciences, dans la morale et dans la philosophie, qu'on pourra, par approximations successives, serrer de plus près le problème.

Marcel REYMOND.