

Y A-T-IL UNE ANTHROPOLOGIE DANS *L'ACTION* (1893) ?

Maria DO CEU PATRÃO NEVES

Un siècle vient de s'écouler depuis la première présentation publique de *L'Action* (1893). Œuvre dont l'interprétation a suscité une si vaste polémique au moment de son apparition et sur laquelle on n'a cessé d'écrire, elle exige présentement, surtout, une relecture qui mette en relief son actualité. *L'Action* constitue aujourd'hui une source de redécouverte intellectuelle et de rénovation spirituelle, de par la dialectique intégrale en laquelle elle harmonise des aspects supposés contraires et à la lumière de laquelle des problèmes contemporains trouvent une réponse ; et de par le sens transcendant selon lequel elle projette le dynamisme universel, qui restitue une dimension d'infinitude à l'horizon de l'homme. En ce sens, *L'Action* accomplit le dessein d'une véritable Philosophie de Sagesse et assume la mission éducatrice de l'homme qui lui a été dévolue depuis l'Antiquité.

Y-a-t-il, néanmoins, une anthropologie dans *L'Action* (1893) ? Une telle problématique n'a pas suscité de très nombreuses lectures. Et pourtant, la pertinence d'une telle question vient de l'interrogation même par laquelle Blondel ouvre sa thèse de doctorat : "Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ?"¹

1. *L'Action*, p. VII.

Cette interrogation, parce qu'originelle dans l'ordre existentiel et parce que décisive dans l'ordre moral, a surtout servi de base à des interprétations existentialistes ou moralistes². Or ces dernières nous paraissent équivoques dès lors qu'on les généralise à la totalité de l'œuvre, mais positives dans leur volonté commune de situer le point de départ de la réflexion blondélienne sur le plan anthropologique.

La thèse de doctorat de Blondel, consacrée au problème de l'action, développe une phénoménologie de l'action qui dans la partie finale trouve à se projeter en une dimension métaphysique pour, enfin, s'ouvrir à une ontologie. La constitution d'une anthropologie ne s'explicite jamais. La "science du sujet", à laquelle l'auteur se réfère et dont l'expression pourrait suggérer une étude directe et systématique de l'homme, est suscitée par la critique des sciences positives, avec l'intention de rendre évident combien l'élément subjectif que constitue l'acte intérieur de la pensée est présent en toute connaissance scientifique. De cette façon, elle se réduit à une "dynamique mentale"³. Et, néanmoins, la question initiale de *L'Action*, qui place de manière irrécusable la réflexion au niveau de la réalité humaine, n'est pas supprimée prématurément. Elle demeure présente dans une certaine mesure tout au long du texte, pour ne trouver sa réponse qu'au terme de l'œuvre : "C'est", "C'est l'intérêt total de la vie qui est en jeu", affirme Blondel, qui continue ainsi : "[...] En face de ce oui sans non, et là seulement, tout se tranche absolument. [...] A la philosophie de montrer la nécessité de poser l'alternative : *Est-ce ou n'est-ce pas ?* [le surnaturel]" A elle de faire voir que, seule, cette unique et universelle question qui embrasse la destinée entière de l'homme s'impose à tous avec cette absolue rigueur. *Est-ce ou n'est-ce pas ?* [...] "C'est".⁴ Entre ces deux moments, c'est la destinée de l'homme qui se joue.

2. Ces interprétations se consolident fondamentalement dans la première partie de *L'Action*, lorsque Blondel procède à la "critique de la vie humaine" et à la détermination du "problème moral" que posent l'interrogation sur la destinée humaine et l'analyse de l'action.

3. *L'Action*, p. 100.

4. *Ibid.*, p. 492.

Nous chercherons, dans une première étape, à formuler le problème humain dans son amplitude réelle et à déterminer les exigences préalables à sa résolution afin de dessiner la structure originale de l'homme en son irrépressible dynamisme. Nous esquisserons, ensuite, une définition de l'homme concret pour enfin répondre à notre question initiale : y-a-t-il une anthropologie dans *L'Action* (1893) ?

INTEGRALITE DU PROBLEME DE LA DESTINEE DE L'HOMME

L'interrogation au sujet de la destinée humaine est donc sous-jacente à toute *L'Action*. C'est dans la "critique de la vie humaine", à laquelle le philosophe procède au long de son "Introduction", qu'est décrite la manière selon laquelle l'homme prend conscience de sa situation concrète et des exigences que lui impose l'existence.

"J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis"⁵, affirme Blondel dans la deuxième phrase de son œuvre majeure. C'est l'aperception, la prise de conscience immédiate d'une réalité intérieure par laquelle le moi affirme son existence. L'homme découvre l'action comme un fait irréductible et absolument inévitable de sa vie. Dès cet instant précis le "rien" cesse d'exister et, en tant que notion formelle, un tel concept, non seulement abstrait, mais authentiquement vide, se dilue et s'annule. L'action est, et, même si l'on y prétendait, il n'y aurait pas moyen de la supprimer car "le suicide est encore un acte"⁶. L'homme, le moi singulier, s'appréhende lui-même comme action, au moyen même d'une action — car l'aperception elle-même est une action. "Voilà pourquoi il faut étudier l'action"⁷, conclue l'auteur.

Dans l'ordre du discours, Blondel avance du problème de la destinée humaine à celui de la nécessité de l'étude de l'action ; de fait, ces deux aspects sont mutuellement impliqués par l'aperception : la

5. *Ibid.*, p. VII.

6. *Ibid.*, p. VIII.

7. *Ibid.*, p. VIII.

conscience de l'inévitabilité de l'action en nous, apporte avec elle l'interrogation quant à son sens. Il n'est donc nullement surprenant que les deux thématiques demeurent indissociables au long de *L'Action*.

En outre, l'aperception, dans l'apparente simplicité de son immédiateté, englobe encore un troisième aspect. L'action qui se produit en l'homme sur un mode spontané, sans même qu'il la désire ou qu'il y contribue de quelque manière, entraîne toujours avec elle une responsabilité irrécusable, dans la mesure où la réalisation de l'action est consubstantielle à l'être en qui elle se réalise. En ce sens, l'action n'entraîne pas seulement avec elle un problème moral — explicite dès le début de l'œuvre — mais aussi un problème ontologique — déjà formulé dans la deuxième phrase de *L'Action* citée ci-dessus. La responsabilité inaliénable de l'action est de nature éthico-ontologique. D'où le fait que l'ouverture à la dimension ontologique, qui se vérifie à la fin de *L'Action*, n'est ni artificielle ni postiche — comme l'ont suggéré certaines critiques — mais surgit dans le développement requis par la problématique de l'action et en tant que réponse à la question inaugurale.

La formulation du problème humain dans son intégralité n'est pas encore complète pour autant. Elle dépasse le cadre restreint de la singularité du moi et, de par la nature de l'action, elle s'étend au domaine universel où l'homme est intégré. En effet, l'action nécessaire et spontanée n'est pas spécifiquement humaine. Elle développe un déterminisme nécessaire et universel qui s'exerce en l'homme avant l'aperception et qui continue à s'exercer en lui indépendamment de son consentement. L'action se manifeste en l'homme comme "l'expression en moi du déterminisme universel"⁸ qui part de la nature et l'envahit comme une réalité qui, bien qu'elle le constitue, lui demeure étrangère. D'où le fait que le premier défi auquel il soit confronté soit de se conquérir, en se rendant propre l'action qui, d'une certaine manière, est déjà sienne. En réalisant

8. *Ibid.*, p. VIII.

l'action qui se produit en lui comme propre, il accomplira également la nécessité du déterminisme universel.

Le moment de l'aperception instaure ainsi une première disproportion entre l'homme et le monde, c'est-à-dire entre le dynamisme interne de l'être singulier et le déterminisme universel. La loi de développement est identique à ces deux niveaux. Pourtant, parce que l'intériorité du moi, révélée dans l'aperception, s'affirme en opposition à l'extériorité du monde, la loi commune est ressentie par l'homme comme une tyrannie — et ici trouve sa racine la disproportion entre ce par quoi l'homme se constitue et ce qui constitue l'homme, entre ce qu'il est et ce qui le dépasse. L'homme devra conduire ou reconduire cette disproportion à l'unité en effectuant, pour ainsi dire, un trajet circulaire dans la mesure où l'unité finale coïncide avec l'unité originelle antérieure à l'aperception⁹, la cause finale avec la cause efficiente. C'est au long de ce parcours que l'homme s'affirme dans sa singularité et se réalise dans son universalité.

La question sur le sens de la vie humaine et sur la destinée de l'homme ne reçoit donc pas une réponse isolée mais va plutôt s'enraciner dans la totalité de la vie. Si l'harmonie universelle s'établit comme une exigence dès l'"Introduction" de *L'Action*, le vaste domaine de la question inaugurale ne se trouve rendu explicite que dans la "Conclusion" : "[...] Le mot *destinée* a lui-même deux sens [...]. Ce mot équivoque désigne le développement nécessaire de la vie, indépendamment de toute intervention de l'homme dans la trame des événements qui se déroulent en lui et hors de lui ; et il désigne, en même temps, la façon personnelle dont nous parvenons à nos fins dernières selon l'usage même de la vie et l'emploi de notre volonté."¹⁰ Or ces deux sens, distincts et parallèles, dont le premier appelle à une méthode indirecte et scientifique, et le second à une méthode directe

9. "L'Action est l'entre-deux et comme le passage par où la cause efficiente qui n'a encore que l'idée de la cause finale, *intellectu et appetitu*, rejoint la cause finale qui s'incorpore peu à peu à la cause efficiente pour lui communiquer la perfection à laquelle elle aspirait, *re*", *Ibid.*, p. 468.

10. *Ibid.*, pp. 469-470.

et pratique, doivent coïncider dans l'unité d'une solution "fondée sur la totalité de l'expérience et la science humaine"¹¹, une solution concrète et intégrale.

LA STRUCTURE ESSENTIELLE DE L'HOMME : INADEQUATION ET INCOMPLÉTUDE

La disproportion entre l'homme et le monde n'est — disons-le tout de suite — que l'une des diverses disproportions qui caractérisent l'existence humaine et selon lesquelles la structure essentielle de l'homme peut se définir. Celle que le déroulement spontané de l'action révèle comme la plus radicale est celle qui se manifeste sur le plan du vouloir humain, un double vouloir constitué par l'opposition intime de deux volontés : la *volonté voulante* et la *volonté voulue*. La *volonté voulante* désigne l'aspect actif du vouloir et est l'expression de la spontanéité du déterminisme en l'homme et de l'inévitabilité du volontaire. La *volonté voulue* désigne l'aspect réfléchi du vouloir et est l'expression de l'accomplissement volontaire du déterminisme et de la liberté de la volonté elle-même.

Il n'y a pas d'alternative entre les deux volontés. La "volonté immanente" — terme qu'emploie également Blondel pour *volonté voulante* — est irrépressible ; la volonté réfléchie, ne s'exerçant pas avec le même caractère de nécessité que la première, est cependant indispensable à la constitution de l'homme. Si la *volonté voulante* exprime l'universel en nous, la *volonté voulue* définit la singularité de chacun. En effet, l'action humaine est toujours une "synthèse de ce double vouloir."¹²

De la même manière, aucune de ces deux volontés ne peut être supprimée. Leur nature distinctive établit une dualité génératrice d'un dynamisme continu et inévitable. Leur inadéquation est radicale et insurmontable. Néanmoins, une progressive harmonisation entre elles est exigée : un effort de la *volonté voulue* en vue de correspondre, en

11. *Ibid.*, p. 488.

12. *Ibid.*, p. 42.

s'y soumettant et s'y assimilant, au mouvement sincère de la vie ; et non sans que la *volonté voulante* ne cherche à correspondre à l'idéal de perfection d'une volonté capable de désirer, ce à quoi elle concourt de par son énergie. Et Blondel affirme : "[...] Ce sont toujours les actes qui manifestent ou l'accord ou la discordance de la double volonté, volontaire et voulue, qu'implique tout mouvement réfléchi, toute attitude délibérée de l'homme : ils résultent de l'une et de l'autre en même temps"¹³ — actes qui progressent en un seul sens vers l'accomplissement d'une fin identique, cela dans la mesure où ils sont déterminés par les deux mouvements du vouloir.

La disproportion entre la *volonté voulante* et la *volonté voulue* signale l'inadéquation entre "ce que nous sommes et ce que nous tendons à être"¹⁴ et nous exhorte à nous élever à nous-mêmes. L'homme ne peut se dispenser d'être et d'agir ; et c'est dans la responsabilité d'agir et dans l'exigence d'être qu'il se définit dans son existence, à partir de sa structure essentielle et originelle qui est inadéquation de soi à soi.

L'inadéquation intrinsèque de l'homme ne se manifeste pas, pourtant, sur le seul plan interne de l'action. Elle se révèle également dans une dimension plus vaste entre l'*agir*, le *penser* et l'*être*, selon une dynamique largement parallèle à la précédente. Comprendons : présence d'aspects de nature distincte ; existence d'un aspect dynamique, propulseur ; et exigence d'harmonisation de tous les aspects en une solution intégrale. La situation concrète est alors celle d'une action qui dépasse fréquemment les objectifs établis par la pensée, à côté d'intentions qui ne parviennent pas à se concrétiser ; un être qui est consubstantialisé par l'action et la pensée, sans que parfois il ne s'épuise comme fondement de l'agir et du penser. L'inadéquation structurelle de l'homme devient une fois de plus évidente et se montre tout aussi insurmontable sur ce nouveau plan.

Dans l'*Action*, c'est naturellement la dualité interne de l'action qui se trouve la plus développée. La disproportion entre *être*, *penser* et

13. *Ibid.*, p. 19.

14. *Ibid.*, p. 145.

agir est surtout considérée du point de vue de l'action et en tant que celle-ci, de par son caractère essentiellement dynamique, s'exerce comme médiatrice. Blondel en viendra à exposer dans des œuvres ultérieures que, à l'égal de l'action, la pensée et l'être renferment aussi une dualité interne : entre la *pensée pensante* et la *pensée pensée*, en une disproportion parallèle à celle que l'on rencontre dans l'action ; et entre le "presque être" de l'homme et l'Être Absolu dont l'idée lui est originelle — ainsi que nous le verrons dans l'analyse de la conscience. Relativement à notre objectif qui était de présenter la structure essentielle de l'homme, nous pouvons donc conclure qu'elle est marquée par une inadéquation radicale, qui se manifeste tout d'abord en termes duels au niveau le plus profond de constitution interne, et qui s'élargit ensuite au niveau de la réalisation humaine dans ses trois dimensions.

Quelle est l'origine de l'inadéquation radicale de l'homme ?

Nous pensons avoir suffisamment montré comment l'inadéquation se découvre au moment de l'aperception et s'enracine ainsi dans la conscience que l'homme a de lui-même. Or cette *conscience de soi* — indiquons-le d'ores et déjà — est simultanée à la *conscience du monde*. Nous avancerons donc en exposant comment la conscience en l'homme n'englobe pas seulement ces deux aspects, mais se constitue en une "triple relation"¹⁵, à partir de laquelle l'"incomplétude" humaine, comprise comme inachèvement de sa réalisation, apparaîtra comme indissociable de son "inadéquation" — toutes deux définissant la structure essentielle de l'homme.

Blondel affirme dans *L'Action* : "[...] La conscience de ces contrastes au sein d'une unité organique ne va pas sans la pensée de ce qui est inaccessible à la relation et à la limitation, sans la présence connue et possédée d'un absolu, sans l'idée régulatrice de l'infini. [...] Point de synthèse effective, point d'acte interne, point d'état de conscience, quelque obscur qu'il soit, qui ne soit transcendant par rapport à ses conditions, et où l'infini ne soit présent [...]"¹⁶. La

15. *Ibid.*, p. 90.

16. *Ibid.*, pp. 117-118.

conscience de soi est donc également, et dès l'origine, *conscience d'un infini*. En ce sens, la "conscience de soi" est finie, par contraste avec l'infini qui la transcende, mais elle est simultanément infinie en vertu de la destinée supérieure qu'il lui est donné d'accomplir¹⁷.

La conscience de l'homme dans sa tridimensionnalité — *conscience de soi*, des *objets* et du *transcendant*¹⁸ — est essentiellement différenciation. La "conscience de soi" se définit en son intériorité par opposition à l'extériorité des objets, et par son immanence en opposition à la transcendance de l'infini. Or, cette différenciation, qui est tout d'abord ressentie comme disproportion entre le moi et le monde, puis comme "inadéquation" du moi à lui-même, se révèle être également une "incomplétude" du moi face à l'infini.

L'effort de l'homme consiste alors à se compléter, en cherchant à annuler la distance qui le sépare de l'infini. Cette attitude apparemment nouvelle ne remplace ni ne suit la tentative, précédemment énoncée, d'adéquation avec la loi universelle ou avec soi-même. Leur formulation séparée est imposée par la méthode d'exposition, alors qu'elles sont en réalité concomitantes, et constituent l'"achèvement" supposé de l'homme, sa "perfection" au sens étymologique, dans le dépassement de toutes les disproportions. Il faut donc parcourir tous les moyens immanents à l'action et à la pensée et les assimiler à l'être dans le but de satisfaire le dynamisme irrépressible de la vie, de surmonter l'inadéquation et de combler l'incomplétude de l'être.

Pourtant, une fois parcouru l'ordre naturel dans son intégralité, l'homme, loin de combler ce qu'il ressent comme une déficience propre, se voit confronté à un choix inévitable et décisif : au-delà de

17. La conscience, dit Blondel, "surgit de la rencontre en nous du fini avec l'infini", du fini que nous sommes et de l'infini auquel nous aspirons.

18. Dans *La Pensée*, I, p. 69., Blondel synthétise sa réflexion sur la "conscience" en affirmant : "[...] On ne peut avoir conscience des choses, si on n'a pas conscience de soi, et on ne peut avoir conscience de soi si on n'a pas conscience d'un transcendant." La conscience de soi, des choses et du transcendant est rigoureusement une et absolument différenciée.

l'ordre naturel, existe-t-il ou non un ordre surnaturel ? Dans *L'Action*, l'hypothèse du surnaturel apparaît initialement sous l'expression "Unique nécessaire" : "unique", parce que rien n'existe dans la série intégrale des phénomènes naturels susceptible de satisfaire la volonté ; et "nécessaire" parce qu'exigé pour l'intelligibilité de ces phénomènes. Selon la perspective de la dialectique de la volonté, l'hypothèse de l'"Unique nécessaire" est indispensable, en vue du passage d'un déterminisme subi par l'homme à une nécessité volontairement accomplie, c'est-à-dire en vue du développement maximum de l'action humaine. Dans le procès de recherche de la destinée humaine, l'alternative est celle de l'accord ou du refus de la réalité du surnaturel, de son authenticité. Et le philosophe ajoute : "Cet unique nécessaire se tient à l'entrée ou au terme de toutes les avenues où l'homme peut entrer [...]. Partout, qu'on descende en soi ou qu'on monte aux limites de la spéculation métaphysique, le même besoin renaît. Rien de ce qui est connu, possédé, fait, ne se suffit ni ne s'annihile. Impossible de s'y tenir ; impossible d'y renoncer"¹⁹. Un choix est nécessaire ; et un choix positif.

Ce "choix" n'est pas seulement déterminant du point de vue moral ou du point de vue de la connaissance, mais fondamental dans l'ordre ontologique. Ici s'affirme la dimension finie ou infinie de l'être de l'homme. Un choix positif, pourtant, n'annulera pas l'inadéquation, non plus qu'il ne supprimera l'incomplétude : "Cet "unique nécessaire" n'a raison d'être que parce que nous ne nous égalons pas nous-mêmes"²⁰. Au contraire, la reconnaissance humaine de l'authenticité de l'ordre surnaturel du transcendant convertira son incomplétude radicale en un inachèvement final, parce qu'absolument indépassable. Cependant, les caractéristiques fondamentales de la structure essentielle de l'homme, l'inadéquation et l'incomplétude, ressenties auparavant comme des déficiences — nous l'avons vu — sont désormais reconverties, respectivement, en une capacité infinie

19. *L'Action*, p. 343.

20. *Ibid.*, p. 347.

de progression, et en une privation — une "privation positive", elle-même donatrice de sens à l'inévitabilité du dynamisme originel.

L'"aperception", où se découvre tout d'abord l'inadéquation originelle de l'homme, et le "choix", par lequel son incomplétude s'assume comme finale, constituent ainsi les deux moments déterminants de l'existence humaine ou — pour paraphraser Blondel dans *La Pensée* — ses deux naissances. Dans l'"aperception", l'homme rompt avec le syncrétisme du monde naturel et naît à la vie individuelle ; dans le "choix", il se libère des limites finies et naît à la vie en communion.

L'existentialisme blondélien, parfois survalorisé, se subordonne à la structure essentielle de l'homme. La liberté de se faire coïncide avec la nécessité de concrétisation de sa "destinée supérieure".

"L'HOMME EST [...] LE LIEN UNIVERSEL"

Une fois déterminée la structure essentielle de l'homme, de l'homme concret dans son existence réelle, une question pressante se pose à nous : qu'est-ce que l'homme ? La réponse, pourtant, n'est pas simple et ne découle pas non plus immédiatement de la réflexion antérieure. Elle présente certaines difficultés qu'il importe de considérer, en montrant comment, et de quelle manière, elles justifient l'absence d'une notion unitaire de l'homme dans *L'Action*.

Une première systématisation des aspects analysés en fonction d'une définition de l'homme s'offre à nous comme éminemment paradoxale : l'être de l'homme semble se définir entre l'effort pour "que le sujet soit pleinement sujet"²¹ — en tentant d'annuler l'inadéquation originelle entre ce qui lui appartient et ce qui le dépasse — et l'effort consistant à "sortir de lui-même"²² — en cherchant à combler son incomplétude radicale. Ces deux attitudes correspondent de fait à deux mouvements qui se succèdent en une irrépressible alternance : tantôt dans un sens "centripète", où le sujet

21. *Ibid.*, p. 349.

22. *Ibid.*, p. 211.

tend à assimiler le tout à soi-même, tantôt dans un sens "centrifuge", où le sujet tend à s'assimiler au tout²³. Opposés selon une perspective formelle, ces deux sens se conjuguent en une dialectique concrète dont le développement constant révèle une réalité constante : l'homme ne se suffit pas pour être homme²⁴. Ou encore, l'homme est plus que le spécifiquement humain, plus qu'une subjectivité de soi à soi.

Cette conclusion était d'ailleurs plus ou moins implicite lorsque nous avons évoqué la constitution de la conscience en une triple relation. Nous avons surtout insisté alors sur la notion de conscience en tant que distinction, distinction du monde et de l'infini. Il importe maintenant de faire porter l'accent sur la manière dont le monde et l'infini sont originairement constitutifs de l'homme²⁵. C'est-à-dire, sur le fait que l'homme est également en lui-même nature et esprit. D'où la difficulté d'une définition de l'homme, étant donné l'impossibilité foncière de le fixer en un point unique ou encore de le restreindre en le stabilisant sur un plan circonscrit. D'où encore l'existence de deux façons distinctes de définir l'homme dans *L'Action* : "l'homme est un "microcosme"²⁶ — dira Blondel en ce qui concerne sa relation avec le monde naturel ; l'homme en tant qu'homme se constitue dans une union avec Dieu²⁷, en "synthèse avec lui"²⁸ — ajoutera le philosophe en ce qui concerne sa relation avec l'infini surnaturel.

La définition de l'homme comme un "micro-cosmos" apparaît sous diverses formes (parmi lesquelles nous avons relevé la plus significative) au long de presque toute la troisième partie de *L'Action*

23. Le double mouvement, centripète et centrifuge, compose le rythme de l'expansion vitale, *Ibid.*, p. 212. Cf., *Ibid.*, p. 181.

24. "L'homme ne se suffit pas. [...] La conscience individuelle, qu'elle le sache ou non, est une conscience de l'universel." *Ibid.*, p. 198.

25. "[...] La conscience [...] constitue une synthèse et un acte distinct." *Ibid.*, p. 109.

26. *Ibid.*, p. 95.

27. "[...] Dans l'action volontaire, il s'opère un secret hymen de la volonté humaine et de la volonté divine. Être appelé à la vie de la raison et de la liberté, c'est participer à la libre nécessité de Dieu qui ne peut manquer de se vouloir. [...] Cette union nous constitue [...]" *Ibid.*, p. 371.

28. *Ibid.*, p. 411.

et au cours du développement du mouvement voulu. Son sens est explicite : l'homme concentre en lui la réalité du monde naturel, du cosmos. Il ne la réfléchit pas à la manière d'un miroir, mais la possède comme partie intégrante de lui-même et au sein de laquelle il se constitue. Comment cela se manifeste-t-il ? Émergeant de la nature comme les autres êtres vivants, l'homme, en vertu de sa vie rationnelle et spirituelle, se situe au sommet de la hiérarchie des êtres. Dans sa constitution organique, en une dimension physico-psychique, il hérite du développement de la vie naturelle qui s'est produit au cours d'une évolution sans ruptures et en une continuité intégrale. La vie de l'homme "se nourrit de l'univers entier"²⁹. En se constituant comme individualité, en condensant son intériorité à partir de l'éveil de la conscience, l'homme recrée en lui, en une unité synthétique, l'organisation du tout, en redoublant l'universel. L'homme est donc, "vraiment «toute nature»" — corrobore le philosophe en un accord provisoire avec Pascal³⁰.

Et Blondel complète cette affirmation en ajoutant : "L'homme est [...] le lien universel"³¹, c'est-à-dire un centre d'équilibre de la vie individuelle où tous les éléments du réel coopèrent sous la dépendance d'une même "idée directrice" ; une synthèse effective qui s'établit entre le sujet et les phénomènes qui en lui concourent en une "relation analogue à la finalité qui associe les membres d'un même organisme"³². En ce sens l'homme unifie le réel en se constituant en tant qu'individu dans cette unité.

Cette vie individuelle, ou "synergie" intérieure — terme qu'emploie également Blondel dans la mesure où il s'agit d'une confluence de diverses forces — se développe progressivement dans le sens de synthèses chaque fois plus vastes : C'est ainsi qu'elle

29. *Ibid.*, p. 94.

30. "Le supérieur porte en soi et représente à lui seul tous ses antécédents, sans que l'inférieur, à côté, au-dessous, ou au-dedans, cesse de garder sa nature et sa place. Ainsi, l'homme, suivant un mot de Pascal, est «toute nature» ; mais la nature n'est pas toute élevée, ni toute apte à la vie et à la conscience.", *Ibid.*, p. 97.

31. "L'homme est vraiment «toute nature», le lien universel.", *Ibid.*, p. 224.

32. *Ibid.*, 224.

s'extériorise ("exergie"), qu'elle coopère avec "l'action d'autrui", forces distinctes de celles d'un agent ("allergie") et, en une "coaction"³³, concourt à la réalisation d'œuvres. Mais la volonté de l'homme ne s'épuise pas dans ses œuvres et, grâce à ce que le philosophe en vient à désigner par "coénergie", de la coopération entre deux êtres elle se projette désormais vers la réalisation de la vie sociale en ses divers niveaux : amitié, amour, famille, patrie et humanité. Le concours de forces ou énergies distinctes en vue d'une réalisation supérieure ne s'achève pas encore à ce niveau. Parce que le vouloir infini de l'homme ne se limite pas au monde des phénomènes et parce que l'action humaine n'est pas suspendue à l'ordre naturel, la synergie selon laquelle l'homme se réalise se projette vers l'infini transcendant qui, au niveau de la conscience et en tant qu'idée, le constitue originellement.

"C'est une totale assimilation qu'il faut obtenir, une assimilation de tout l'organisme à ce principe de vie supérieure"³⁴ — voilà l'étape qu'il reste à parcourir. De la synthèse du monde naturel en l'homme, on passe dès lors à la synthèse de l'homme avec dieu ("théergie"). La constitution de l'homme en communion avec Dieu succède à l'unité de la nature en l'homme, en intégrant cette dernière. Elle sera développée dans *L'Action*, surtout à partir de la quatrième partie avec l'analyse de "l'être nécessaire de l'action" et à la suite de l'expansion de la "synergie", dont la brève description du développement initial opère la transition entre les deux moments fondamentaux qui définissent l'homme.

"La nature et l'homme [l'homme purement homme] ne lui suffisent pas ; il agira donc pour ce qui n'est rien de la nature ni de l'homme. [...] Il faut qu'il essaye ; et la raison de cette indispensable expérience, c'est d'apporter [...] toute la part de l'homme, en agissant pour ce qui n'est rien de l'homme, afin de voir s'il s'y révèle tout de Dieu." — affirme Blondel. Or il n'y a ici nulle négation de l'homme par l'homme. Ainsi que nous l'avons déjà dit, l'homme ne se suffit pas

33. Terme que Blondel utilise "à la fois au sens étymologique et au sens usuel du mot.", *Ibid.*, p. 213.

34. *Ibid.*, p. 412.

pour être homme et, comme on peut s'en apercevoir maintenant, la nature ne lui suffit pas non plus. C'est en cherchant à faire coïncider la réalité qu'il est et l'idéal qu'il porte en lui qu'il se réalisera en tant qu'homme — et "y manquer [à cette expérimentation effective d'agir pour ce qui n'est rien de l'homme], c'est se manquer à soi-même"³⁵.

L'homme est originairement un être spirituel, c'est-à-dire qu'il communie de l'infinitude et de la transcendance de l'Esprit. Agissant dans un cadre qui dépasse ce qui relève de la nature aussi bien que ce qui est purement humain, l'homme agit avec Dieu. Privé d'autonomie, mais sans nulle servitude, il coopère avec Dieu en une synergie de volontés. L'action qui se développe alors, une "action théandrique", se fonde sur la volonté divine, mais la volonté humaine lui est coextensive. L'alliance entre l'homme et Dieu s'établit grâce à un don divin absolument gratuit, mais que l'homme conquiert comme s'il s'agissait d'un "gain", puisqu'il le demande comme nécessaire à lui-même. Dans cette alliance, chaque "acte commun [...] est, en un sens, tout entier l'œuvre de chaque coopérateur"³⁶ — la distinction prévalant comme condition de l'union. C'est dans cette union que l'homme se constitue et se définit pleinement comme tel. L'homme est donc une synthèse de l'humain avec Dieu en une vie de communion — terme de la destinée humaine parce que réalisation suprême de ce qu'il est donné à l'homme d'être. "La vie", la vie humaine — ajouterions-nous —, "a un prix divin"³⁷.

Cette seconde notion de l'homme en tant que "synthèse avec Dieu" est — ainsi que nous l'avons déjà suggéré — indissociable de la première (et tout aussi bien l'englobe-t-elle), celle de l'homme comme "micro-cosmos". Celle-ci n'est pas annulée par celle-là, et elle ne peut non plus être sous-estimée, au risque de déraciner l'homme du monde naturel dans lequel il développe son existence, ou de l'aliéner de son moi propre en quoi il réalise son être concret³⁸. C'est l'homme qui,

35. *Ibid.*, p. 402.

36. *Ibid.*, p. 402.

37. *Ibid.*, p. 491.

38. "On ne peut en effet comprendre les parties que par l'idée du tout ; on ne connaît le tout qu'en se distinguant de l'univers par la perception de l'universel.", *Ibid.*, p. 117. Le

dans son être total, dans la nature qu'il contient et dans l'humanité qu'il assume, cherche à réaliser la totalité de son être.

Blondel ne va pas jusqu'à exposer une notion unitaire de l'homme, ce qui se justifie parce que la nature intégrante de sa progression implique que chaque nouvelle étape englobe la totalité du parcours antérieur, et parce que, au cours de ce procès, il s'agit de répondre à la question initiale au sujet du sens de la vie humaine et de la destinée de l'homme. Cette notion n'est cependant pas totalement absente. "L'homme n'est homme que par ce qu'il a en lui de vie universelle"³⁹, écrit le philosophe en une expression qui, de par l'ampleur de sa signification, englobe les deux définitions antérieures de l'homme, l'adjectif *universel* renvoyant au monde des phénomènes aussi bien qu'à l'ordre surnaturel. Ce n'est pas seulement l'impossibilité qu'éprouve l'homme à être homme en demeurant en lui-même comme présupposé réel de cette réflexion qui se trouve ici confirmée. C'est, simultanément, une notion unitaire de l'homme qui est formulée. L'homme est "lien universel" dans la mesure où il se constitue et réalise en lui une véritable "solidarité universelle", qui ne se réduit pas au monde naturel, mais se projette vers le monde surnaturel.

En se découvrant comme conscience, l'homme s'est trouvé entre le monde de la nature et celui de l'esprit. En se différenciant de l'un et de l'autre, il s'est reconnu comme le *noyau* des trois dimensions selon lesquelles sa conscience se constitue. En se réalisant en tant qu'homme, il réfléchit en lui, et de manière chaque fois plus vaste, ces deux mondes, en tendant à se réaliser au moyen de son action comme *lien* de la Nature et de l'Esprit. Mais en vérité seul le Christ, l'esprit incarné dans la nature, se consubstantialise en tant que *lien*.

L'homme est un perpétuel dépassement de lui-même, en une absence de soi à soi dans la présence de Dieu en lui. "Ce qui nous

propos obéit à la règle que Blondel utilise invariablement dans ses œuvres, mais qu'il ne formulera que tardivement : "Distinguer pour unir sans confondre."

39. *Ibid.*, p. 183.

appartient donc, c'est d'être sans être"⁴⁰, mais avec l'Etre"⁴¹. "C'est" — conclut Blondel.

ANTHROPOLOGIE ET ONTOGENIE

Une fois établi le domaine intégral que recouvre le problème humain, une fois énoncée la structure essentielle de l'homme et sa réalité définie, les conditions de réponse à notre question initiale paraissent être réunies : y-a-t-il une anthropologie dans *L'Action* (1893) ? La réponse n'est pourtant pas immédiate ni, sans doute, indiscutable.

Considérons tout d'abord les exigences d'une science de l'homme selon le point de vue de la philosophie, c'est-à-dire les exigences d'une "anthropologie philosophique". L'anthropologie, en tant que discipline philosophique, est relativement récente puisqu'elle s'élabore fondamentalement à partir de l'œuvre de Max Scheler, *La Situation de l'homme dans l'univers*, de 1919. Très vite, elle va consister en une étude directe et systématique de l'"homme", pris dans la spécificité de son être singulier et dans la totalité de son expression. Cependant, en tant que réflexion élargie sur l'homme dans sa réalité concrète, elle remonte à la période socratique, si nous ne voulons pas prendre en considération l'importante contribution des "tragédies" grecques à une conception de l'homme.

En ce sens plus large, l'existence d'une anthropologie dans *L'Action* ne fait aucun doute. L'homme constitue non seulement le point de départ de la réflexion, mais est encore une constante préoccupation sous-jacente à l'étude du déroulement de l'action, puis enfin est considéré en lui-même lors de la réponse au sujet de sa destinée. En même temps, il est pris dès l'origine de soi à soi, dans la conscience, et comme émergeant de la nature environnante, et accompagné dans son développement jusqu'à sa plus grande

40. *Ibid.*, p. 354.

41. "L'homme aspire à faire le dieu : être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme.", *Ibid.*, p. 356.

réalisation de soi. En outre, l'homme est aussi considéré dans son essence structurante et dans la situation concrète de son existence.

Dans le sens plus restreint et exigeant de l'"anthropologie philosophique", la réponse ne nous paraît déjà plus aussi évidente. Le thème central de *L'Action* est l'action elle-même qui, au niveau humain, développe supérieurement la dialectique entre le voulant et le voulu, mais dont l'élan précède la constitution de l'homme en tant qu'individualité et le dépasse en tant que personnalité dans son irrépressible ouverture à la métaphysique. De cette manière aussi, l'homme n'est pris dans son individualité que pour qu'il vienne à s'en dessaisir ; et sa spécificité consiste finalement dans la consommation progressive d'une communion universelle. Un intérêt systématiquement centré sur l'homme ne paraît jamais évident.

Néanmoins, il est hors de doute que la phénoménologie et la métaphysique de l'action en quoi consiste *L'Action* (1893) développent dans le même temps une ontogénie de l'homme concret. Cette ontogénie, cette naissance de l'homme en tant qu'homme se consume à mesure que Dieu grandit en l'homme et que l'homme grandit pour Dieu. Ainsi que Blondel en viendra à l'exposer plus tard ("Le point de départ de la recherche philosophique"), l'homme n'est qu'un quasi-être qui aspire à être et qui ne le sera qu'en alliance avec Dieu et dans sa communion. La découverte du sens de la vie humaine, la concrétisation de la destinée de l'homme sont, finalement, l'histoire de sa gestation et de sa naissance. De cette façon nous pouvons dire que le parcours de *L'Action* se développe de manière prédominante au niveau anthropologique, mais toujours en vue d'une ontologie.

Pour Blondel, l'anthropologie, en tant que science de l'homme en lui-même, centrée sur la spécificité restreinte qui est censée le définir, ne possède aucune consistance, dépourvue qu'elle est de base aussi bien que de sens ; en tant que science de la progression de l'homme par la pleine réalisation de soi, en tant que science de la destinée de l'homme, c'est lui qui a édifié l'anthropologie de manière plus solide et plus vaste que nul autre.