*Le débat de Maritain avec Blondel sur*

*l'in­telli­gence - Vers une solution*

Emmanuel Tourpe

Institut Supérieur de Philosophie

Université Catholique de Louvain

**I. Maritain et le néothomisme face à Blondel**

La pensée de Maurice Blondel a divisé la renaissance scolastique de ce siècle, et peut être considérée comme le «*skandalon*», ou la pierre d'achoppement des interprètes de l’Aquinate avant la seconde guerre mondiale. La seconde néoscolastique francophone, qui prit au début de ce siècle le relais des études thomistes après le prodigieux effort «critériologique» de Désiré Mercier, se caractérise en effet essentiellement par le rapport qu'elle entretient avec le philosophe de l'*Action*. A vrai dire, cette relation est médiatisée par un problème inlassablement posé : quelle attitude adopter vis-à-vis de l'idéalisme en général, et du «néoscotisme» en particulier ? Suscitée par les débats sur le modernisme, cette question revenait en fait à savoir comment le philosophe, disciple du Docteur commun, devait se comporter face aux derniers développements du kantisme français. Au cours du XIXème siècle, le spiritualisme biranien de l'Université française n'avait en effet suscité que peu de réactions intellectuelles, sauf à rappeler les saillies assez médiocres de Gerbet, d'Eckstein, Riambourg, La Chesnais, Tourneur, Bautain ou les délires traditionalistes de Bonnald[[1]](#footnote-1). Des chrétiens, comme Ravaisson[[2]](#footnote-2), étaient même parvenus à introduire une «seconde voie» qui, loin d'aboutir au kantisme radical de Renouvier et Hamelin, avait permis les très belles perspectives de Lachelier ou Lagneau, et surtout préparé la réaction bergsonienne contre le positivisme issu de Taine[[3]](#footnote-3) -dont il est inutile de rappeler l'impression sur l'esprit du jeune couple Maritain[[4]](#footnote-4). Le cumul toutefois des positions anti­cléricales de la Troisième République française, qui allait aboutir au début de ce siècle à la séparation violente de l'Église et de l'État, à l'éviction des Ordres religieux, et de la réaction identitaire suscitée à la fois par Vatican I et l'afflux désordonné des méthodes positives en domaine religieux, a provoqué la conscience intellectuelle catholique à une définition forte de ses propres référents. C'est dans ce contexte que les positions de Blondel, en tant qu'elles représentaient l' «autre», l'ennemi infiltré, la «cinquième colonne», devenaient problé­matiques, et appelaient à la décision.

Deux réactions se sont pourtant formées, qui n'aboutissaient pas, et de loin, à rejeter toujours le souffle neuf que représentait la pensée de Blondel. C'est ainsi que Gardeil et Garrigou-Lagrange, dans un premier temps, ont cherché à promouvoir un dialogue fécond avec les questions modernes. Ainsi que l'a montré Van Riet[[5]](#footnote-5), Gardeil a en effet maintenu, contre l'antimodernisme radical de Schwalm ou Pègues à la *Revue Thomiste*, une position ouverte face à l'idéalisme, qui aboutissait à une épistémologie thomiste qui avait l'*action* comme détermin­ant[[6]](#footnote-6). Le débat de son disciple, Garrigou-Lagrange, avec Le Roy, et la défense d'une doctrine du «sens commun», davantage reprise à Leibniz, aux Écossais et Royer-Collard qu'à Aristote et Thomas, illustre cette position conciliatrice de départ. Mais on connaît surtout l'ouvrage, à tant d'égards fécond, de P. Rousselot sur l'intellectualisme de Thomas, qui libéra la néoscolastique du formalisme dogmatique dans lequel elle s'était enfermée. On le sait, ce thomisme «blondélien» de Rousselot a ouvert la voie aux puissants travaux de J. Maréchal, aux vues de J. De Finance ou de A. Hayen, mais surtout aux interprétations très spéculatives du thomisme allemand (Rahner, Müller, Lotz, De Vries, Siewerth, Ulrich...) dans les années quarante à soixante.

J. de Tonquédec symbolise cependant, avec son *Immanence* et ses *Deux études[[7]](#footnote-7)* la position thomiste dans ce qu'elle a eu de plus radicalement opposé aux vues de Blondel, et des pensées de l'intériorité en général. Autour de son nom s'est cristallisée toute une école (Gény, Farges...) qui, appuyée sur une épistémologie de la pure passivité spirituelle à l'extériorité[[8]](#footnote-8), a accompagné, du point de vue des principes intellectuels, le développement du sentiment maurassien dans le catholicisme français du début du siècle. C'est cette école que rejoignent plus ou moins explicitement Gilson dans ses premiers écrits, Garrigou-Lagrange, dans son débat avec Descoqs[[9]](#footnote-9), le «second» Gardeil (avec des nuances), mais surtout, sous l'impulsion du P. Clérissac, Jacques Maritain au moment où il cherche dans le thomisme de quoi réconcilier son intelli­gence, formée auprès de Bergson, et sa foi nouvelle. Cependant, et cette question sera l'objet d'une contention célèbre avec le conceptualisme strict du P. Roland-Gosselin, le thomisme de Maritain restera davantage marqué par les positions idéalistes que ne l'est l'école rigoureusement antimoderne de de Tonquédec. Les premières polémiques de Maritain contre Descartes et Rousseau ne doivent pas faire illusion : l'auteur des *Degrés du savoir* veut maintenir, contre l'école citée de la pure passivité au sentir, le droit du concept, et donc une certaine validité de la position idéaliste. Il reproche à celle-ci de méconnaître «la vraie nature de l'idée»[[10]](#footnote-10) l'«autre en tant qu'aut­re»[[11]](#footnote-11), car au lieu de «devenir l'autre» elle n’a de cesse de le «con­struire»[[12]](#footnote-12); mais il lui manque surtout l' «analogie du concept» qui lui permettrait d'éviter le «théomorphisme» et de rejoindre la «cause première» du connaître[[13]](#footnote-13) : Dieu, dont la pensée est le «constitutif formel», selon l'enseignement (controversé) de Jean de saint Thomas[[14]](#footnote-14). On le voit, Maritain ne s'oppose pas à la mise en valeur de l'idée et du concept, mais prétend seulement les rendre à leur lieu propre : «... je dis que ce retour au réel est ordonné à la primauté de l’esprit».[[15]](#footnote-15) Il veut éviter une «philosophie exclusivement réflexive» qui ne «se laisse pas mesurer par les choses»,[[16]](#footnote-16) et surtout par l'intelligence divine elle-même[[17]](#footnote-17). Sans rejoindre le conceptual­isme égo­logique de Mgr Noël, de Roland-Gosselin, Boyer ou Romeyer, il propose une épistémologie du *concept intentionnel*, que l'on a parfois rapprochée des vues de Maréchal[[18]](#footnote-18). Sans forcer ce rapprochement, l'on peut toutefois remarquer que Maritain, d'emblée, ne pourra pas s'inscrire sans nuances dans la ligne anti-blondélienne de l*'Imman­ence*[[19]](#footnote-19). La discussion de Maritain et de Gilson, dont fait état un chapitre bien connu des *Degrés du savoir*[[20]](#footnote-20) nous renseigne précisément sur cette dimension «critique» du réalisme maritainien, qui l’éloigne des interprétations traditionalistes, les seules à vrai dire auxquelles Blondel aurait dû réserver son qualificatif d’ «hyperthom­isme».[[21]](#footnote-21)

Bien qu'il représente, comme chacun sait, l'opposant le plus connu à Blondel dans les années vingt, J. Maritain va développer une polémique dont l'enjeu est autrement important que ce à quoi disposent les courtes vues de de Tonquédec. Sa position n'est en effet pas *antinomique* à celle de Blondel, mais représente plutôt une approche complémentaire, qui voit du point de vue statique, «analytique», ce que l'auteur de l'*Action* veut comprendre synthé­tiquement et dans l'énergie d'un «lien» possibilisateur.

C'est pourquoi nous pensons, ainsi que cette étude s'attache à le démontrer, que le débat que Maritain et Blondel ont eu sur l'intelligence[[22]](#footnote-22), par voie épistolaires ou par ouvrages interposés, appelle à une *conciliation*. L'ouver­ture, rarement mise en valeur, de Maritain à la doctrine de l'intériorité, comme celle, bien connue, de Blondel au thomisme[[23]](#footnote-23), fait de cet épisode de l'histoire de la philosophie un moment très fructueux.. On ne peut, à notre goût, parler d’ «impasse», ou de voies contradictoires inconciliables[[24]](#footnote-24), pas davantage qu’il ne nous semble pertinent de trancher le débat en faveur de l’un seulement des deux protagonistes[[25]](#footnote-25). A notre sens, le différend de Maritain et de Blondel est *résolvable*. Mais il ne l'est que dans la mesure où une «troisième voie» sursumante est ouverte, qui dégage la possibilité d'une issue et d'un développement des thèses en présence.

Il ne s'agit pas ici de faire le jeu, commun depuis De Rayemaker, d'une objection facile aux positions cajetaniennes, dont s'excipe Maritain, à partir d'un prétendu thomisme de la perfection et des degrés d'être[[26]](#footnote-26), pas plus que nous ne voulons dans cette étude réhabiliter la «méta­physique on­tique»[[27]](#footnote-27) de Thomas de Vio. Nous entendons seulement montrer que cette position, essentiellement intéressée au principe de l'analogie comme proportionnalité, mérite d'être déployée intérieurement par l'analogie d'attribution, de façon, en formant l'entrelacs de la composition et des degrés d'être, à rencontrer l'intention foncière de Blondel, ainsi qu'à notre avis la métaphysique et l'épistémologie de Gustav Siewerth le permettent.

Pour le dire en un mot, et annoncer le principe de notre solution, Maritain et Blondel nous semblent déployer chacun *un* *aspect* de ce réalisme intégral que chacun d'entre eux prétend garantir. Maritain, ainsi qu'il sera montré, manifeste *la structure* médiate de l'idée, ou sa «consistance référante». Blondel, de son côté, nous paraît dévoiler *la fonction* médiatrice de l'idée, ou sa «dynamique transitive». Notre but est de montrer que ces deux perspectives permettent de mettre en place une doctrine de *l'idéalité médiatrice de la réalité*, ainsi que le «thomisme comme système d'identité» [[28]](#footnote-28)de Gustav Siewerth le veut et le montre. Blondel *et* Maritain permettent de penser «la réalité comme le tout»,[[29]](#footnote-29) ou l’ «idéalité comme l’intériorité de la réal­ité»,[[30]](#footnote-30) dans une ontologie de *l'acte d'être*, aussi éloignée de l'actual­isme de Fabro que l'était l'existentialisme du dernier Gilson, et capable d'intégrer les vues bien connues de Geiger sans se résoudre à leurs limites.

**II. Maritain et le concept**

*1. La «différence» et le «lien» dans la tradition de Maritain*

En argumentant son «thomisme» à partir des grands commentateurs classiques de l'école dominicaine, Maritain faisait à vrai dire un choix singulier dans l'histoire de l'interprétation du docteur commun. Jean de saint Thomas, auquel le thomiste français se réfère plus encore qu'à Cajetan, représente l'achèvement d'une lignée, initiée par Gilles de Rome, qui a tenté de concentrer la métaphysique de l’Aquinate autour de la «composition réelle» de l'être et de l'essence, entendue comme *distinction de deux choses* *(distinctio inter rem et rem)*[[31]](#footnote-31). En sens opposé à la compréhension dévelop­pée par Thomas de Sutton, puis par Bañez, cette école de la distinction réelle a pu s'imposer grâce aux instruments conceptuels qu'elle offrait face au scotisme, puis, surtout à Suarez et à toute réduction de l'être à l'essence. On a pu montrer combien le durcissement de cette herméneutique de la «composi­tion» mésestime le mode d'unité voulu par Thomas entre l'être et ses essences[[32]](#footnote-32). Toutefois, notre point de départ n'est pas dans la révocation de cette tradition, tout à fait apte à dialoguer avec Heidegger (Welte...), et qui équilibre d'ailleurs les déficits de la tradition «modale» plus intéressée à Hegel (Fetz...).

Car pour comprendre Maritain, il ne suffit pas selon nous de parler de cette «composition réelle» seule. Depuis Capreolus en effet, l'école dominicaine s'était efforcée de déterminer le *rapport* de l'être et de l'essence, au lieu de les laisser simplement gésir dans la différence voulue par Gilles de Rome. C'est ainsi que la compréhension de Thomas sera organisée à partir de la thématique de *l'esse essentiae* et de *l'esse existentiae*, *i.e*. à partir d'une relation qui, pour être formelle et donner dangereusement dans le sens de l'adversaire scotiste, n'en postule pas moins l'exigence de ce *lien* du possible essentiel et de l'actuel existentiel auquel contraint la lettre de Thomas.

Cajetan manifeste clairement ce subtil caractère de l'école dont il est le plus éminent représentant, de vouloir maintenir à la fois la différence de l'idéel et du réel, et leur identité dans l'*esse*. C'est en effet en passant de l'état de pure possibilité essentielle à sa réalisation existentielle, que l'être acquiert sa «forme la plus épurée».[[33]](#footnote-33) L'essence, dans un tel contexte, est toujours une puissance à être, qui a sa réalité par l'*esse* qui en fait un étant. L' «être actuel d'existence», tout en demeurant opposé à sa possibilité, en constitue pour ainsi dire l'état achevé. C'est pourquoi la tradition cajetanienne a cet aspect fortement «réaliste», ou «factualiste», qui cherche, contre Henri de Gand, Duns Scot et Franscisco Suarez, à déterminer le réel *contre* le possible (et non comme «compossible», ou «non-impossible» ), et toutefois dans sa ligne d'être (comme accomplissement).

J. de Tonquédec représente une forme particulièrement aiguë du durcisse­ment de cette école : l'idée, ou le possible, n'est finalement qu'une abstraction passive du donné sensitif ou réal. J. Maritain, et la notion qu'il développera d'une véritable «transsubstantiation» [[34]](#footnote-34)du réel dans son concept, permet toutefois un développement de cette tradition qui, tout en restant dans ses parages, se rend capable d'empêcher les apories formalistes, ou sensualistes, qu'elle risque de susciter. Tout en conservant ce *prius* du réel, l'auteur des *Degrés du savoir* explore (à la manière de Sentroul contre Mercier[[35]](#footnote-35)) ce lien cajetanien qui unit le réel comme perfection, et l'essence possible comme moment séparé et subordonné. C'est ici précisément qu'il se rapprochera, sans se résoudre à elles, des perspectives de la pensée française, pour la féconder, puis y faire lui-même son miel... : «le thomisme draine... tout ce que l’idéalisme moderne a pu toucher de vrai concernant l’*intériorité* de la connaissance».[[36]](#footnote-36)

La position de Maritain visera essentiellement à :

• préserver la distinction du réel et de l’idéel

• manifester la perfection de l’existant singulier, ou du fait

• garantir la valeur de l’idée en la comprenant comme intentionnelle.

Cette triple démarche, que l’on précisera rapidement ci-dessous, prolonge ce qu’implicitement l’École exprimait en marquant que le terme du connaître n’est pas l’idée, mais le réel, sans parvenir toutefois à clairement mettre en valeur l’intentionnalité en tant que telle[[37]](#footnote-37).

*2. Maritain et la distinctio realis*

«Par là même que la Logique a pour objet... un *être de raison,* c’est-à-dire certains objets de connaissance, certaines structures intelligibles *qui ne peuvent exister que dans l’esprit*, il est clair que l’être réel, sur lequel portent, au moins selon une partie de leur envergure, toutes les autres sciences, peut être appelé “métalogique” : en tant même que réel, il est en dehors de la sphère de la Logique. C’est ce qu’à des degrés divers oubliaient des philosophes comme Raymond Lulle et Leibniz, qui semblaient voir dans la Logique le type parfait de la science (tendance dite “logiciste”), ou comme Hegel, qui semblait vouloir faire de la métaphysique une logique de l’être réel (tendance dite “panlogiste”) ; ... les philosophes de l’école de Russell et les “logistic­iens” veulent de même faire de la Mathématique une logique du nombre».[[38]](#footnote-38) Cette ferme distinction du logique et du réel, qui prolonge la tradition de la «composition réelle» com­me «distinction», est également à l’origine de la critique que Maritain adresse, dès l’époque des *Degrés du savoir*, à la phénoménologie husserlienne[[39]](#footnote-39), dont le concept d’intentionnalité manque avant tout la réalité «extramentale» de l’*esse entitativum* [[40]](#footnote-40). Le chemin de l’intentionnalité ne peut être parcouru à partir de la conception de l’intelli­gence comme «transparence dirigée», cette propriété de «viser des objets au sein d’elle-même».[[41]](#footnote-41) En parlant d’intentionnalité, Husserl est passé très près de Thomas, il a «frôlé» la vraie nature de la connaissance[[42]](#footnote-42), mais il n’a pas su maintenir la distinction de l’être réel et de l’être de raison, nécessaire à une juste compréhension de ce que «intension» veut dire : «en définitive il semble que dès l’origine la phénoménologie ait procédé à une sorte d’hybridation contre nature entre l’ontologique et le logique. Il est grave pour une philosophie de ne pas pouvoir distinguer entre l’*ens reale* et l’*ens ratio­nis*...»[[43]](#footnote-43)

Cette position de Maritain face aux divers courants «logicistes» se prend donc essentiellement à partir de la distinction réelle entre l’ordre de l’idéel et l’ordre du réel, sans laquelle l’on risque sans fin de succomber à la tentation, toujours renaissante, d’une identité, immédiate ou même historiquement médiatisée, de l’être et de l’esprit[[44]](#footnote-44).

*3. La priorité de l'être sur le logique, et le programme d'un «réalisme intégrale»*

L’interprétation que Maritain propose de Thomas s’organise entièrement autour de l’objet comme l’ «autre», qui est en même temps le «maître» [[45]](#footnote-45)du même : c’est la raison pour laquelle, selon notre auteur, «notre connaissance spéculative..., lorsqu’elle est *science*, et nous installe en des certitudes rationnelles inébranlables, est en elle-même absolument pure et indépendante de toute considération de ce qui est bon et avantageux pour le sujet... absolument pure et indépendante de tout contact avec les préférences, convenances et connivences du sentiment ou de l’action... Si nous avons encore, malgré plus d’un siècle de sentimentalisme, quelque idée de l’objectivité adamantine de la science, c’est à Thomas d’Aquin et à la discipline scolastique que nous le devons».[[46]](#footnote-46) En effet, «c’est *dans* le singulier, *dans* l’individuel que la science se termine. Non seulement la science commence avec l’individuel et part de lui, mais elle se termine dans l’individuel, achevant en lui la courbe de son mouvement intelligible. C’est pourquoi nous avons besoin des sens, non seulement pour tirer d’eux nos idées des choses, mais encore pour la résolution de nos jugements, qui d’une façon ou d’une autre s’achève dans le sens».[[47]](#footnote-47)

Cette précellence du réel sur l’idéel, qui doit *absolument* s’y conformer, détermine l’aspect concret de la philosophie maritainienne, irréductible à ses aspects «logiques» ou «méta­physiques». Au risque sinon de se contredire dans le principe, la pensée de Maritain se devait d’avoir le tourment du réel, l’inquiétude du singulier. Cette option initiale pour le réel se vérifie essentiellement à tous les niveaux où le futur ambassadeur de France, futur partisan d’une unité des peuples dans l’action sinon dans la théorie (cf. le fameux discours à L’ONU), se fait le chantre du concret, de la subsistance, de l’existant. Elle se concentre pour l’essentiel dans ses philosophies de l’art, de la nature, de la mystique, de l’existence, de l’histoire, ou ses philosophies morale et politique. Le chef-d’oeuvre, par exemple, *Distinguer pour unir*, ne se réduit pas, loin de là, aux pages portant sur la «philosophie spéculative» : six chapitres sur neuf sont consacrés à la science et à la mystique !

Toutefois, Maritain établit soigneusement la distinction entre ces dimensions, indéniablement très importantes, de sa pensée, et l’ordre la science véritable­ment spéculative : il refuse d’assimiler la «science du concret», et la «science *abstraite* du concret». L’ensemble des approches évoquées, qu’il s’agisse d’art, de morale... veut seulement manifester la priorité du réel dans l’ordre «ontologique». Mais ces domaines ne satisfont pas la nature de l’intelligence humaine, qui demande à saisir spéculativement l’universel dans le singulier, et non à se contenter d’une inhérence «pratique» dans le réel, sans général­isation abstractive. C’est la raison pour laquelle notre auteur prend un tel soin à distinguer le «concept pratique» et le «concept spéculatif» [[48]](#footnote-48): «car si notre intelligence en tant qu’humaine a pour objet proportionné, “connaturel”, selon le mot des anciens, l’être des choses sensibles, cependant, en tant qu’intelli­gence, c’est à l’être tout entier qu’elle va...».[[49]](#footnote-49) C’est la raison pour laquelle il faut garantir le «droit du concept» et de l’intelligence, le droit de la logique et de l’idée, contre tout réalisme empiriologique, qui confondrait par exemple la «*conversio ad phantasma*» thomiste avec une réduction de la vie spirituelle aux *data* sensibles. Il y a ici, comme à l’aube du renouveau spiritualiste en France avec l’École de Cousin, une revendication très forte du spéculatif et de l’abstrait contre l’empirisme, ou de la vérité par rapport à tout «moralisme» ou «pragmatisme» : le thomisme a pour intuition centrale «la foncière réalité intelligible de l’être».[[50]](#footnote-50) «Le réalisme thomiste, en sauvant par une méthode véritablement critique la valeur de la connaissance des choses, permet d’explorer dans son intimité l’univers de la réflexion, et d’en établir, si l’on peut ainsi parler, la topologie métaphysique ; ainsi la “philosophie de l’être” est en même temps, par excellence, une “philosophie de l’esprit”».[[51]](#footnote-51) Cela explique que le concept spéculatif, dans son universalité abstraite relative, conserve son droit face à tout mode alternatif d’intussusception dans l’être du monde, qui s’établirait par «connaturalité» pratique entre le réel et l’appétit : «metaphysics proceeds purely by way of conceptual and rational knowledge. Like all rational knowledge it presupposes sense experience ; and insofar as it is metaphysics, it implies the intellectual intuition of being *qua* being. But neither in this intellectual intuition nor in a sens-perception is there the smallest element of knowledge through inclination. In its rational development as in its primal intuition metaphysics is purely objective. It confuses the plans and orders of things, if poetic knowledge or mystical experience or moral feeling claim to become philosophical knowledge, or if a philosophy which despairs of reason tries to capture those kinds of knowledge through connaturality, and to use them as an instrument -everyone loses his head, knowledge through inclination and metaphysics are simultaneous spoiled»[[52]](#footnote-52).

Dans l’abstraction, comme dans toute appréhension spirituelle, l’être de la chose, loin de s’appauvrir dans le concept, y trouve sa propre perfection. Mais cela n’est possible que si le mode de généralité conceptuelle de l’abstraction s’écarte tout autant de la détermination singulière irréfléchie, que de l’ «immédiat indéterminé» universel et vide -ou plutôt les supporte tous les deux, les renvoie l’un à l’autre inlassablement, et constitue dans sa nature particulière le miracle de leur embrassement. C’est que, en sa pointe suprême, dans son essence la plus profonde, l’intelligence est toute entière articulée à l’ordre de l’*analogue*, en ce qu’elle a pour objet fondamental, non pas l’essence de chose, mais l’être en tant qu’être : «les choses... ne nous livrent pas seulement... leur nature déterminée, spécifique ou générique. Avant de savoir que Pierre est un homme, je l’ai d’abord atteint comme quelque chose, comme un être. Et cet objet intelligible, “être”, n’est pas le privilège d’une de ces classes de choses que le logicien nomme espèce, genre ou catégorie.... Nous atteignons dans une nature plus qu’elle-même, un objet de concept non seulement trans-individuel, mais trans-spécifique, transgénérique, transcatégor­iel, -comme si ouvrant un brin d’herbe on en faisait sortir un oiseau plus grand que le monde. Appelons *suruniversel* un tel objet de concept. Les scolastiques l’appellent *analogue*...».[[53]](#footnote-53)

*4. L'unité analogique du logique et du réel*

Lorsqu’il parle d’ «analogie», Maritain veut toujours signifier cette relation, dont traitent exclusivement le *De Veritate* et la tradition cajetanienne, d’une unité *formelle* du divers et d’une unicité *réelle* du multiple. Cette «analogie de proportionnalité» caractérise ici le rapport de l’être à ses analogues.

Le réalisme de Maritain peut être critique, ou spirituel, en raison de qu’il rapporte, par cette analogie de proportionnalité, tous les «êtres» à leur «êtréité» interne ; celle-ci, inversement, est réalisée à des titres divers, mais selon des proportions semblables, dans les divers sujets où elle se trouve. C’est pourquoi le concept, ou le transcendantal de l’être est «*implicitement et actuellement multiple*, - en tant qu’il ne fait qu’incomplètement abstraction de ses analogues, et qu’à la différence des concepts universels il enveloppe une diversité qui peut être essentielle, et comporter des hiatus infinis, des distinctions abyssales, dans la manière dont il se réalise dans les choses ; et il est *un sous un certain rapport*, en tant qu’il fait incomplètement abstraction de ses analogues, et qu’il se dégage d’eux, comme attiré sans y atteindre vers une unité pure et simple... En un sens, il n’y a rien de plus pauvre que l’être en tant qu’être ; pour l’apercevoir, il faut laisser tomber tout le manteau du sensible et du particulier. En un autre sens, c’est la notion la plus consistante et la plus ferme ; dans tout ce que nous pouvons savoir il n’est rien qui ne relève d’elle. Cette fermeté échappe à ceux qui prennent l’être pour un univoque et qui en font un genre, le plus vaste et le plus nu. Il serait alors, comme Hegel l’avait vu, à la limite du rien, et même indiscernable du rien. Parce qu’il est analogue il est au contraire un objet de pensée consistant et différencié sur lequel une science peut prendre, sans pour cela s’hyper­trophier en un panthéisme destructeur des essences».[[54]](#footnote-54)

L’intelligence parvient à l’être analogue grâce à l’abstraction formelle («visualisation intensive» ), qui, clairement distinguée par les scolastiques de l’ «abstraction totale» («visual­isation extensive» )[[55]](#footnote-55), vise précisément à dégager l’objet ontologique de contingences de son appréhension, mais non des *déterminations* possibles du divers : «l’être dégagé en tant que tel par l’abstractio formalis, l’être avec ses propriétés transcendantales et les clivages qu’il présente par toute l’étendue des choses, constitue l’objet propre de la métaphysique».[[56]](#footnote-56) Parmi les diverses épistémologies thomistes contempor­aines, celle de Maritain tient ici une place tout à fait originale. En forçant les traits de cette «abstraction formelle» de l’être, pour parvenir par exemple à un pur «concept formel» de l’être, certains thomistes n’ont pas pu maintenir le caractère de renvoi analogique de l’être à ses analogues. Contre cette opinion, Maritain maintient au contraire que l’intellection de l’être se fait par cette «*intuition*» qu’ont rendue célèbre les *Sept leçons sur l’être*[[57]](#footnote-57). Fulgurante, l’intellection intuitive de l’être n’est reste pas moins une «visualisation eidétique»,[[58]](#footnote-58) à distance toujours affirmée des intuitions propédeutiques de l’angoisse, de la fidélité, et même de cette soudaine jubilation étonnée d’exister de Raïssa, expérience que Maritain rapporte à de nombreuses reprises. C’est pourquoi Maritain s’oppose également à ce que le «troisième degré» d’abstraction thomiste soit compris, ainsi que Geiger a voulu le faire accroire dans un article célèbre, comme «séparation». Maritain reste ici fermement attaché à l’École : l’intuition de l’être est *abstractive* et *eidétique*, et, comme telle, reste rapportée aux degrés d’abstraction précédents, qu’elle parfait. S’il y avait une rupture d’ordre radicale dans l’intelligence, la métaphysique et son abord «dianoétique», puis «anaoétique» de l’être ne s’engrènerait pas, pour l’attirer dans son fonds essentiel et lui conférer fondement, fin et sens, sur l’intellection «périnoétique» dont relèvent les deux premiers degrés[[59]](#footnote-59). La séparation *est* l’abstraction analogique de l’être[[60]](#footnote-60). C’est pourquoi Maritain schématise sa compréhension des modes de la connaissance au moyen de cercles d’inclu­sion[[61]](#footnote-61). Sans cette unité des degrés, l’abstraction intensive de l’être ne viserait pas l’être *des essences*, mais une entité close en soi, une substance moniste modalement distribuée. C’est pourquoi Maritain, disciple de Sentroul en cela, rapporte toujours l’intuition de l’être au *jugement*, et à des propositions relatives à des essences[[62]](#footnote-62), et pourquoi aussi la métaphysique recourt à «tout un art de déchiffrer l’invisible *dans le visible*».[[63]](#footnote-63)

C’est à partir de cette structure analogique de l’être, à laquelle se conforme l’intelligence par intuition abstractive, que se comprend le rapport du réel et de l’idéel. Maritain accomplit en effet par là le mouvement, initié par Cajetan, qui tend dans la scolastique thomiste dominicaine à déterminer le lien qui rapporte l’un à l’autre l’être et l’essence. L’analogie de l’être, qu’atteint la visualisation eidétique, permet en effet de penser que «la puissance -l’essence ou la structure intelligible, déjà achevée dans sa propre ligne d’essence,- est parfaite ou actuée par un acte *d’un autre ordre*, qui n’ajoute absolument rien à l’essence en tant même qu’essence... mais qui lui ajoute tout en tant qu’il la pose *extra causas* ou *extra nihil*» [[64]](#footnote-64): même si la thèse de l’intuition de l’être analogue «se rattache immédiatement [à] la thèse métaphysique... de la distinction réelle de l’essence et de l’existence»,[[65]](#footnote-65) elle manifeste aussi, et en même temps qu’ «on ne peut pas détacher le concept de l’existence de celui de l’essence : l’existence est toujours l’existence de quelque chose, d’une capacité d’exister ; la notion même d’*essentia* signifie un rapport à l’*esse*, c’est pourquoi nous sommes fondés à dire que l’existence est la source première de l’intelligibil­ité. Mais n’étant pas une essence ou un intelligible, il faut bien que cette source première d’intelligibilité soit un surintelli­gible».[[66]](#footnote-66) L’être est donc en soi-même pure oscillation du réel et de l’idéel, de l’actuel et du possible.

Par l’abstraction intensive, intuitive, de l’être analogue, l’intelligence atteint donc à son fondement de possibilité le plus profond, au motif de son propre déploiement et à cette justification que les seules essences ne donnent pas. Mais elle touche aussi à sa dimension «réale» absolue, dans la mesure où par l’analogie l’idée se découvre orientée vers l’objet, et l’essence subsistante concrète. A la lumière de l’être analogue, l’on ne peut donc plus parler d’un «sujet» pensant et d’ «objets» à penser, mais l’on doit tenir leur destination réciproque, et marquer leur entrelacement. C’est pourquoi la doctrine des *Degrés du savoir* est toute entière déterminée par la relation du «sujet cis-objectif» qui connaît, et des choses mêmes, ou (selon un vocabulaire repris à Hartmann) «sujets trans-objectifs»,[[67]](#footnote-67) *i.e.* d’existant ou suppôts réels et singuliers que l’intelligence fait communiquer, et que l’abstraction intensive fait communier dans l’être.

Il nous paraît important de noter ici que notre critique de Maritain, ou pour mieux dire : la réforme du réalisme critique maritainien, que nous suggére­rons par la suite à partir de Blondel, visera essentiellement à dénoncer l’incoïnci­dence à ce niveau surtout de l’intention et de la réalisation. Maritain veut, par l’unité analogique de l’être, garantir la perfection supérieure du composé formé par le réel (le «divers» des analogues) et l’idéel (l’ «unité» de l’ana­logue), et la valeur respective des composants. En cela, il rejoint l’essence même du thomisme, qui assure à la figure de l’idéal-réalisme son centre d’équilibre et sa structure ontologique. Mais cette intention *ne peut pas être réalisée à partir de l’analogie de proportionnalité seule*. L’unité de l’être ne serait, contre le sens même de ce que veut Maritain, que l’unité abstraite de la réalité concrète, et non cette identité par-dessus soi qui «demande à se faire substituer par Dieu clairement vu» [[68]](#footnote-68)capable, par son armature référentielle et transcendante même, de distribuer les ordres de l’idéel et du réel à partir de soi. En d’autres termes : l’être est davantage pensé comme le «possible» ou l’ «idéel» le plus abstrait, que comme l’unité en soi de ce possible et du réel, et cela en dépit de toutes les précautions que prend Maritain pour marquer l’équivalence du réel et de l’idéel grâce à l’être analogue -qu’il pense malheureusement à travers des catégories à nouveau formelles, comme celle de l’unité de proportionnalité.

L’ensemble des conséquences que déploie Maritain de l’analogie de l’être, auxquelles on ne peut que consentir, qui tendent à marquer l’orientation réciproque de la réalité et de l’idéalité, ne peut donc se tirer de cette analogie, si du moins ne la soutenait pas intérieurement l’analogie, complémentaire chez Thomas, d’attribution et de référence à l’un. Sans ce rapport à une perfection d’être modalisée dans les essences, l’on combat le suarezianisme sans quitter le formalisme qui le caractérise[[69]](#footnote-69). Sans elle, l’on obtient seulement la différence ontologique d’un être d’unité abstraite, et des diverses essences concrètes, *qui ne permet pas* *effectivement* *l’identité intentionnelle du réel et de l’idéel* auquel tend pourtant expressément l’auteur des *Degrés du savoir* : l’unité du logique et du réel que produit l’analogie de l’être comme simple proportionnalité reste purement représentative, «formelle», et non pas intérieure et spéculative («il y a un abîme entre les conditions ou le mode de la pensée, et les conditions ou le mode de la chose» [[70]](#footnote-70)). C’est à ce niveau «abyssal», et à son recouvrement, pour pouvoir tout simplement parler de «vérité», que la pensée de Blondel devra être entendue dans ses notes spécifiques.

*5. Le signe formel*

Malgré cet «abîme» que signale Maritain, dont il nous dit qu’il est la raison de l’erreur[[71]](#footnote-71), en dépit des «deux *esse* différents» 72 qu’impose la composi­tion réelle, l’impetus cajetanien du «vinculum» travaille le propos du philosophe français et le force à proposer, en même temps, une «unité incomparablement plus profonde qu’entre un modèle et un décalque» [[72]](#footnote-72)entre chose et pensée. Cette «relation *non déformante*»,[[73]](#footnote-73) qui est aussi une «certaine correspond­ance»,[[74]](#footnote-74) trouve dans l’intuition abstractive de l’être, ou mieux, dans sa visualisation eidétique, son fondement analogique : d’une unité à chaque fois rapportée au divers, l’être dans lequel «possible» et «réel» conviennent équivalemment, tire communément, en tant qu’il est acte de la puissance essentielle, le «devenir-autre» de la chose dans l’esprit, et de l’esprit dans l’objet. Il s’ensuit, du côté du concept, que l’intellection n’aboutit pas à des concepts fixés en soi, mais à des *signes* qui désignent intentionnellement la chose connue. Loin que la connaissance s’arrête à l’idée, comme à une «copie» spirituelle de la chose, elle obtient dans le concept des référents purs de la chose : «la “clef de voûte” de la vie intellectuelle, c’est le signe»,[[75]](#footnote-75) et le signe comme, non pas «instrumental», mais «formel».[[76]](#footnote-76) Alors en effet que Descartes, égaré par Vasquez et «sa fausse conception du *conceptus objectivus*» conçoit l’idée comme un «signe instrumental», dans lequel «l’objet immédiatement atteint par l’acte de perception intellectuelle n’est pas la chose elle-même connue mais une image ou un portrait de la chose»,[[77]](#footnote-77) le thomisme de Jean de saint Thomas[[78]](#footnote-78) comprend le concept comme signe formel, *i.e.* comme ce qui fait connaître avant d’être lui-même connu, une pure «référ­ence» : «ce sont des formes mentales dont *toute l’essence* est de signifier ; avant d’être eux-mêmes connus comme objets (par un acte réflexif), ces signes-là ne sont connus que de la connaissance même qui par leur moyen porte l’esprit à l’objet».[[79]](#footnote-79) Au sens de Maritain, le concept comme «signe instrumen­tal» ressortit exclusivement à l’idée «pratique» qui procède d’une intention intérieure à l’esprit[[80]](#footnote-80), tandis que le «signe formel» seul est un pur «faire connaître». «La relation d’“identité” quant au constitutif intelligible n’exclut pas la relation de signe parce qu’il ne s’agit pas d’une identité pure et simple ou sous tous les rapports ; et à vrai dire c’est la relation de signe elle-même, qui, pour avoir la pureté et l’efficacité requises dans cet univers incomparable qu’est l’univers du connaître, requiert la relation d’“identité” (sous le rapport du constitutif intelligible). C’est parce qu’un signe instrumen­tal n’est pas un pur signe, parce qu’il n’a pas pour fonction première et essentielle de *faire connaître*, mais est en lui-même d’abord et avant tout une *chose* qui revêt secondairement la fonction de signe, et qui est *connue d’abord* comme objet avant de faire connaître, c’est pour cela que nous refusons de voir dans le concept un simple signe instrumental. Il faut qu’il soit un signe formel, c’est-à-dire il faut qu’en tant même que *species* il *ne* soit *que* signe, il consiste en un pur “faisant connaître”, -il faut donc qu’il consiste en un pur représentant ou vicaire de l’objet, qui ne possède aucun trait de nature, aucune note quidditative qui ne soit note et trait de l’objet. Voilà la relation d’ “identité” requise par la relation de signe elle-même».[[81]](#footnote-81)

Nous ne nous arrêterons pas ici au processus d’une telle épistémologie du signe formel, qui passe nécessairement par une théorisation technématique de la *species* dans ses modes[[82]](#footnote-82). Nous retiendrons seulement cette leçon spécula­tive, que Maritain tire d’une telle doctrine : fondée sur l’analogie et la visualisation intensive de l’être comme acte, la connaissance devient la chose en formant le concept de ce sujet trans-objectif. Celui-ci, dans cette idée que l’esprit se forme de lui, se montre en son plein constitutif intelligible, en acte de présence intellectuelle, en même temps, immédiatement, que le concept «renvoie» à cette essence comme à la nature d’un existant réel, «extramental», auquel il réfère et vers lequel il fait totalement «signe», en «sortant de soi». L’idée vit donc du paradoxe d’une présence de l’essence-de-chose dans le concept, ou objet, et d’une référence vers l’être réel dont l’abstraction a, suivant les trois degrés cités, la possibilité de pénétrer l’intime secret spirituel. Elle est cette sorte d’existence, distincte de l’effectivité entitative, «selon laquelle le connu [est] dans le connaissant, et le connaissant... dans le connu : existence toute tendancielle et immatérielle, qui n’a pas pour office de poser une chose hors du néant pour elle-même et comme sujet, mais au contraire pour autre chose et comme relation ; qui ne scelle pas la chose dans ses limites de nature, mais la dégage de celles-ci ; en vertu de laquelle la chose existe dans l’âme selon une autre existence que son existence propre, et l’âme est ou devient la chose selon une autre existence que son existence propre : *être intentionnel*, qui est là, nous dit Cajetan, comme un remède à cette imperfection essentielle à tout sujet connaissant créé, d’avoir un être de nature limité, et de n’être pas par soi tout le reste».[[83]](#footnote-83)

C’est pourquoi Maritain distingue *dans la nature* l’idée et le réel en dissociant l’*esse naturae* de la chose effective et l’*esse intentionnel* de l’objet spirituel[[84]](#footnote-84), pour les unir *dans la raison* grâce, d’une part, à l’ «intelligibilité» de la chose, à son caractère «trans-objectif», d’autre part à la fonction de signe formel et de référence qui caractérise le concept. On retrouve à ce niveau la double exigence citée, de maintenir la composition réelle, et de chercher le lien formel qui lui permet de s’expliquer à travers le schéma de l’acte et de la puissance.

C’est à ce plan précisément du rapport qu’entretiennent le réel et l’idée que s’explique l’attitude de Maritain face à Blondel.

**III. Le débat avec Blondel**

Leur échange épistolaire en témoigne : le débat de Maritain et de Blondel est placé sous le signe d’un sentiment réciproque d’ «injustice» dans l’interpréta­tion que l’un donne de la pensée de l’autre[[85]](#footnote-85). Toutefois, cette injustice peut être plus ou moins grave, selon les époques et les dispositions d’esprit des correspondants : on parlera tantôt de «divergences» [[86]](#footnote-86)de vues, tantôt de «malentendus»,[[87]](#footnote-87) ou bien encore, dans le meilleur des cas, d’une différence dans l’ «expression».[[88]](#footnote-88) A parcourir le courrier que se sont adressés les deux penseurs, ce désaccord porte d’une manière évidente sur le sujet de la «connaturalité» [[89]](#footnote-89)du savoir, et de la manière dont on la conçoit : faut-il, avec Maritain, parler de connaturalité au seul niveau intellectuel, et général, du constitutif intelligible du connu[[90]](#footnote-90), qui repousse la connaissance mystique à un degré proportionné[[91]](#footnote-91), et détermine l’extase comme possession[[92]](#footnote-92), ou bien, selon la perspec­tive adoptée par Blondel, viser en elle la réalité *substantielle* et non seulement *intellectuelle* de la chose[[93]](#footnote-93), de façon que Maritain peut croire l’insuffisance de l’intellection blondélienne le forcer à «nécessiter» le surnaturel dans un ordre indu[[94]](#footnote-94) et à «confondre les trois sag­esses» [[95]](#footnote-95)? A l’arrière-plan de cette problématique centrale, l’on trouve également la question du statut, de l’ampleur et de la notion même du thomisme dont Maritain se fait le défen­seur[[96]](#footnote-96), et que Blondel veut relativ­iser[[97]](#footnote-97), rectifier[[98]](#footnote-98), déployer[[99]](#footnote-99) ou dont il veut «sauve­­garder l’âme».[[100]](#footnote-100)

Pour éclaircir cette controverse, dont la correspondance nous indique ainsi le point focal, en évacuant les problématiques trop directement liées à la mystique ou aux questions théolog­iques[[101]](#footnote-101), il est nécessaire de reconstituer l’argumentation de deux petits textes surtouts, dans lesquels principalement s’est illustrée la célèbre dispute, à savoir la contribution de Blondel intitulée *Le procès de l’intelligence*[[102]](#footnote-102), et la mise au point de Maritain dans une chapitre des *Réflexions sur l’intelligence*[[103]](#footnote-103). Nous aborderons ces textes en cher­chant, à chaque fois, l’aspect pertinent de leur argumentation, et leur valeur par rapport aux positions de l’adversaire. L’on pourra ainsi avancer une voie de conciliation et d’entremédiation. Cette enquête se fera donc en trois séquences, dialectiquement associées : un premier temps visera à exposer la critique maritainienne de la «connaissance notionnelle» chez le philosophe de *L’Action* ; une seconde section manifestera la critique blondélienne du médiat *non-transitif* de l’idée qu’il discerne chez l’auteur des *Degrés du savoir*; l’on conclura en évoquant une solution dans la perspective d’une *structure* et d’une *fonction* médiatrice de l’idée, qui fasse valoir le droit réciproque des remarques de Blondel et de Maritain. L’on aura ainsi montré que le débat de Maritain et de Blondel ne se résume pas à une question d’injustice, ni à des différences d’expression, divergences ou malentendus, mais se présente au penseur ultérieur comme la maturation, nécessairement agonique et gigantomachique, de la pensée chrétienne dans son efflorescence historiale.

*1. Le signe intentionnel et la connaissance notionnelle. Maritain critique de Blondel*

La formule est connue, et le mot fut retentissant : «l’ordre dans lequel la pensée de M. Blondel trouverait sa vraie place, est l’apologétique. Là, l’objet que la raison s’emploie à faire reconnaître est un objet surnaturel».[[104]](#footnote-104) Maritain ajoutait, méchant : «Mais l’apologétique est autre chose que la philosophie».[[105]](#footnote-105)

Sans nous prononcer ici sur la validité de ce jugement concernant l’oeuvre et l’intention totales de Blondel, qui nous semble largement échapper à cette critique, force est de reconnaître que le *Procès de l’intelligence* au moins mérite ce trait sévère. A toutes forces appuyé sur Pascal et Newman[[106]](#footnote-106), son auteur reprend à l’intention clairement apologétique de ce dernier[[107]](#footnote-107) les deux concepts autour desquels s’articule son propos, à savoir la *connais­sance notionnelle* et la *connaissance réelle*. Chez le célèbre cardinal anglais, dont la paternité est ici embarrassante, il s’agissait de traiter l’ «assentiment», ou la grammaire de la foi dans ce singulier qu’est l’événement de la Révélation, à partir d’une mise en perspective de l’ «assentiment aux idées», la pure inférence logique, et de l’ «assentiment aux choses».[[108]](#footnote-108) Maritain a claire­ment, et justement résumé le traitement que Blondel a réservé à ces notions dans l’article de la *Nouvelle Journée*, par une «sentence à trois considérants»: «1° L’intelligence est foncièrement réaliste ; 2° La *connaissance notionnelle*, bien que n’étant pas vaine, est à elle seule incapable de rejoindre l’être, mais elle tend de soi à une connaissance supérieure ; 3° La *connaissance réelle*, qui a lieu par l’amour, répond seule aux aspirations foncières de l’intelligence, et elle est nécessaire pour sortir des apparences, atteindre “le réel authen­tique” et non plus des “effigies”».[[109]](#footnote-109)

Ainsi que nous tendrons à le démontrer, Maritain aura, dans ce contexte, raison à chaque fois contre Blondel dans la conception que celui-ci déploie, aux sections I et II[[110]](#footnote-110) du *Procès*, du concept[[111]](#footnote-111) comme de la connaissance connaturelle[[112]](#footnote-112). Par contre, la pénétration blondélienne du «lien» intérieur entre les deux connaissances, notionnelle et réelle (section III du *Procès*[[113]](#footnote-113)) ne semble pas avoir été suffisamment reconnue, et assimilée par Maritain, lequel inversement n’a pas, selon nous, déterminé suffisamment le fondement de possibilité de l’intentionnalité propre au signe formel.

«Apologétique» au sens paraphilosophique, la proposition de Blondel l’est vraiment, lorsque, n’ayant pas encore accédé au pur rythme du noétique et du pneumatique[[114]](#footnote-114) et à la rigueur de la « méthode d’implication»,[[115]](#footnote-115) elle vise essentiellement à subordonner, comme des «formes inférieures»,[[116]](#footnote-116) non seulement l’habileté empirique, débrouillarde ou pruden­tielle[[117]](#footnote-117), ou l’intelli­gence néopositiviste de l’empirisme organisateur[[118]](#footnote-118), mais également l’intellect conceptuel et relationnel, ou «connaissance notionnelle»,[[119]](#footnote-119) à une intelligence «réelle» qui serait la «puissance d’intuition possédante»,[[120]](#footnote-120) «la faculté de l’être vu et assimilé» 123. Il ne s’agit pas seulement de dire l’ «incommensurabilité» 123 de l’ «esprit de géométrie» et de l’ «esprit de finesse»,[[121]](#footnote-121) mais bien d’affirmer l’instrumentalisation du premier par le second, la supériorité relative de cette manière de connaissance par laquelle nous cherchons «la vive présence, l’action effective, l’intussusception, l’union assimilatrice, la réalité» 123 sur cet autre mode, abstrait et spéculatif, «par lequel 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, *artificiata*, ou comme en un musée scolaire où, sous prétexte de leçons de choses, nous ne connaissons le champ de blé que par une paille sèche collée sur un carton» 123 : «l’intelligence, c’est, traditionnellement, ce qui lit au coeur, *intus legit*, et non pas seulement ce qui sert d’agent extérieur de liaison, *inter legit*; c’est ce qui, au delà des apparences fragmentaires et des distinctions superficielles, saisit, épouse, féconde, assimile, fond sans confondre, et réalise l’*unum sint* qui consomme la destinée des êtres spirituels».[[122]](#footnote-122) Face au «succédané artificiel» de l’abstraction[[123]](#footnote-123), la connais­sance «réelle» apparaît comme la «connaissance par excellence» 125, dont il s’agit surtout de montrer qu’elle porte en elle la «clarté» nécessaire, cette «dialectique» qui empêche de la confondre avec l’anti-intellectualisme qui «prend en horreur les contours définis, les vues trop nettes», ou «s’en remet au sentiment, au coeur, à la volonté, à la croyance».[[124]](#footnote-124) C’est pourquoi Blondel a cette formule, claire­ment, même si implicitement, dirigée contre Maritain : «La connaissance notionnelle, fut-elle décorée du nom d’objective, n’est jamais qu’un aide-mémoire, qu’un outil de débrouillement et qu’une série d’hypothèses et de prospections à vérifier et à compléter : simplement représenta­tive, elle se réfère à une présence qui en est l’origine et la raison finale, mais qui demeure tout autre qu’elle, si perfectionnée qu’on la suppose, comme un plan en relief... Si donc, instinctivement, invinciblement, la connaissance, ainsi qu’on l’a dit, tend à “devenir l’autre” et à posséder ce qu’elle connaît, à le posséder non pas simplement en effigie, mais en vérité, il n’est pas surprenant que de tout temps, s’attribuant une portée ontologique, elle ait été tentée de majorer ses notations et représentations pour satisfaire son appétit de l’être».[[125]](#footnote-125) Puis, visant les niveaux «mystiques» qui parachèv­ent l’intellection ananoétique ­dans les *Degrés du savoir* : «Il n’est pas surprenant non plus que, venant à découvrir par une réflexion critique cette sorte de substitution, elle se soit souvent démentie et limitée elle-même, en se résignant à charger d’autres puissances de répondre au voeu réaliste de l’esprit» 128.

Eu égard à la conception qu’il développe du signe formel, et du concept intentionnel, il n’était pas difficile à Maritain de discerner les deux erreurs de Blondel dans ces textes. La première d’entre elles concerne la conviction manifestée par l’auteur du *Procès*, que toute connaissance par concept et notions est un doublet artificiel, utilitaire, une cristallisation indue de la vie et de la totalité réelle que veut la véritable intelligence. «M. Blondel», dira à juste titre le thomiste français, «prend le concept pour un *portrait*...une *effigie*. C’est tout uniment poser en principe l’erreur fondamentale léguée par Descartes à la pensée moderne, l’erreur qui commande tous les pseudo-problèmes où cette pensée s’est tournée et retournée en vain de puis bientôt trois siècles...».[[126]](#footnote-126) En effet, «l’idée, le concept ou la notion», n’est pas en réalité «la chose vue» mais «le moyen de voir» : «ce n’est pas un signe comme un portrait ou une médaille, comme tous les signes matériels au milieu desquels nous vivons, c’est... une référence vivante à la chose : terme produit au dedans de l’esprit sans doute, mais à titre de moyen, non d’objet, terme *in quo*, *dans lequel* la chose est immédiatement perçue».[[127]](#footnote-127) En ce sens, «la connaiss­ance *notionnelle* est connaissance *réelle*»,[[128]](#footnote-128) si par ce dernier terme on entend ce qui nous fait saisir et vraiment tenir l’être intelligible qui est au coeur du réel. Si maintenant on entend par «connaissance réelle» la connais­sance par inclination ou connaturalité, qui se proportionne aux objets réels par la volonté en elle, il importe de clairement marquer qu’elle «*n’est pas requise de soi par l’activité naturelle de l’intelligence»*[[129]](#footnote-129) (sinon, pour que la faculté purement intellective usât bien des notions, sous le régime de l’*habitus* et de la vertu[[130]](#footnote-130)) et doit en être distinguée comme la science pratique (artistique, morale, mystique etc.) du savoir spéculatif[[131]](#footnote-131). Blondel n’a pas vu que sur son mode formel, l’intelligence peut atteindre les choses sans le secours de la volonté et de l’amour[[132]](#footnote-132), de cette «connaissance réelle» qui, au contraire de ce que prétend le philosophe d’Aix, est «un mode de connaissance essentielle­ment *inférieur* à la *science*».[[133]](#footnote-133) Du point de vue de la connaissance de Dieu, qui achève la connaissance réelle et l’angle apologétique du *Procès*, il faut enfin reconnaître qu’ «on trouve dans l’ordre moral et dans les aspirations du coeur de quoi monter à une connaissance naturelle de Dieu parfaitement ferme et probante». Mais «s’en tenir ici à une connaissance par mode d’inclination affective serait en rester à un substitut essentiellement insuffisant, à un *mimétisme infrarationnel* de la connaissance de Dieu».[[134]](#footnote-134) «“Dieu sensible au coeur”, dit-on parfois en invoquant Pascal. Quel contre­sens! C’est précisé­ment pour opposer la connaissance naturelle de Dieu procurée par la raison, que Pascal a prononcé ce mot : “*Voilà ce que c’est que la foi* : Dieu sensible au coeur, non à la raison”».[[135]](#footnote-135)

*2. Le dynamisme de la connaissance. Maritain au crible de Blondel*

L’avantage toutefois de prendre la forme de l’apologétique, et de forcer à la vision béatifique tout connaître immédiat, est de chercher le lien d’identité qui tient tout ensemble la science spéculative et la science pratique, laissés distingués par Maritain. Au fond, ce que veut Blondel, c’est concevoir toute connaissance comme une connaissance de Dieu indéployée, et tout élargisse­ment conceptuel apostériorique, *in fieri*, dans l’englobante apriorité de la participation à la vérité première de Dieu. L’apologie contraint l’épistémologie purement philosophique à poser le problème de la *transcendance*, à soulever la question, toujours ajournée, de l’*unité du divers*. Personne ne connaît vraiment la distinction, pourrait-on dire, en écho à la formule inverse qui ouvre les *Degrés du savoir*, s’il ne connaît aussi l’unité et ne prend *vraiment* au sérieux la sentence de Tauler, inaudible à Maritain qui pourtant la cite, selon laquelle «personne n’entend mieux la vraie distinction que ceux qui sont entrés dans l’unité».[[136]](#footnote-136) Il y va, nous dit Blondel, «de “l’intelligence de l’intelligence” ; il y va de la solution du problème de la conscience person­nelle, du problème de la distinction des êtres spirituels dans l’intime union qui est leur vie ; il y va de la compréhension même de ce qu’est *l’esprit*, comment il se possède en portant en soi l’ordre total, l’universalité des êtres».[[137]](#footnote-137)

Maladroite du point de vue technique, dans la description *analytique* des modes de la pensée (sections I & II du *Procès*), la vision de Blondel révèle toute sa force, sa généreuse puissance lorsqu’elle cherche le *vinculum* abscons et mystérieux de l’intuition singulière et de la conception universelle, lorsque surtout elle s’élève du formalisme dans lequel Maritain croyait tenir la solution analogique du lien dans la composition réelle, à la détermination intérieure de l’unité spirituelle où se fonde la solidarité des fonctions intellectuelles (section III)[[138]](#footnote-138).

Le «lien» formel qu’introduit Maritain, avec la tradition cajetanienne, dans la composition réelle, reste un forçage extérieur, une représentation de l’entendement tout à fait artificielle, ce qu’illustre la vacuité d’une «analogie de proportionnalité» isolée d’une gradation attributive et interne à l’ «un». En prétendant «équilibrer la pensée discursive avec l’intuition», «marquer... l’engrenage des différentes formes de l’intelligence»,[[139]](#footnote-139) sans cesser d’ «accuser les contrastes»,[[140]](#footnote-140) Blondel prolonge cette intention scolastique du *vinculum*, dont il a trouvé trace et indice dans une célèbre réponse de Leibniz au P. De Bosses : mais il prétend assurer ce lien du possible et du réel, ou des pensées de l’ «essentiel» et du «substantiel», non pas dans le simple raccord *formel* de la représentation analogique, mais dans une «unité supérieure qui domine et détermine toutes ses puissances».[[141]](#footnote-141) C’est pourquoi le philosophe bourguignon cherche à exprimer de l’intérieur «l’interdépen­dance»[[142]](#footnote-142) des fonctions ou couches de l’être, à «comprendre» et à «réconcil­ier» le «conflit provisoire» de l’intelligence venant au-devant du monde comme pour en «émerger».[[143]](#footnote-143) L’intelligence, nous est-il expliqué dans un passage qui tranche singulièrement avec les premières pages de l’article, et annonce les développements ultérieurs de la philosophie blondélienne, l’intelligence «a essentiellement une double fonction : d’une part elle s’assimile à toutes choses, elle est un principe d’adaptation universelle, *fit omnia*. D’autre part, elle s’assimile toutes choses par une intussusception qui ramène à l’unité d’un *moi* l’universalité des êtres ; elle est *capax universi, capax Dei*...».[[144]](#footnote-144) Chaque intelligence est donc totale parce qu’ «effectivement elle est en fonction de tout ce qui est, par une sorte de compénétration réciproque».[[145]](#footnote-145)

Toutefois, à marquer ce rythme intime de l’intelligence notionnelle et de la connaissance réelle, on ne prétend pas résorber la distinction réelle de l’essence et de l’existence[[146]](#footnote-146), «l’intelligence n’est pas la substance même».[[147]](#footnote-147)­­ Mais c’est en raison du médiat interne à cette composition, en raison du «fond divin de l’être», de «Dieu en nous», du «Verbe» en­fin[[148]](#footnote-148), que la conscience progresse, qu’elle peut se déployer selon ses deux fonctions pour viser l’être total. L’identité de la *distinctio realis* n’est pas à chercher dans l’être pris analogiquement, mais en Dieu pris exemplairement dans l’esprit. La formule du lien, à substituer aux expédients logiques de la proportionnal­ité, devient donc : «En cette divine épopée de l’intelligence, tout est donc subordonné à cette fin sublime : multiplier l’Un, sans les empêcher d’être multiples : ainsi nous sommes des êtres dans l’Etre, des intelligences dans l’Intelligence... Sans perdre en nous le caractère de dépendance qu’elle garde à l’égard de son Objet suprême, elle participe à ce qu’il y a en cet Objet d’activité souveraine et d’initiative créatrice. Elle fait oeuvre divine».[[149]](#footnote-149) L’intelligence créaturelle est intérieurement orientée par et vers l’intelli­gence divine, le Verbe auquel elle est proportionnée selon une analogie d’attribution au «premier» dans l’ordre de l’être. Dans ce contexte, l’on comprend que «l’hétérogénéité de deux sortes de connaissances» soit travaillée du dynamisme qui fasse de la pensée une intelligence «promotrice, productrice, multiplica­trice» et non seulement «spéculative et reproductrice, pas seulement assimila­trice et digérante».[[150]](#footnote-150)

Une telle recherche du lien intérieur, attributif, des moments de l’être et de l’esprit répond à l’exigence que porte en elle une philosophie du concept comme intentionnel, ou du signe formel, en dépit du fait que Blondel lui-même n’ait pas compris cette solution de Maritain, divertie dans son système entre les pôles du notionnel et du réel. Elle réclame seulement que l’être ne soit pas la pure équivalence *formelle* du possible et du réel, de l’essence et de l’existence, mais soit *en lui-même* leur différence et leur transition réciproque. Dans un tel cadre, le rôle de l’idée sera mieux précisé, sa distinction, comme le mode de son union au réel seront davantage explicités, eu égard à l’être qui porte en soi leur différence et produit leur unité.

*3. Pour un thomisme de la médiation idéelle et de l'identité ontologale*

Notre propos se résume à deux propositions. D’une part, Blondel nous semble indûment cristalliser le domaine conceptuel dans une «connaissance notion­nelle» incapable de rendre compte de la réalité, une connaissance donc qui n’est que «logique» et «universelle». Cette compréhension mésestime, à notre avis, la possibilité qu’a ouverte Maritain, avec Thomas, de saisir la nature du concept comme *intentionnalité*, et appétit *intellectuel* de la chose trans-objectivée. D’autre part, une telle détermination du concept comme signe formel reste incompréhensible chez Maritain : comme nous disions, l’intention n’est pas rejointe pas l’explication qu’offre le formalisme ontologique de l’analogie de proportionnalité. Il manque à l’épistémologie maritainienne son fondement de possibilité même, *i.e.* une conception *dynamique* de l’être et de l’esprit. Pour le dire en d’autres mots : le Maître d’Aix n’a pas vu l’intention­nal­ité *intellectuelle* du concept, tandis que le penseur de Meudon ne sait pas chercher le fondement *interne* de cette référence propre au concept. Maritain voit la structure médiate de l’idée, sa constitution comme «renvoi» et «référence», mais se rend incapable de saisir en même temps la *fonction* médiatrice de cette idée ; à l’inverse ; Blondel conçoit la *fonctionnalité* de l’abstrait, mais ne développe pas une compréhension adéquate de l’idée abstraite, telle que l’intentionnalité du signe formel le permet. Les *Degrés du savoir* déploient une ontologie de la pure proportion­nalité, de *l’être en tant qu’étant*, tandis que le *Procès de l’intelligence* développe une conception de *l’étant en tant qu’être*, de la pure analogie d’attribution à l’Un et des degrés d’êtres.

A vrai dire, la position que prend Blondel à ce moment précis de son évolution ne sera plus tenue de la même manière par la suite, et singulière­ment dans les forts volumes de la *Trilogie*. Tout se passe chez lui comme si, dans la période qui va approximativement du *Principe élémentaire de la vie morale* au *Procès de l’intelligence*, il confondait dans un même élan la *méthode* et l’*objet* de *L’Action*, pour les appliquer indifféremment au problème de *La Pensée*. Dans un tel cadre, le «manque» que représente le concept par rapport au réel, est *un manque par rapport à l’action* de vouloir ce réel total, et donc une *contrainte* exercée sur la connaissance par le connaître. Ce n’est, nous semble-t-il, qu’avec la mise en oeuvre parallèle de *La Pensée* et de *L’Action*, avec la réflexion aussi sur *L’Etre*, que se dégagera pour Blondel la nécessité de repenser le «manque logique» du concept, non pas cette fois en fonction directement de l’action et du vouloir, mais *à l’intérieur même de la pensée*. C’est pourquoi dans *La Pensée* le noétique fera corps avec le pneumatique, irréductible cette fois à l’affectivité et au vouloir sur­imposé[[151]](#footnote-151). Si donc il y a manque, et rythme, puis mouvement, croissance et développe­ment de la pensée, s’il y a dynamique, c’est en regard d’une médiation qui, *tant dans l’action que dans la pensée*, opère la transcendance et laisse inabouti tout projet fini. *In fine*, mais tout à fait *in fine*, l’on pourra réinterpréter ce «lien» intérieur et médiateur comme *amour*[[152]](#footnote-152) et donc *action* -mais une action «supérieure» cette fois, le vrai nom de l’être, une action super­transcendentale qui pénètre à la fois l’agir et le connaître en devenir de l’homme. Face donc à la *Trilogie*  de Blondel, les objections de Maritain ne nous semblent plus avoir d’objet -pas davantage à vrai dire qu’elles n’en avaient face à la première *Action*. Elles valent seulement, mais c’est beaucoup dire, pour toute la période intermédiaire, durant laquelle Blondel mûrit sa philosophie de la connaissance, en projetant indûment et trop immédiatement les schèmes de sa thèse sur cet objet distinct qu’est le connaître, jusqu'à ce qu’enfin dans *La Trilogie* (contre laquelle Maritain n’aura plus que des objections parfaitement inoffensives) il déploie une ontologie totale, qui répond enfin, dans son talent universel, au génie «local» de la première oeuvre.

Toutefois, si le triptyque déployé par le dernier Blondel ne nous semble plus pouvoir lever d’objections fondamentales de la part du thomisme, il reste que l’approche «phénoméno­logique» adoptée par son auteur n’a que peu à voir avec la démarche dogmatique, descendante, du thomisme et de sa métaphys­ique. D’autre part, elle manque aussi, nous paraît-il, le moment où il faudrait marquer vraiment la médiation de l’être, qu’elle précipite impatiemment dans les habits du Verbe ou la grâce de la charité. Un pas encore lui semble nécessaire, et ce pas le thomisme peut l’accomplir grâce à sa doctrine de l’*esse*. C’est pourquoi il faut, à notre avis, chercher dans le thomisme lui-même la solution à ce débat, même si, comme nous disions, la conciliation qu’il peut apporter pourra seulement parfaire les vues adoptées dans la *Trilogie*, et leur conférer le sceau complétif d’une confirmation catabatique. Ce n’est pas d’ailleurs là trahir Blondel, lequel, tout explicitement dans *Le procès de l’intelligence*, vise à rejoindre la tradition thomiste et à fonder sur elle ses propositions[[153]](#footnote-153).

Nous proposons donc, en nous tenant au domaine thomiste, de concevoir l’idée à la fois dans sa structure intentionnelle, et dans sa dynamique médiatisante. L’idée, dans une telle vue, sera à la fois «forme» (ou concept logique, valant en soi, présentant le constitutif intelligible de la chose) de la vérité, «intention» orientée vers le tout de l’idée, qui dans un «réalisme» est le réel comme tout ou Dieu Lui-même, et enfin «idéal» en soi qui vise intentionnellement, non pas seulement *tel* réel, mais aussi le *maximum* *idéel* de réalité. On aurait alors, rassemblée en une unique conception, l’idée du «formalisme modal» (Roland-Gosselin etc.), la tendance du «désir infini» (Maréchal) et l’idéal de l’entendement (Kant), mais aussi et surtout l’idée intentionnelle (Maritain) et l’idée réalisée (Blondel). Dans une telle compré­hension, la vérité ne vaut pas isolément pour soi, sans que la bonté ne la suscite, et ne forme avec elle ce «cercle» de vérité et d’amour dont Hayen et Kern[[154]](#footnote-154) ont dégagé la doctrine chez Thomas.

L’idée comme médiation signifie que l’être n’est pas simplement la pure équivalence du possible et du réel, mais est *en lui-même* la médiation du possible idéel et de l’actuel, *i.e.* que l’être *lui-même* est le *lien effectuant* (au lieu de ce que veut Maritain, pour qui la *forme* de l’être, qu’il prend dans l’analogie de proportionnalité, opère la liaison). L’idée n’est médiation que parce qu’elle est *l’être lui-même médiatisant*, qui, comme pur «possible» est abstraitement vrai ou «forme», qui, comme «réalisé», est intentionnellement vrai ou «tendance», et qui, comme revenant à soi dans le concept vise sa perfection divine analogiquement, et donc se présente comme «idéal» ou transcendance rationnelle. A cette condition seulement l’être sera «unité et intériorité» [[155]](#footnote-155)sans cesser d’être «implicitement multiple».[[156]](#footnote-156) Mais tout cela n’est poss­ible que si l’être, foncièrement pris, est ressemblance de la bonté divine, ou *amour*[[157]](#footnote-157) -non pas «charité» et déjà grâce infuse, mais cet *amor entis* qui constitue la véritable «analogie trinitaire», et la première entre les appropriations[[158]](#footnote-158).

Une telle solution n’est historiquement rendue possible qu’à partir de l’oeuvre, puissante, obscure, et encore peu connue de Gustav Siewerth, le «penseur au cerveau de lion et au coeur d’enfant», «le seul dont Heidegger disait qu’il pouvait encore lui apprendre quelque chose».[[159]](#footnote-159).. Dans ce thomisme, qui cherche le point d’identité de toute différence dans l’être, l’idée est le mode par lequel l’*esse* manifeste son règne perdominant sur les essences, vient à elles, et retourne à son unité analogue. L’être est le «lien» du «thomisme comme système d’identité», dont nous présentons ci-dessous, en guise de conclusion, les lignes magistrales et l’épistémologie générale. Nous croyons ce «thomisme comme système d’identité» déployer la doctrine de Maritain d’une manière qui satisfait les exigences manifestées par Blondel, que nous avons succinctement rappelées.

**IV. La connaissance dans le thomisme de Siewerth**

La doctrine de Siewerth fonde la connaissance sur l’empreinte de l’infini dans le sujet pensant : on parle alors de la «transcendance» du «sujet originairement empreint».[[160]](#footnote-160) La connais­sance est déterminée dans ce thomisme par une empreinte de l’origine, *i.e.* de la vérité première, dans la pensée. La forme de l’âme pensante peut donc être considérée comme «originairement», ou «archétypiquement» «empreinte». Mais cette imprégnation originaire, qui détermine la double nature, à la fois spontanée et réceptive, de la raison analogique, s’articule chez Thomas, tel qu’il est lu par Siewerth, sur une *ontologie* participative de la substance qui associe, dans ce qu’elle a de spirituel, à sa finitude la marque de l’infini. C’est pourquoi l’on retrouvera la notion du concept intentionnel, entée cette fois sur un fondement de possibilité ontologal, actuel, divinement exemplaire.

Nous reprenons ci-dessous pour l’essentiel la présentation que Siewerth lui-même a faite de son épistémologie dans l’introduction à l’*Identitätssystem*.

*1. La doctrine de l'esprit*

Par «forme archétypiquement empreinte», on veut dire que la raison humaine, en tant que lumière intelligible, est suffisante en elle-même (*i.e.* sans que Dieu y ajoute rien), pour connaître quelque chose[[161]](#footnote-161). Par la raison, il nous est naturel de saisir tant la «nature individ­uelle» [[162]](#footnote-162)que la «chose en géné­ral»,[[163]](#footnote-163) et donc de parvenir à une connaissance effec­tive des choses. Mais cette possibilité se fonde en ce que «la lumière intelligible» (la raison elle-même) représente un reflet participé de la lumière incréée, ainsi que Thomas l’af­firme[[164]](#footnote-164). De ce fait, et puisque cette lumière divine est pure identité du connaître et du connu[[165]](#footnote-165), la raison finie se montre elle aussi comme *unité actuelle avec l’être*. Toutefois, en tant que le principe de la raison est également cause, selon l’Aquinate, de la connaissance, la «lumière» de la raison doit être caractérisée comme «informatrice et préparatrice d’être». Le mode de cette disposition est clairement indiqué chez Thomas : le connaître se rapporte au connu, non seulement comme l’acte d’être à l’étant effectif, *i.e.* comme la puissance qui obtient, et rend possible le tout, mais il «comprend en soi une image de tout être et de toutes ses différ­ences».[[166]](#footnote-166) A la différence de ce que posait la néoscolastique, il ne faut donc pas voir l’âme comme simple «passivité», mais comme une *active* passivité, qui est préformée à l’autre dans sa propre identité.

Ce principe fondateur de la transcendance doit maintenant à la fois être distingué de la *raison* elle-même, et la pénétrer entièrement. Thomas nomme ce principe l’ «intellect agent». En tant que principe préformateur de la connaissance, «il tire sa lumière de l’origine première»,[[167]](#footnote-167) «il est la force, qui participe d’une substance plus élevée, à savoir de Dieu» [[168]](#footnote-168); il est «la seconde cause du connaître», tandis que Dieu «est la première»,[[169]](#footnote-169) *i.e.* celle qui agit immédiatement en elle. Ainsi ce principe est-il nécessairement ce qui «cause (*causat*) en nous la connaissance»,[[170]](#footnote-170) il est la «cause de la première intellection indémontrable»,[[171]](#footnote-171) «une activité et perfection de l’éternel»[[172]](#footnote-172) par rapport aux fantasmes temporels. Mais en même temps l’intellect agent est «une partie», et une «faculté» [[173]](#footnote-173)de l’âme, qui donc «ré­sulte» [[174]](#footnote-174)ou «efflue»,[[175]](#footnote-175) en même temps que les autres facultés, de son principe essen­tiel. Ainsi la «connaissance des premiers fondements essentiels est-elle une activité consécutive à la nature humaine comme telle».[[176]](#footnote-176)

Cette thèse implique néanmoins d’autres conséquences. Notre esprit reçoit en effet la connaissance par la perception sensible[[177]](#footnote-177), et ne connaît rien sans fantasme[[178]](#footnote-178), c’est-à-dire ce qui, par rapport à l’intellect possible, se montre comme «objet mouvant»,[[179]](#footnote-179) et s’y rapporte donc comme un «agent à un patient».[[180]](#footnote-180) Il revient cependant foncièrement à cet «intellect patient» «de connaître l’essence», et «de former des propositions».[[181]](#footnote-181)

Puis donc que «toute connaissance est provoquée par une espèce (*spe­cies*)»,[[182]](#footnote-182) la raison est comme un «tableau, sur lequel il n’y aurait rien d’écrit».[[183]](#footnote-183) Aussi est-il nécessaire que «nous ne connaissions également que les principes indémontrables de la connaissance eux-mêmes, puisque nous les abstrayons des choses singulières»,[[184]](#footnote-184) ce qui n’est pas possible sans com­muni­cation de la sensibilité. Si donc la «vérité résulte de la considération de deux caractères en nous», à savoir «de la lumière» comme l’acte de la faculté, et «des principes connus par eux-mêmes»,[[185]](#footnote-185) il s’ensuit nécessairement que *la connaissance apostériorique, médiatisée par les sens, est fondée sur l’empreinte archétypique de l’esprit*. C’est la raison pour laquelle «l’impres­sion des fondements essentiels éternels dans notre esprit», «par quoi l’âme est reliée (*connectitur*) aux pensées éternelles» n’est rien d’autre que «les principes naturellement connus».[[186]](#footnote-186) C’est pourquoi Siewerth peut affirmer que «la réception apostériorique des fondements d’être est ontologiquement identique à l’impression de la vérité première dans notre âme».[[187]](#footnote-187)

Puisque toutefois le fantasme, qui est obtenu par les sens, est déterminant pour l’imprégnation de l’intellect possible «par une activité caractéristique, qui lui est naturelle»,[[188]](#footnote-188) l’empreinte divine archétypique s’étend alors également à la sensibilité et à son fondement, la réalité elle-même. Même cela, Thomas l’affirme, en ce que pour lui «la chose dépend de Dieu par sa perfection et sa forme, dans la mesure où elle est mue par lui à l’activité».[[189]](#footnote-189) En effet, «les formes effluent en toute créature de l’esprit divin ; alors donc que le savoir en nous est un sceau (*sigillatio*) des choses dans notre âme, les formes au contraire ne sont rien qu’un sceau du savoir divin dans les choses».[[190]](#footnote-190)

*2. La doctrine de l'être*

C’est pourquoi la «participation à la vérité première», ou la «connaissance dans la lumière incréée», qui est la condition de la transcendance thomiste, se montre comme *l’être de la raison et du monde dans son activité fondatrice de la connaissance*. Cet *esse* n’est rien de consistant en lui-même, mais est «divinement accordé (*bewirkt*), archétypiquement empreint, intelligible­ment formé, et est activement (*tätig*) dans l’unité avec l’origine divine. L’unité de «l’empreinte et de l’activité reflétantes» comprend donc en soi la différence absolue du créé à son créateur ; elle désigne toutefois précisément cette manière d’être un, par quoi «*la différence comme telle se “supprime” maintenant, mais se manifeste tout autant comme différence que comme unité originaire»*.[[191]](#footnote-191)

Cet être médiateur est avant tout, et fondamentalement *infini* et *illimité*. Il est en effet la plus haute *ressemblance* de Dieu, et, en tant que premier effet, Lui est assimilé dans la plus haute mesure[[192]](#footnote-192). En effet, si l’être est séparé de l’étant et que celui-ci est ce qu’il est par l’essence, alors l’être n’est plus *déterminé* par la finitude et la multiplicité indépendante. Il n’est plus façonné et déterminé par quoi que ce soit. L’être en tant qu’être est donc en lui-même actualité pure, simple, illimitée, effectivité effectuante, qui domine toutes les essences limitées mais accomplit son pouvoir réalisateur *dans l’étant*. En tant que cet «un» régnant *sur*, et *dans* toute différence, il se montre *lui-même* dans la multiplicité des essences; il agit en effectuant les essences des choses, leur est présent sans être englouti, aspiré ou «dirimé» par leur multiplicité et leur finitude. «L’être est l’être de l’étant. Il inclut en tant que tel en soi toutes les différences existantes, toutes les espèces et les déterminations. Il n’est pas pour autant un concept, mais contraint essentiellement l’acte de concevoir à la subsistance des choses réelles; il est donc lui-même l’effectivité effectuante et régnante de tout effectif et sa réalisation fondatrice dans l’être-en-soi de la subsistance. Ainsi, et pourtant, il exclut le non-être et est la pure positivité de l’étant. En tant que ce positif ou ce pur être-effectif, il est séparé de toutes les espèces et de toutes les déterminations par lui-même, c’est-à-dire ontologale­ment ou réalement. Mais s’il est détaché ontologalement des essentialités finies et multiples par soi-même, il apparaît alors comme actualité pure, simple, homogène et illimitée, qui perdomine certes toutes choses, mais n’est pas retenu en elles ni englouti par elles.» [[193]](#footnote-193)

C’est pourquoi l’être créé «est tellement, et fondamentalement, ressem­blance, l’image d’un archétype, le semblable d’un même-que-soi, le conformé-différent d’un indifférencié qu’il devient en lui-même dénaturé, insensé et contradictoire, s’il n’est pas pensé dans le fondement subsistant et apparent et n’est pas éclairé en lui. L’être simple de Dieu, l’actus purus, lui donne essentiellement de sursumer, comme être, la différence et de nier le non-être. Ceci signifie pourtant qu’il rend visible l’actualité pure, subsistante et simple, et ceci de telle sorte que sa nature d’être et que son être-être ne s’accomplissent que dans sa manifestation».[[194]](#footnote-194)

On ne peut parler de «dissemblance» par rapport à Dieu qu’en rapport avec cette intimité originaire de l’être mondain et de l’être divin. La «différence» de l’être créateur et de l’être créé n’est dérivable qu’à partir de son infinitude, de son unicité et de sa simplicité. Elle apparaît dans la mesure où, malgré la nécessité de laisser surgir «du semblable dans la plus haute me­sure» (puisque tout agent agit en produisant du semblable), il n’est pas possible que «Dieu puisse créer quelque chose qui Lui serait identique».[[195]](#footnote-195) Toutefois, dans la mesure où Dieu «donne l’être et les autres perfections, Il se les rapporte à soi autant que cela est poss­ible».[[196]](#footnote-196) Thomas précise par conséquent que «les créatures retournent à leur origine... selon qu’elles portent en elles la ressemblance de l’origine, en fonction de leur être et de leur nature».[[197]](#footnote-197) «La plénitude dans l’être est également cachée au maximum avec la simplicité de Dieu, plénitude qui, parce que l’ “être même”, dans sa simplicité, n’est pas à réaliser, n’apparaît que dans le mode de la finitude, et est opposée à l’être comme un universum unifiant illimité aux formes possibles. Puisque donc la forme est posée comme finie et limitée, mais que l’être est infini en tant qu’acte conforme à l’unité, à la profondeur de surgissement comme aussi à la perfection, il règne ici une différence qui surpasse tout ce qui peut être montré à même les différences dans l’espace de l’étant.»[[198]](#footnote-198)

L’être, comme ressemblance de Dieu, fait sortir de soi les essences, afin d’y présenter sa plénitude immédiatement divine, et de venir par leur multiplicité limitée à la subsistance, *i.e.* à lui-même. On ne peut donc isoler l’être comme un acte pur non-subsistant, mais seulement le voir comme *être de l’étant*, effectuation et fond de surgissement qui «actualise», et maintient les étants par lesquels il exerce son règne, dans l’existence. Ainsi les étants portent-ils le sceau de la simplicité et de la perfection de l’être. Toute essence est un mode de l’être, et a plus ou moins part à son universalité. Aussi la multiplicité, en tant que *mode* et *représentation* de l’être n’est-elle pas un chaos aléatoire, mais du fait de son fondement ontologique, constitue un cosmos ordonné et un uni-vers : c’est-à-dire une *multiplicité ordonnée*, tournée vers l’Un, qui dispose dans l’être toutes les parties et le tout.

L’être de l’étant n’est donc pas un «tout» au sens d’une «mise en commun de parties», ou d’une unité organique d’essences, puisque chaque essentialité particulière, en vertu de sa finitude «englobante» (modale), se constitue à chaque fois en une subsistance donnée. Mais il n’est pas non plus enfermé dans les formes essentielles, ni dissout dans ses produits. C’est pourquoi il n’est en rien accessible par addition ou détermination quantifiante : «L’être est la profondeur inconcevable et pleinement mystérieuse de toute chose. Il est un abîme lumineux qui perdomine tout, une capacité de force inconcevable, une, et unifiante d’actualisation qui réalise tout réel; un simple auquel toutes les essentialités ont leur propre part en vertu de leur capacité de saisie, sans fixer l’être dans leur propre forme essentielle».[[199]](#footnote-199)

Cette doctrine constitue le coeur et l’essence de la pensée thomiste : l’être est avant tout l’ultime et le plus haut terme de l’abstraction, mais, comme dit Siewerth, «la précellence de l’abstraction» signifie foncièrement une «accentuation des fondements de constitution» de l’étant présent, à partir des conditions matérielles de l’individuation qui s’opposent à un lumination intelligible. L’abstraction de l’être ne saura donc être vue que «négativement», *i.e.* dans l’action réalisante de l’acte, et ne constituera jamais un domaine clos sur soi, une idéalité ou un concept de la raison. L’universalité de l’être n’est jamais que l’horizon invincible de sa concrète réalité. Dans la mesure donc où cette individuation s’enracine dans le non-être de la matière réceptrice, l’abstraction ne signifie pas la suppression de la subsistance ou une pure «*intentio intellecta­*» seulement possible, mais un *éclaircissement des fonde­ments*, qu’il s’agisse de l’essence dans l’unité avec la *materia* sensible, de la substance dans sa dimension d’apparition intelligible (c’est-à-dire dans l’unité avec la matière intelligible de la quantité et du nombre) et finalement de l’acte d’être et de subsistance par-delà toute limitation par une forme finie[[200]](#footnote-200). Dans une telle abstraction, qui ne détache et n’isole pas le «principe» d’être, mais le rapporte à son produit, l’être peut alors vraiment apparaître comme, à la fois, une «chose», une «unité», et une «vérité», sans du tout être contraint par la finitude de cette détermination dans l’étant : «L’être est res, unum, verum, pour autant qu’il “réalise” en tant que cause actuante tout étant fini, qu’il le porte et le perdomine, et qu’il n’est pas déterminable dans sa nature par cette finitude. Mais en tant que cet être, il est acte, energeia, réalité réalisante, le fondement de l’étant et de la subsistance, de quoi tout ce que la chose présente rend possible à soi-même est redevable. Il s’agit alors, concernant cet être, qu’ “il ne puisse rien lui être ajouté qui lui serait extérieur, puisqu’il ne lui est rien d’extérieur que le non-être, qui ne peut être ni la forme ni la matière”[[201]](#footnote-201). Aussi forme et matière sont-elles incluses dans cet être, dans la mesure où elles sont comprises et pensées comme principes de la réalité. Cet être est ainsi essentiellement “illimité”, puisqu’il inclut toute limitation (comme la forme ou la matière), et doit donc nécessairement produire à partir de soi, si l’on ne veut pas tomber dans des contradictions insensées.» [[202]](#footnote-202)

Ainsi l’être est-il «une actualité unie dans le règne de son actuation»,[[203]](#footnote-203) et constitue donc, à partir du fondement de sa simplicité radicale, le «paradigme de la perfection», qui recèle d’une certaine manière en soi tout ce qui reste (de formel). L’*actualitas* «dure» cependant par-delà de ses produits déjà réalisés, puisque la différence modalement contractée est posée en *influx* dans les choses. C’est la raison pour laquelle l’Aquinate propose que l’ «être-même» soit «l’actualité de toutes choses et aussi des formes elles-mêmes».[[204]](#footnote-204) Thomas articule de façon tout à fait décisive son discours lorsqu’il dit que cet être, en tant que l’ «être-même», n’est «pas distingué spécifiquement par n’importe quelle différence spécifique ajoutée de sorte que les différentes choses deviendraient un divers selon l’espèce; mais les choses se distinguent par là que l’être-même (ipsum esse) advient aux diverses choses selon leur espèce»[[205]](#footnote-205). L’être créé doit donc être dit, en tant que similitude la plus haute de Dieu, *médiation immédiate du fini et de l’infini.* Il ne représente pas une «*réalité*» entre Dieu et le monde (comme l’interprétation que Keller donne brièvement de Siewerth veut grossièrement le faire accroire), mais existe comme «non-subsistance se médiatisant la subsistance». «Cet être règne manifestement entre le fondement séparé et les essences étantes. Si l’on reporte le regard sur ce qui a été dévoilé jusqu’ici, il s’avère maintenant nécessairement être un milieu médiateur entre Dieu et les choses étantes. Cet intermédiaire n’est éclairable dans sa nature propre que par l’identité participante avec ce qui est médiatisé et par la caractéristique de la médiation et du milieu.»[[206]](#footnote-206)

L’être, en tant que l’effectivité des choses réelles, ne contraint donc pas seulement le penseur à «transcender» tous les genres et les individus en lui : il est plutôt en lui-même «transcen­dance transcendante», «abduction» et «exhaussement», un «reflet se rapportant à un archétype», ou encore un «dépassement médiateur vers le fondement» : «(L’être) est essentiellement un milieu médiateur, un flux effusé par Dieu qui en même temps renvoie à sa source, le pont sur l’abîme de l’infini et du fini que la hauteur hésitante de l’esprit ne peut fouler sans voir les deux rives, qui garantissent tenue et solidité au pont comme à lui-même, c’est-à-dire Dieu et les choses étantes. La pensée de l’être est un pur *analogizesthai*, une découverte de la propriété de l’être dans la différence de la ressemblance ou du reflet, et par là, comme Hans André le formule, une “approche par la distance”[[207]](#footnote-207), parce que chaque étape dans la transcendance laisse entre­voir, et rend visible, plus profondé­ment dans sa simplicité l’abîme de la différence, n’approchant que de cette manière la saisie de la différence.»[[208]](#footnote-208)

Toute essence finie est donc «infiniment déterminée», en tant qu’elle est connaissable ou connaissante. La finitude de l’esprit est ainsi, tout originaire­ment, «*toujours déjà finitude infinie, ou la vie dans les formes de l’éternité transparaissant dans le temps*».[[209]](#footnote-209) Puisque cependant il est «une participation à la vérité première», à laquelle il revient d’apercevoir toute altérité dans l’unité d’elle-même, il s’ensuit nécessairement que cette unité transcendant toute altérité elle-même est originairement imprégnée dans le domaine fini, et mène l’âme au lieu véritable, apriorique, de toutes les choses effectives. Cela constitue «le contenu le plus profond de la formule fréquemment répétée, selon laquelle “l’homme est dans une certaine mesure l’être total”[[210]](#footnote-210), par quoi nous pouvons, et devons désormais comprendre le “est” comme empreinte originaire de la substance intelligible comme telle ; car si “la chose est ce qu’elle est, l’esprit est, en tant que cause générale, *les* autres choses (*est alia*)”[[211]](#footnote-211)»[[212]](#footnote-212). L’ «identité substantielle» n’a pas ici le sens de l’ «unité d’une substance», mais signifie que le fondement absolu se montre dans la *subsistance* de l’étant fini et créé, mais aussi dans *l’acte constituant*. En effet l’être de l’étant résulte de l’unité absolue. La différence substantielle consiste ainsi dans *une unité idéelle (exemplaire*)[[213]](#footnote-213), qui la détermine fondamentale­ment, ainsi que l’essence de l’étant. C’est pourquoi il n’y a pas de sens à parler d’un esprit «fini», au sens de la délimitation et de la dissociation d’avec toute infinité absolue, et divine. En effet, l’âme exerce sa connaissance dans le fondement divin de la vérité, parce qu’elle est «de Dieu», et reste, en tant que créature, davantage suspendue au Créateur qu’à elle-même. «Car nulle substance créée ne se rattache à la substance créée[[214]](#footnote-214), eu égard à son intériorité comme étant Dieu seul». «La bonté divine est toutefois le premier principe dans les choses actives».[[215]](#footnote-215) «Il est actif dans notre vouloir comme dans notre nature», «et toute activité naturelle est par Dieu».[[216]](#footnote-216) Ainsi «est-il assuré que Dieu seul nous enseigne intérieurement et originellement (*principialiter*), ou sauve la nature elle-même intérieurement et originelle­ment».[[217]](#footnote-217)

On comprend ainsi que, dans l’interprétation de Siewerth, «une “pensée dans la pure finitude” est pour Thomas une position contradictoire, une pensée qui entraîne dans son absence originelle de forme, dans son manque de fondement et de consistance, toutes les formes “qu’il possède aussi toujours intérieurement”, *i.e.* tous ses contenus intelligibles. Où habite une telle pensée de l’étant, là est la négativité, où de l’étant lui apparaît, là est l’ “obscurité”, et là où elle considère quelque chose comme vrai, là est née “l’erreur”[[218]](#footnote-218). *Car la finitude de l’esprit doit foncière­ment se tirer de l’infini, et il ne possède sa nature propre que dans le sceau de son ori­gine*».[[219]](#footnote-219) La connaissance*, a priori fondée sur la vérité première de Dieu* de laquelle elle procède participativement (médiatement), manifeste donc que toute finitude est toujours en même temps infinitude, sans réduction. Aussi le fondement de possibilité de la connaissance *aposteriorique* est-il à trouver dans l’inscription *apriorique* de l’esprit dans l’être, dans l’*idéalité* ontologale médiatrice. Par conséquent, dans l’être pensé comme milieu médiatisant, «*le fini et l’infini sont... réellement unis*».[[220]](#footnote-220) Il est bien évident qu’une telle possibilité n’est donnée qu’à partir d’une certaine conception du rapport que Dieu entretient avec le monde : on la trouvera dans l’approfondissement de la résolution à soi de Dieu dans la création, d’un Dieu conçu, entre les lignes thomasiennes, comme «*une infinité -non pas opposée à une finitude-, mais une infinité infinie-finie*».[[221]](#footnote-221)

*3. La conception de l'être*

Il découle de cette compréhension ontologique et identitaire du connaître que les concepts de chose restent imparfaits ou sans réalité, et tendent par-delà eux-mêmes à un enracinement dans l’étant véritable[[222]](#footnote-222). Notre acte de connaître ne s’arrête jamais aux concepts comme tels; une connaissance visant la chose dans sa réalité ne s’obtient jamais à partir d’un concept isolé de l’être[[223]](#footnote-223). Le concept est purement «signifiant» : il renvoie et désigne, et n’assure à la pensée aucune prise solide en lui-même. Le concept est séparé de son rapport signifiant et référant à la réalité, si on se le représente comme quelque chose de statique ou comme une sphère recourbée sur soi, à partir de quoi la pensée devrait rejoindre la lointaine réalité. L’on ne peut pas davantage parler d’un «concept» de l’être, puisque c’est en l’être «intuitionné» que se fondent judicativement tous les concepts. Cela ne signifie pas, une fois encore, que l’être soit «pur *intuitus*», négativement pris, mais, selon la nature même du jugement, négatif *et* positif, qu’il est l’origine intangible et *fondatrice* de tout concept. L’être est bien plutôt la raison mystérieuse pour laquelle les concepts ne peuvent rien fixer en eux-mêmes. «Une pure “idée de l’être” irréelle, ou l’être comme pur concept, comme contenu possible et logique, comme genre manquant de détermination, ou comme catégorie, est une contradiction insensée qui s’anéantit elle-même».[[224]](#footnote-224)

Au lieu de parler d’un concept de l’être, l’on doit plutôt dire que l’être contraint essentielle­ment l’acte de concevoir *à la subsistance des choses réelles*[[225]](#footnote-225). L’être ne s’offre ainsi qu’à une “saisie” active, dans laquelle l’acte second n’est jamais totalement remis à l’acte premier, où donc l’être n’arrête jamais en une idée circonscrite sa propre puissance d’offrande et de communication. C’est pourquoi, dans l’interprétation de Siewerth «seule l’humilité de l’esprit, qui porte la lumière et la supériorité de l’être, s’en remet au caractère inconceptualisé et indéfinissable de l’être, du vrai et du bon. Cette humilité sacrifie la “sûre-té” et l’absoluité des monnaies concep­tuelles maniables et fortement empreintes, la faculté d’expertise et l’assurance technique de la séparation et de la liaison rationnelle, à la longue marche d’un mouvement spéculatif qui unifie, à une perception respectueuse et amplement ouverte même à l’indicible, à une vibrante puissance sponsale de concentration du mot originellement unifié».[[226]](#footnote-226) En effet, originellement, l’être n’est pas un concept, une idée ou une catégorie, parce qu’il est l’être, c’est-à-dire l’être en soi de l’essence qui se manifeste. Il doit être conçu comme acte dans toute la rigueur du terme, *i.e.* comme réalité réalisante et réalisée. La saisie de l’être est une évidence jaillissant comme l’éclair, qui nous fait prendre pied dans l’étant, dans le monde et dans la vérité.

Originairement donc, notre pensée n’établit pas de concept : c’est bien plutôt la «*con­ceptio*» elle-même qui déploie l’événement originaire de la pensée de l’être, comme «toujours déjà produite».[[227]](#footnote-227) Cet événement à la fois un et complexe, différence tenue sous le règne analogique de l’identité, empêche que l’on saisisse l’image apparaissante dans un unique concept univoque qui spécifierait l’être. Il n’y a pas de «*conceptus*» de l’être, mais seulement une «*conceptio*» active, toujours «discernante» dans le jugement négatif : «Il n’y a, à proprement parler, aucun mot analogique en philosophie qui conviendrait comme dénomination simple, de même qu’aucun “concept analogue”, mais seulement des considérations analogues et une saisie analogue. Il n’y a pas de conceptus, mais seulement une “conceptio entis”. A qualifier l’être, ou même l’étant, de “concept analogue”, celui-ci indique un chemin de connaissance accompli, mais aucunement une “intentio” logique».[[228]](#footnote-228)

Dans cette «*conceptio*» ou «saisie» de l’être, il ne peut plus être question d’une union «seulement rationnelle» des données du jugement, «parce que les données qui opèrent les liaisons dans le jugement ne sont pas saisissables pour elles-mêmes non plus, conséquemment, qu’elles ne sont synthétisables sous la forme de concepts».[[229]](#footnote-229) L’étant ne s’éclaire que dans la pensée qui rassemble et fait référence[[230]](#footnote-230). Il ne peut être conceptualisé que par un *jugement analogue de rapport*[[231]](#footnote-231). La pensée de l’être n’est pas purement une pensée sur l’être, mais plutôt l’être même dans sa profonde compréhension interne, qui s’explicite à lui-même dans les premiers principes d’être. C’est pourquoi Siewerth dit que la vérité, «dans le procès de la pensée, ne doit plus être “ posée” à partir de concepts. Elle s’y trouve seulement dé­ployée”».[[232]](#footnote-232)

C’est pourquoi l’idée est seulement le médiat par lequel l’être, «idées des idées»,[[233]](#footnote-233) se montre divinement plus profond et uni en soi que toute réalité créée, se réalise créaturellement pour être vraiment à la ressemblance de Dieu, et revient analogiquement à son unité idéale simple pour effectivement renvoyer à son principe, et demeurer «transcendante transcendante», «renvoi référent», «pensée». C’est pourquoi encore l’on a chez Siewerth cette possibilité, qui concilie le thomisme de Maritain avec la pertinente vue identitaire et médiatrice de Blondel, de voir dans l’être l’idée comme «forme essentielle», «intention de réel», et «idéal absolutisant». Mais il fallait pour cela modifier en profondeur l’interprétation, trop étroite, de l’être que donne Maritain, et sans doute aussi laisser ouverte la possibilité, ou dégager la nécessité, de penser cet être uni-différent, vraiment analogique, comme *amor entis*.

1. Cf. P. Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, 1995, pp. 111ss, 225ss. [↑](#footnote-ref-1)
2. Sur Ravaisson, cf. la thèse toujours actuelle de J. DOPP, *Félix Ravaisson : la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Leuven, 1933. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cf. D. JANICAUD, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergson­isme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, 1969. [↑](#footnote-ref-3)
4. Voir J.L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, Paris, 1995. [↑](#footnote-ref-4)
5. G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Leuven 1946, pp. 244ss. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. id., pp. 251ss. [↑](#footnote-ref-6)
7. J. de TONQUEDEC, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris, 1913; *Deux études sur « La Pensée » de M. Blondel*, Paris, 1936. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cf. id., *Les principes de la Philosophie Thomiste. La Critique de la Connaissance*, Paris, 1929. [↑](#footnote-ref-8)
9. Voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Thomisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Paris, 1946, pp. 823-1023, spéc. 841-842. [↑](#footnote-ref-9)
10. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir*, in *Oeuvres Complètes IV*, Fribourg-Paris, 1983, p. 493. [↑](#footnote-ref-10)
11. Id., *Réflexions sur l'intelligence*, in *Oeuvres Complètes III*, Fribourg-Paris, 1984, p. 36. [↑](#footnote-ref-11)
12. Id., *Théonas*, in *Oeuvres Complètes II*, Fribourg-Paris, 1987, p. 776. [↑](#footnote-ref-12)
13. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 663ss. [↑](#footnote-ref-13)
14. Id., p. 467. [↑](#footnote-ref-14)
15. Id., *Réflexions sur l’intelligence*, in *Oeuvres Complètes III*, Fribourg-Paris, 1984, p. 366. [↑](#footnote-ref-15)
16. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 459. [↑](#footnote-ref-16)
17. Id., pp. 459-460. [↑](#footnote-ref-17)
18. VAN RIET, op. cit., p. 358. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cf. la critique, caractéristique à cet égard, que Maritain adresse à de Tonquédec in J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*, op.cit.., pp. 631-632. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cf. id., pp. 393ss (III. Le réalisme critique »). [↑](#footnote-ref-20)
21. Correspondance Blondel-Valensin (Archives Blondel, Louvain-La-Neuve), lettre de Blondel à Valensin du 25 avril 1926. [↑](#footnote-ref-21)
22. Sur les dimensions politiques de leur débat, cf. COLL., *Journées d'études. 9-10 novembre 1974. Blondel-Bergson-Maritain-Loisy*, Louvain, 1977, pp. 39-69. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cf. par exemple Correspondance Blondel-Wehrlé, II, Paris, 1969, pp. 646-648. Voir aussi C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de M. Blondel*, Paris, 1963, pp. 315-329. [↑](#footnote-ref-23)
24. A. HAYEN, Philosophie de conversion, philosophie de converti. Par manière d’introduction à M ; Blondel et à J. Maritain, in *L’ami du clergé*, 48 (1961), pp. 705-712 ; M. LEBECH, *L’articulation de l’intelligence et de la volonté dans l’acquisition de la sagesse. Maurice Blondel et Jacques Maritain, 1920-1926*, mémoire de licence, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1991. [↑](#footnote-ref-24)
25. L. STROOBANT, Discussions sur l’intelligence. M. Blondel - J. Maritain (1920-1926), mémoire de licence, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1977. [↑](#footnote-ref-25)
26. L. DE RAEYMAKER, De zin van het woord esse bij den H. Thomas van Aquino, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 8 (1946), pp. 407-434.; E. BRITO, *Dieu et l’être d’après Thomas d’Aquin et Hegel*, Paris, 1991 ; L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit* I, Freiburg-Basel-Wien, 1969. [↑](#footnote-ref-26)
27. Voir B. BRAUN, *Ontische Metaphysik. Zur Aktualität der Thomas deutung Cajetans*, Würzburg, 1995. [↑](#footnote-ref-27)
28. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssytem*, Francfort am Main, ²1961. [↑](#footnote-ref-28)
29. L.B. PUNTEL, *Analogie*, op.cit., p. 124. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cf. H. BECK, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialecktische Prinzip Hegels*, München, 1965, p. 183. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris, 1996, pp. 75ss, 83. [↑](#footnote-ref-31)
32. Voir essentiellement E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948 ; B. MONT­AGNES, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*, Louvain-Paris, 1963 ; J. HEGYI, *Die Bedeuntung des Seins bei den klassischen Komentatoren*, Pullach bei München, 1959 ; PROUVOST, *Thomas d’Aquin*, op.cit. [↑](#footnote-ref-32)
33. B. PINCHARD, *Métaphysique et sémantique. Autour de Cajetan*, Paris, 1987, p. 67. [↑](#footnote-ref-33)
34. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit., p. 370. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cf. G. VAN RIET, *L’épistémologie thomiste*, op.cit., p. 184. [↑](#footnote-ref-35)
36. Id., p. 373. [↑](#footnote-ref-36)
37. On comparera la voie ouverte par Maritain avec le résumé des propositions scolastiques que donne Garin, in P. GARIN, *La théorie de l’idée suivant l’école thomiste*, II, Paris, 1932, pp. 747ss, spéc. 782ss. [↑](#footnote-ref-37)
38. J. MARITAIN, *Grande logique*, in *Oeuvres Complètes II*, Fribourg-Paris, 1987, pp. 676-677. [↑](#footnote-ref-38)
39. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, op.cit., pp. 447ss. [↑](#footnote-ref-39)
40. Id., p. 450. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibid. [↑](#footnote-ref-41)
42. Id., p. 451. [↑](#footnote-ref-42)
43. Id., p. 455. [↑](#footnote-ref-43)
44. La justesse, et la profondeur thomiste de cette vue oblige, à notre avis, à s’opposer à la puissante tentative contemporaine (principalement chez L.B. PUNTEL, *Analogie*, op.cit., pp. 171ss (reprise par E. BRITO, *Dieu et l’être*, op.cit.)) de régler la question du sens de l’être à partir de la concordance transcendantale, et de la circumincession esthétique de l’être et de l’esprit. Voir, en sens contraire : C. FABRO, recension de Puntel, op.cit., in *Revue thomiste*, 72 (1972), pp. 73-80 ; cf. également B. LAKEBRINK, *Die Europäische Idee der Freiheit I*, Leiden, 1968. [↑](#footnote-ref-44)
45. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit., p. 371. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibid. [↑](#footnote-ref-46)
47. Id., *Pour une philosophie de l’histoire*, Paris, 1957, p. 25. [↑](#footnote-ref-47)
48. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 1087ss. [↑](#footnote-ref-48)
49. Id., *Réflexions sur l’intelligence*, p. 371. [↑](#footnote-ref-49)
50. Id., *Raison et raisons*, in *Oeuvres Complètes IX*, Fribourg-Paris, 1990, p. 291. [↑](#footnote-ref-50)
51. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 259-260. [↑](#footnote-ref-51)
52. Id., *On knowledge through connaturality*, in *Oeuvres Complètes IX*, Fribourg-Paris, 1990, p. 1000. [↑](#footnote-ref-52)
53. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 642.645. [↑](#footnote-ref-53)
54. Id., pp. 647-648.652. [↑](#footnote-ref-54)
55. Id., *Sept leçons sur l’être*, in *Oeuvres Complètes V*, Fribourg-Paris, 1982, pp. 604ss. [↑](#footnote-ref-55)
56. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 653. [↑](#footnote-ref-56)
57. Id., *Sept leçons sur l’être*, pp. 571-661. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ibid. [↑](#footnote-ref-58)
59. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 333ss ; 627ss. [↑](#footnote-ref-59)
60. Cf. l’importante note dans id., *Court traité de l’existence et de l’existant*, op.cit., pp. 36-39, note 14. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cf. par exemple id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 641. [↑](#footnote-ref-61)
62. Voir *Court traité*, op.cit., pp. 26ss. [↑](#footnote-ref-62)
63. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 658. Nous soulignons. [↑](#footnote-ref-63)
64. Id., *Court traité*, op.cit., p. 43. [↑](#footnote-ref-64)
65. Ibid. [↑](#footnote-ref-65)
66. Id., p. 42. [↑](#footnote-ref-66)
67. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 628. [↑](#footnote-ref-67)
68. Id., pp. 647-648. [↑](#footnote-ref-68)
69. Cf. B. MONTAGNES, *La doctrine de l’analogie*, op.cit., p. 152 : « Ramenée à l’essentiel, la position de Cajetan, il faut le reconnaître, n’est pas exempte de toute ambiguïté, car ce concept commun, qu’on admet avec Scot, oscille entre l’univocité du contenu distinct et l’équivocité des proportions diverses. Nous serons dès lors moins surpris de voir un scotiste comme Jean de Rada traiter avec quelque ironie Cajetan d’allié involontaire de Scot, puisque, déclare Rada, le commentateur dominicain, vaincu par l’argument vigoureux de son adversaire, concède le principal, à savoir l’existence d’un concept abstrait, bien qu’il nie l’univocité de ce concept ». [↑](#footnote-ref-69)
70. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 420. Voir à ce sujet la critique de Hayen, in A. HAYEN, *L’intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Bruxelles-Paris, 1942, p. 16 : Maritain « trace un fossé virtuellement infranchissable entre le réel et l’intelligible lorsqu’il distingue comme deux ordres parallèles et non pas comme deux degrés de perfection analogique d’une même réalité l’intentionnel et l’être de nature ». [↑](#footnote-ref-70)
71. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 419. [↑](#footnote-ref-71)
72. Id., p. 420. [↑](#footnote-ref-72)
73. Id., p. 421. [↑](#footnote-ref-73)
74. Id., p. 423. [↑](#footnote-ref-74)
75. Id., *Quatre essais sur l’esprit dans sa condition charnelle*, in *Oeuvres Complètes VII*, Fribourg-Paris, 1988, p. 107. [↑](#footnote-ref-75)
76. Cf. surtout id., *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 955ss. [↑](#footnote-ref-76)
77. Id., *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit., p. 41. [↑](#footnote-ref-77)
78. On notera que Prouvost doute de l’origine « thomiste » de cette doctrine de J. de saint Thomas *(*G. PROUVOST, *Thomas d’Aquin et les thomismes*, op.cit, p. 15). [↑](#footnote-ref-78)
79. J. MARITAIN, *Quatre essais*, op.cit., p. 109. [↑](#footnote-ref-79)
80. Id., p. 111. Cf. id., *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 976-977 : « Il est très remarquable que Descartes, de son propre aveu, ait choisi de préférence le mot *idéa* (qui en strict vocabulaire scolastique était réservé aux idées opératives et créatrices) pour désigner le concept par lequel notre pensée d’hommes connaît les choses, parce que ce terme d’idée était déjà employé par les philosophes “pour désigner les formes des perceptions de l’esprit divin”. Il transférait ainsi au concept spéculatif humain le schème établi par les scolastiques pour l’idée créatrice... Descartes n’a eu qu’à transformer le rapport... : idée créatrice à idéat créé, en le rapport : idée cognitive à idéat connu, pour passer à sa notion de l’idée comme objet *quod* ». [↑](#footnote-ref-80)
81. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 957. [↑](#footnote-ref-81)
82. Cf. par exemple id., pp. 471ss. [↑](#footnote-ref-82)
83. Id., p. 469 [↑](#footnote-ref-83)
84. Voir à ce sujet J. VAN RIET, *L’épistémologie thomiste*, op.cit., pp. 368ss. [↑](#footnote-ref-84)
85. Cf. (Archives Blondel de Louvain-La-Neuve) par exemple les lettres de Blondel à Maritain du 20 octobre 1922, du 12 avril 1931 et du 14 novembre 1932, ou la lettre de Maritain à Blondel du 23 octobre 1922. [↑](#footnote-ref-85)
86. Blondel à Maritain, 3 décembre 1923 ; Maritain à Blondel, 8 décembre 1924. [↑](#footnote-ref-86)
87. Blondel à Maritain, 2 avril 1925 ; Maritain à Blondel, 11 avril 1926. [↑](#footnote-ref-87)
88. Blondel à Maritain, 13 mai 1926. [↑](#footnote-ref-88)
89. Cf. Maritain à Blondel, 24 septembre 1923. [↑](#footnote-ref-89)
90. Cf. Maritain à Blondel, 23 octobre 1922 : «  Quant à la connaissance par connaturalité, il ne faudrait pas oublier, me semble-t-il, que les *habitus intellectuels* ont précisément pour fonction de créer une connaturalité entre l’intelligence et l’objet, *dans l’ordre purement intellectuel ou “conceptuel” lui-même* ». Cf. aussi Blondel à Maritain, 8 avril 1923. [↑](#footnote-ref-90)
91. Maritain à Blondel, 30 septembre 1920. [↑](#footnote-ref-91)
92. Cf. Blondel à Maritain, 3 décembre 1923. [↑](#footnote-ref-92)
93. Blondel à Maritain, 2 avril 1925 (brouillon d’une lettre qui n’a pas été envoyée): « Je parle du réalisme antérieur, concomitant, consécutif aux représentations et aux définitions nominales par lesquelles nous visons, sans y atteindre d’emblée, la réalité *intelligible* que je suis loin de nier, tout en visant en outre à la réalité *subsistante*, dont vous faites résolument le sacrifice... Vous déclarez expressément que *le réel* dont vous parlez à propos de la connaissance humaine n’est que du générique, de l’*intelligible* : eh bien, sans infirmer que ce soit là déjà *du réel*, je considère que ce n’est point là le terme de l’intelligence, et qu’il est possible et même indispensable de procurer à la connaissance une pâture plus substantielle encore ». [↑](#footnote-ref-93)
94. Maritain à Blondel, 30 septembre 1920 ; 29 juin 1927 etc. [↑](#footnote-ref-94)
95. Cf. Blondel à Maritain, 13 mai 1926 ; Maritain à Blondel, Lundi de Pentecôte 1926. [↑](#footnote-ref-95)
96. Maritain à Blondel, 30 septembre 1920 ; 23 octobre 1922 ; 8 décembre 1924 etc. [↑](#footnote-ref-96)
97. Blondel à Maritain, 31 août 1920. [↑](#footnote-ref-97)
98. Blondel à Maritain, 20 octobre 1922 ; 8 avril 1923. [↑](#footnote-ref-98)
99. Blondel à Maritain, 2 décembre 1921 ; 2 avril 1925. [↑](#footnote-ref-99)
100. Blondel à Maritain, 4 novembre 1932. [↑](#footnote-ref-100)
101. Cf. M. BLONBEL, *Qu’est-ce que la mystique ?*, in *Qu’est-ce que la mystique*, Cahiers de la Nouvelle Journée, 3, Paris, 1925 ; J. MARITAIN *Expérience mystique et philosophie*, in *Distinguer pour unir*, op.cit., pp. 707ss. [↑](#footnote-ref-101)
102. M. BLONDEL, Le procès de l’intelligence, tiré à part des Cahiers de la Nouvelle Journée, 56pp (édition initiale : ib., 19 (juin 1921), pp. 409-419 ; 20 (juillet 1921), pp. 30-39 ; 21 (août-septembre), pp. 115-133). [↑](#footnote-ref-102)
103. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit. [↑](#footnote-ref-103)
104. Id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 1077. Voir aussi la lettre de Maritain à Blondel datée du 29 juin 1927. [↑](#footnote-ref-104)
105. Id., p. 1078. [↑](#footnote-ref-105)
106. M. BLONDEL, *Le procès de l’intelligence*, op.cit., p. 22. [↑](#footnote-ref-106)
107. [↑](#footnote-ref-107)
108. J.H. NEWMAN, *Grammaire de l’assentiment*, trad. Mme G. Paris, Paris, 1907, pp. 31ss. [↑](#footnote-ref-108)
109. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit., p. 107. [↑](#footnote-ref-109)
110. M. BLONDEL, *Le procès de l’intelligence*, op.cit., pp. 5-37. [↑](#footnote-ref-110)
111. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit., pp. 115ss. [↑](#footnote-ref-111)
112. Id., pp. 127ss. [↑](#footnote-ref-112)
113. M. BLONDEL, *Le procès de l’intelligence*, op.cit., pp. 38ss. [↑](#footnote-ref-113)
114. Voir id., *La pensée*, *I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris, 41948, pp. 43ss. [↑](#footnote-ref-114)
115. Id., p. 21. [↑](#footnote-ref-115)
116. Id., *Le procès de l’intelligence*, op.cit., p. 14. [↑](#footnote-ref-116)
117. Cf. id., pp. 5-6. [↑](#footnote-ref-117)
118. Cf. id., pp. 7-8. [↑](#footnote-ref-118)
119. Cf. id., pp. 10-14. [↑](#footnote-ref-119)
120. Id., p. 15. [↑](#footnote-ref-120)
121. Id., p. 21. [↑](#footnote-ref-121)
122. Id., p. 18. [↑](#footnote-ref-122)
123. Id., p. 19. [↑](#footnote-ref-123)
124. Id., p. 20. [↑](#footnote-ref-124)
125. Id., p. 19. [↑](#footnote-ref-125)
126. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit., p. 116. [↑](#footnote-ref-126)
127. Id., pp. 116-117. [↑](#footnote-ref-127)
128. Id., p. 121. [↑](#footnote-ref-128)
129. Id., p. 128. [↑](#footnote-ref-129)
130. Id. p. 129. [↑](#footnote-ref-130)
131. Id., p. 133. [↑](#footnote-ref-131)
132. Id., p. 109. [↑](#footnote-ref-132)
133. Id., p. 134. [↑](#footnote-ref-133)
134. Id., p. 137. [↑](#footnote-ref-134)
135. Id., pp. 136-137. [↑](#footnote-ref-135)
136. Cf. id., *Distinguer pour unir*, op.cit., p. 259 (Préface). [↑](#footnote-ref-136)
137. M. BLONDEL, *Le procès de l’intelligence*, op.cit., p. 39. [↑](#footnote-ref-137)
138. Blondel affirme lui-même que dans le *Procès de l’intelligence*, la section vraiment neuve, la « plus inédite », n’est pas la partie consacrée à la description de la « connaissance réelle », comme le croyait Archambault (Correspondance Blondel-Archambault, Archives Blondel, Louvain-La-Neuve, Lettre d’Archambault du 22 septembre 1921), mais la troisième partie lorsque, « déterminant à la fois l’universal­isme et l’égocentrisme, également indispensables de l’intelligence, j’essaie de marquer les rapports de deux pensées en une pensée à la fois diverse et une » (Blondel à Archambault, 28 septembre 1921). [↑](#footnote-ref-138)
139. M. BLONDEL, *Le procès de l’intelligence*, op.cit., p. 39. [↑](#footnote-ref-139)
140. Id., p. 38. [↑](#footnote-ref-140)
141. Id., p. 40. [↑](#footnote-ref-141)
142. Id., p. 41. [↑](#footnote-ref-142)
143. Id., p. 44. [↑](#footnote-ref-143)
144. Id., p. 46. [↑](#footnote-ref-144)
145. Id., p. 47. [↑](#footnote-ref-145)
146. Id., p. 50. [↑](#footnote-ref-146)
147. Id., p. 51. [↑](#footnote-ref-147)
148. Ibid. [↑](#footnote-ref-148)
149. Ibid. [↑](#footnote-ref-149)
150. Ibid. [↑](#footnote-ref-150)
151. Un passage de la lettre (qui n’a pas été envoyée) de Blondel à Maritain datée du 2 avril 1925, marque à cet égard un progrès assez évident de la conception déployée par Blondel dans *Le procès* : « Nous ne mettons pas, sous la même expression de *connaissance notionnelle*, la même signification. Ce terme... ne désigne pas, pour moi, toute la connaissance rationnelle et spéculative, *mais seulement un aspect de cette connaissance*  [nous soulignons] laquelle à mon sens contient déjà beaucoup de ce que vous croyez que je réserve à la connaissance dite réelle ». Cette remarque importante fait écho à un constat de Maritain tiré de la lecture du *Procès*, dans lequel le penseur de Meudon se demandait trois ans auparavant si chez son interlocuteur « le problème de la science » ne se posait pas « un peu trop strictement en fonction de la conception de la “science” des positivistes et des scientistes » (Maritain à Blondel, 23 octobre 1922). [↑](#footnote-ref-151)
152. Voir P. FAVRAUX, *Une philosophie du Médiateur : Maurice Blondel*, Paris-Namur, 1987, pp. 366ss, 378. [↑](#footnote-ref-152)
153. Voir M. BLONDEL, *Le procès de l’intelligence*, op.cit., pp. 23ss. [↑](#footnote-ref-153)
154. A. HAYEN, *La communication de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, I-II, Paris-Leuven, 1957-1959 ; W. KERN, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin*, in *Scholastik*, 34 (1959), pp. 394-427. [↑](#footnote-ref-154)
155. M. BLONDEL, *Le procès de l’intelligence*, op.cit. p. 33. [↑](#footnote-ref-155)
156. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence*, op.cit., p. 27. [↑](#footnote-ref-156)
157. Cf. F. ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seins-frage*, Einsiedeln, 1961, pp. 25ss. [↑](#footnote-ref-157)
158. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La théologique*, *II. Vérité de Dieu*, Namur, pp. 187ss. [↑](#footnote-ref-158)
159. Voir nos articles introductifs : E. TOURPE, *Différence ontologique et différence ontothéologique*, in *Revue philosophique de Louvain*, 3 (1995), pp. 331-369 ; *Connaissance et transcendance*, in *Revue philosophique de Louvain*, 1 (1996), pp. 92-133. Voir aussi M.C. CABADA, *Dieu et l’être chez Gustav Siewerth*, trad. E. Tourpe & A. Chereau, Leuven (sous presse). [↑](#footnote-ref-159)
160. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, op.cit., p. 20. [↑](#footnote-ref-160)
161. ST I.2.109.1 (abréviations pour les oeuvres de Thomas d’Aquin : ST : *Summa theologiae*; CG ou G : *Summa contra Gentiles*; V : *De Veritate*; An. a ou Anim. : *In Aristotelis librum De anima commentarium*; Q. An. : *Quaestiones disputatae de anima* ; Sp. cr : *De spiritualibus creaturis*; Sent. : *Scriptum super quatuor libros Sententiarum*; Quod. : *Quaestiones quodlibetales*; Pot. : *De Potentia*; Caus. : *In librum De Causis expositio* ; SS : *De substantiis separatis*). [↑](#footnote-ref-161)
162. ST I.12.4. [↑](#footnote-ref-162)
163. Ibid. [↑](#footnote-ref-163)
164. ST I.84.5. [↑](#footnote-ref-164)
165. ST I.14.4. [↑](#footnote-ref-165)
166. G II.99. [↑](#footnote-ref-166)
167. V X.6. [↑](#footnote-ref-167)
168. An. a 5. [↑](#footnote-ref-168)
169. ST I..2.109.1. [↑](#footnote-ref-169)
170. Sp. cr 9.7. [↑](#footnote-ref-170)
171. Q. An. V.C. [↑](#footnote-ref-171)
172. G II.73. [↑](#footnote-ref-172)
173. G II.76. [↑](#footnote-ref-173)
174. ST I.77.6. [↑](#footnote-ref-174)
175. Ibid. [↑](#footnote-ref-175)
176. ST I.79.5.3. [↑](#footnote-ref-176)
177. V X.6. [↑](#footnote-ref-177)
178. G III.41. [↑](#footnote-ref-178)
179. G II.73. [↑](#footnote-ref-179)
180. Ibid. [↑](#footnote-ref-180)
181. ST I.85.2.3 ; ST I.14.14. [↑](#footnote-ref-181)
182. I Sent. III.3.1.1.3. et ad 3. [↑](#footnote-ref-182)
183. G II.62. [↑](#footnote-ref-183)
184. Q. An. V.c. [↑](#footnote-ref-184)
185. Quod. X.4.a.7. [↑](#footnote-ref-185)
186. V VIII.7.3.3. [↑](#footnote-ref-186)
187. G. SIEWERTH, *Der Thomismus*, op.cit., p. 22. [↑](#footnote-ref-187)
188. G II.21. [↑](#footnote-ref-188)
189. ST I.2.109.1. [↑](#footnote-ref-189)
190. V II.1.6. [↑](#footnote-ref-190)
191. G. SIEWERTH, *Der Thomismus*, op.cit., pp. 22-23. [↑](#footnote-ref-191)
192. Cf. V XXII.2.2; Pot. I.1; CG III.49. [↑](#footnote-ref-192)
193. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg, 1958, p. 34. [↑](#footnote-ref-193)
194. Id., pp. 46-47. [↑](#footnote-ref-194)
195. CG II.25. [↑](#footnote-ref-195)
196. CG I.91. [↑](#footnote-ref-196)
197. CG XXIV.6. [↑](#footnote-ref-197)
198. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959, p. 377. [↑](#footnote-ref-198)
199. Id., *Das Sein als Gleichnis*, op.cit., p. 66. [↑](#footnote-ref-199)
200. Cf. id., *Die Abstraktion und das Sein*, Salzburg, 1958. [↑](#footnote-ref-200)
201. Pot. 7.2.9. [↑](#footnote-ref-201)
202. G. SIEWERTH, *Das Schicksal*, op.cit., p. 375. [↑](#footnote-ref-202)
203. Id., p. 379. [↑](#footnote-ref-203)
204. ST I.4.1.3. [↑](#footnote-ref-204)
205. CG I.26. Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal*, op.cit., p. 379. [↑](#footnote-ref-205)
206. SIEWERTH (1958a), p. 44. [↑](#footnote-ref-206)
207. Cf. H. ANDRE, *Annäherung durch Abstand*, Salzburg, 1957. [↑](#footnote-ref-207)
208. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis*, op.cit., pp. 47-48. [↑](#footnote-ref-208)
209. Id., p. 23. [↑](#footnote-ref-209)
210. Anim. III.13 (790). [↑](#footnote-ref-210)
211. Anim. 2.5 (283) ; cf. aussi Caus. : c.14. [↑](#footnote-ref-211)
212. Id., p. 23. [↑](#footnote-ref-212)
213. Id., p. 24. [↑](#footnote-ref-213)
214. G III.88. [↑](#footnote-ref-214)
215. G III.97. [↑](#footnote-ref-215)
216. V XXII.8. [↑](#footnote-ref-216)
217. V XI.1. [↑](#footnote-ref-217)
218. V VIII.7.2. [↑](#footnote-ref-218)
219. G. SIEWERTH, *Der Thomismus*, op.cit., p. 25. [↑](#footnote-ref-219)
220. Id., *Die Abstraktion*, op.cit., p. 88. Cf. id. *Der Thomismus,* op.cit., pp. 123ss. [↑](#footnote-ref-220)
221. Id., *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*, *Einleitung*, Düsseldorf, 1954, pp. 9-134, p. 131. [↑](#footnote-ref-221)
222. Cf. id., *Die Abstraktion*, op.cit., pp. 38-39. [↑](#footnote-ref-222)
223. Id., p. 19. [↑](#footnote-ref-223)
224. Id., p. 26. [↑](#footnote-ref-224)
225. Id., p. 34. [↑](#footnote-ref-225)
226. Id., *Die Freiheit und das Gute*, Freiburg, 1959, p. 15. [↑](#footnote-ref-226)
227. Cf. id., *Der Thomismus*, op.cit., p. 199. [↑](#footnote-ref-227)
228. Id., *Analogie des Seienden*, Einsiedeln, 1965 p. 19. [↑](#footnote-ref-228)
229. Id., *Die Abstraktion*, op.cit., p. 59. [↑](#footnote-ref-229)
230. Id., *Analogie*, op.cit., p. 85. [↑](#footnote-ref-230)
231. Id., p. 96. [↑](#footnote-ref-231)
232. Id., *Das Schicksal*, op.cit., p. 253. [↑](#footnote-ref-232)
233. Id., *Der Thomismus*, op.cit., pp. 80.111. [↑](#footnote-ref-233)