

Préface d'Emmanuel Gabellieri

ANDREAS LIND

LA FRAGILITÉ TRANSFIGURÉE

Maurice Blondel et le dépassement
de la déconstruction nietzschéenne



∞ This paper meets the requirements of ANSI/NISO Z39.48-1992 (Permanence of Paper).

COLECÇÃO FILOSOFIA 50

LA FRAGILITÉ TRANSFIGURÉE



axioma

Copyright © 2025 by Aletheia – Associação Científica e Cultural

ALETHEIA, and the AXIOMA logo are trademarks of Aletheia – Associação Científica e Cultural.

All rights reserved.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, armazenada num sistema de recuperação de informação, ou transmitida de qualquer forma, ou por quaisquer meios – electrónico, mecânico, fotocópia, gravado, ou de outra maneira, sem qualquer atribuição – sem a permissão prévia do editor.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means – electronic, mechanical, photocopy, recording, or any other – without the prior permission of the publisher.

This book may not be reproduced, in whole or in part, including illustrations, in any form (beyond that copying permitted by Sections 107 and 108 of the U.S. Copyright Law and except by reviewers for the public press), without written permission from the publishers.

The publisher, the authors and the editors are safe to assume that the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication. Neither the publisher nor the authors or the editors give a warranty, express or implied, with respect to the material contained herein or for any errors or omissions that may have been made. The publisher remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.

Links to third party websites are provided by Axioma in good faith and for information only. Axioma disclaims any responsibility for the materials contained in any third party website referenced in this work.

ANDREAS GONÇALVES LIND

Pontificia Università Gregoriana

LA FRAGILITÉ TRANSFIGURÉE

MAURICE BLONDEL ET LE DÉPASSEMENT DE LA
DÉCONSTRUCTION NIETZSCHÉENNE

PRÉFACE D'EMMANUEL GABELLIERI

Professeur émérite, Université catholique de Lyon



axioma

PUBLICAÇÕES DA
FACULDADE DE FILOSOFIA



Title: La fragilité transfigurée. Maurice Blondel et le dépassement de la déconstruction nietzschéenne
Author: Andreas Gonçalves Lind
Preface: Emmanuel Gabellieri
Collection: Filosofia
Editorial Imprint: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia®
May 2025
Copyright: © 2025 by Aletheia – Associação Científica e Cultural
33 32 31 30 29 28 27 26 25 1 2 3 4
Publishing House: ALETHEIA – Associação Científica e Cultural
Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais
Praça da Faculdade de Filosofia, 1
4710-297 Braga (PORTUGAL)
Tel. (+351) 253 208 080 / Fax (+351) 253 213 940
<https://www.publicacoesfacfil.pt/> • aletheia.ffcs@ucp.pt
ISBN: 978-972-697-385-0 (Paperback: alk. paper)
eISBN: 978-972-697-386-7 (Pdf)
ISBN-10: 9726973856
eISBN-10: 9726973864
Depósito Legal: 451785/25
DOI: [10.17990/Axi/2025_9789726973867](https://doi.org/10.17990/Axi/2025_9789726973867)
 Crossref Aletheia - Associação Científica e Cultural is a member of Crossref.
Capa: Aletheia - Associação Científica e Cultural

British Library Cataloguing in Publication Data Available

NAMES: Lind, Andreas Gonçalves; Gabellieri, Emmanuel (Pref.)
TITLE: La fragilité transfigurée. Maurice Blondel et le dépassement de la déconstruction nietzschéenne.
DESCRIPTION: Braga, Portugal : Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2025. | Collection: Filosofia, No. 50. | Includes preface, bibliographical references, index, and analytical index. | 190 + xxx pages; 16 x 23 cm.
IDENTIFIERS: DL 451785/25 (print) | ISBN 978-972-697-372-0 (paperback) | ISBN 978-972-697-373-7 (ebook) | DOI 10.17990/Axi/2025_9789726973867
SUBJECTS: Philosophy. | Christian Philosophy. | Phenomenology. | Metaphysics. | Human Desire. | Action Theory. | Postmodern Philosophy.
CLASSIFICATION: DDC: 230.01 | DDC: 142.7 | DDC: 110 | DDC: 128 | DDC: 128.4 | DDC: 149.97 | UDC: 1:27 | UDC: 165.62 | UCD: 111 | UDC: 128 | UDC: 141.7 | UCD: 1(091).



Table des matières

Remerciements	xiii
Préface d’Emmanuel Gabellieri	xv
Introduction.....	xxi
CHAPITRE I	
La critique de la raison moderne	5
1. Introduction	5
2. La philosophie moderne selon Maurice Blondel	6
3. Une critique semblable de la modernité	18
4. Le « corps vivant » qui précède l’exercice de la raison	23
5. Conclusion	28
CHAPITRE II	
La vie transcendantale	33
1. Introduction	33
2. <i>L’être-toujours-à-partir-de-la-vie</i>	34
3. L’unité du sujet	41
4. Ne pas oublier « l’acte de penser »	45
5. Le dépassement du dualisme sujet-objet	53
6. La passivité et l’activité de l’action décrite	57
7. Conclusion	59
CHAPITRE III	
Une notion de vérité vivante	65
1. Introduction	65
2. Une méthode non <i>extrinséciste</i>	66
3. Une nouvelle notion de « vérité »	71
4. Blondel contre Nietzsche	79

5. Une métaphysique de l' <i>analogia creatio</i>	87
6. Conclusion	95
CHAPITRE IV	
Dieu et l'intelligibilité de la vie	99
1. Introduction	99
2. L'inadéquation révélée par l'action	102
3. Hétéronomie et liberté	105
4. La dignité de l'hypothèse leibnizienne du « lien substantiel »	110
5. Dieu comme garant de l'intelligibilité de la vie	113
6. La question de Dieu entre philosophie et christianisme	119
7. Conclusion	131
CHAPITRE V	
Vivre en assumant la fragilité de la condition humaine	139
1. Introduction	139
2. La positivité de l'ascèse religieuse	139
3. La vie fragile se déployant dans la communion	147
4. La fragilité transfigurée de Paul	152
5. Conclusion	161
Conclusion.....	169
Bibliographie	175
Index analytique.....	183

*À mes parents,
dont j'ai reçu la vie et l'amour.*

*Noli foras ire,
in teipsum redi,
in interiore homine habitat veritas.*

Saint Augustin

Remerciements

Ce livre n'aurait pas vu le jour sans le soutien, les orientations précieuses et les contributions de certaines personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de cet ouvrage. Tout d'abord, je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Alain Cugno, dont l'orientation a été un pilier essentiel à l'accomplissement de cet ouvrage. J'ai eu la chance de l'avoir comme professeur et promoteur de mon mémoire de Maîtrise en histoire de la philosophie. Bien des années après avoir terminé ce travail – j'ai conclu le master en 2017 –, je l'ai modifié de manière significative pour cette publication. Néanmoins, la structure argumentative reste essentiellement identique. Grâce aux conversations que j'ai pu avoir avec le professeur Cugno dont le savoir et les idées ont enrichi chaque page de ce livre en façonnant mes idées, la structure de l'argumentation a été améliorée. Je tiens à exprimer très spécialement ma profonde gratitude au professeur Étienne Ganty, membre du jury de ma thèse de master, qui m'a beaucoup aidé durant le doctorat. Les échanges toujours enrichissants que nous avons eus, ainsi que les conseils précieux qu'il m'a prodigués ont été essentiels à l'élaboration de ce texte. Son expérience et sa perspicacité ont été déterminantes pour le développement de mon travail académique, et je le remercie sincèrement pour son dévouement et sa contribution. Je dois également remercier Emmanuel Gabellieri, qui m'a fait l'honneur d'écrire une belle préface pour mon livre, en plus des suggestions d'amélioration qu'il m'a apportées lors de la révision finale de l'ouvrage.

Je voudrais également adresser mes sincères remerciements à Sabine Janssens pour ses encouragements et la révision du texte français. Sans sa relecture, il aurait été impossible de publier ce livre. Enfin, je ne pourrai suffisamment exprimer ma reconnaissance envers le *Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris*, l'institution qui m'a accueilli pendant mes études et a fourni un cadre propice à l'élaboration de ce livre : une institution à laquelle je serai toujours attaché. Je tiens également à exprimer ma gratitude à mon ami António Duarte pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée dans la recherche des images pour ce livre.



This page intentionally left blank

Préface

Voici un ouvrage stimulant à plus d'un titre, dont le premier intérêt est sans doute de relancer une lecture proprement philosophique de Blondel. Si l'impact de Blondel sur la théologie du XXème s. jusqu'à aujourd'hui ne cesse en effet d'être souligné par les spécialistes, et si l'œuvre blondélienne continue à être objet de thèses dans les facultés de théologie, il en est plus rarement de même en philosophie, du moins dans le champ francophone où tout se passe comme si la dimension apologétique avait occulté peu à peu l'intérêt pour l'œuvre philosophique elle-même. Or, en se centrant sur l'anthropologie philosophique de Blondel, le travail d'A.Lind offre le second intérêt de l'éclairer, non pas d'abord par rapport à la tradition de la « philosophie chrétienne » ou aux débats à ce sujet, mais par une confrontation à la pensée de Nietzsche, un des auteurs qui en apparaît le plus éloigné.

Cette confrontation conduit en premier lieu à montrer, avant les points d'opposition, des points de convergence qui avaient jusqu'ici surtout été mis en relief entre Blondel et Heidegger à propos des parallèles possibles concernant le regard porté sur l'histoire de la métaphysique¹. La revendication nietzschéenne d'une vérité de la « vie » contre la domination moderne du « principe de raison » a, on le sait, largement inspiré la critique heideggérienne de « l'ontothéologie ». Or cette critique de l'intellectualisme propre au rationalisme classique et moderne se retrouve dès le départ chez Blondel, depuis l'intitulé même de la thèse de 1893 (« *L'Action. Une critique de la vie...* » jusqu'à l'élargissement du concept de vérité précisé dans la *Lettre sur l'apologétique* de 1896 (« *adaequatio mentis et vitae* », plutôt que « *adaequatio rei et intellectus* »). On pourrait alors identifier l'*impetus* blondélien au primat de la volonté sur la raison allant de la métaphysique cartésienne jusqu'à, précisément, la

1. Voir par exemple, J.C. Scannone, *Sein und Inkarnation, zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (Verlag Karl Alber, Freiburg-München), 1958 ; E.Gabellieri, « Blondel et Heidegger : action et vérité de l'être », *L'Action, une dialectique du salut*, M.J.Coutagne dir. (Beauchesne, 1994), 67-80.

« volonté de puissance » nietzschéenne. Mais c'est justement là où la convergence se transforme en divergence. Car, comme le montre très bien A.Lind, Blondel oppose finalement moins la volonté à la raison que la volonté à *elle-même*, en distinguant la volonté « voulue » dont l'homme est capable, et une volonté « voulante » qui, en lui, le précède, le dépasse, révélant son impuissance à s'égaliser à elle-même et à s'accomplir. L'alternative est donc, soit de reconnaître le *hiatus* irréductible se révélant ainsi en l'homme entre vouloir et « pouvoir », soit, au contraire, de viser à réduire l'essence du vouloir au « pouvoir » humain, c'est-à-dire à la création du « surhomme » à partir de soi. Ainsi, l'affirmation de « l'Unique nécessaire » que l'homme désire mais sans pouvoir se le donner, reconnaît mieux la vérité de la volonté que l'orgueilleuse affirmation d'une « toute-puissance » qui, en fait, la réduit irrémédiablement à sa finitude.

On est alors conduit à ce qui apparaît comme un troisième enjeu de l'ouvrage. Si la phénoménologie blondélienne de la vie ouvre ainsi à une métaphysique « à la seconde puissance » qui s'avère finalement une métaphysique de la grâce, Blondel ne devrait-il pas alors apparaître comme un précurseur du débat sur « le tournant théologique de la phénoménologie française » suggéré il y a maintenant plus de 30 ans par D.Janicaud ? Les analyses d'A. Lind pourraient ici s'appuyer sur bien des commentaires ayant souligné que Blondel a développé un type original de phénoménologie de la vie et de l'action très différent de ceux développés dans le champ germanophone sous les formes hégélienne, husserlienne ou heideggerienne². Mais elles s'appuient de manière privilégiée sur une étude méconnue, développée par J.L.Marion antérieurement au débat ouvert par D.Janicaud. Dans son étude de 1987 sur « La conversion de la volonté selon *L'Action* », celui-ci avait en effet déjà développé la suggestion de voir en Blondel une réplique à la volonté de puissance nietzschéenne (voir le chapitre II infra), et l'ouvrage que l'on a entre les mains peut être vu comme une reprise et un développement de cette suggestion, que J.L.Marion lui-même ne semble avoir jamais

-
2. Cf. P. Henrici, *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der « Phänomenologie des Geistes » und der ersten « Action », Pullacher Philosophische Forschungen, Band III*, Pullach bei (München, Berchmanskolleg, 1958) ; C.Troisfontaines, « L'approche phénoménologique de l'être selon M.Blondel », *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*, D.Folscheid, dir., (Ed. Universitaires : Paris, 1990), 69-80 ; « P.Capelle-Dumont, « Le phénomène comme alliance : Vinculum et nexus. La phénoménologie chez le premier Blondel », E.Gabellieri, « Phénomène de l'action et métaphysique du don », *Maurice Blondel. La sainteté de la raison*, (Paris : Hermann, 2022), respectivement 25-40 et 129-52.

prolongée. Or A.Lind le fait en montrant ce qui, chez Blondel, répond par avance à l'objection qui fut celle de Janicaud. Articuler phénoménologie et « théologie » ne revient pas en effet à « substituer » une vérité révélée à la vérité de la phénoménalité, mais à montrer la convergence entre les deux, l'originalité de la perspective blondélienne étant celle d'un type de philosophie qui n'oppose pas immanence et transcendance. Comme le montre le « phénomène de l'action », c'est en effet le mouvement immanent de la vie qui conduit à l'affirmation de Dieu, de même que la vérité de Dieu est confirmée par le surcroît de réalité et de vie qu'elle apporte à l'homme.

La lecture blondélienne de saint Paul est ici vue à juste titre comme un lieu majeur de la réplique que Blondel peut offrir à Nietzsche. Là où celui-ci voit en saint Paul le point d'origine de toutes les pensées de la faiblesse et du ressentiment, Blondel y voit au contraire, à partir précisément du paradoxe christique de la « force dans la faiblesse », l'affirmation d'une puissance de transformation et d'une métamorphose de la vie³. Or celle-ci, loin du surhomme solitaire nietzschéen, ne peut s'opérer que dans la perspective d'une fraternité entre tous les hommes, fondée sur la transcendance immanente d'un « Vinculum substantiale » présent au cœur du monde, par où le sens chrétien du « corps mystique » du Christ brise et dépasse le dilemme impossible à résoudre de manière purement immanente entre « l'apollinien » et le « dionysiaque ».

Tout en montrant la solidarité entre les dimensions philosophique et religieuse de la pensée blondélienne, ce livre remet donc en lumière sa capacité à éclairer des débats proprement philosophiques, qu'ils soient propres à l'histoire de la philosophie ou aux débats actuels comme ceux par exemple de la phénoménologie contemporaine. Dans ces perspectives, suggérons quelques prolongements possibles.

Dans sa lecture de Blondel de 1987, J.L.Marion, avant de se référer à sa lecture de Nietzsche, se référait à la lecture blondélienne de Schopenhauer, et soulignait qu'un premier accord avec Nietzsche était la critique du « nihilisme », c'est-à-dire d'une métaphysique de la « *nolonté* » par laquelle Schopenhauer pensait réellement possible une négation absolue du « vouloir-vivre »⁴. Or, comme le souligne cet ouvrage à la suite de Marion et Blondel, « vouloir ne pas vouloir » est encore un acte de la

3. Cf. par exemple l'ouvrage de Y. Tourenne prolongeant avec bonheur sur ce point les pensées de M.Blondel et de son disciple C.Tresmontant, *Claude Tresmontant et l'ontologie de la métamorphose*, (Paris : Editions Franciscaines, 2016).

4. Voir J.L.Marion, « La conversion de la volonté selon L'Action », *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*, *op.cit.*, 155 sv.

volonté, selon une contradiction interne impossible à dépasser, la perspective blondélienne apparaissant donc bien la seule à pouvoir s'opposer à la fois au « surhomme » de Nietzsche et au « nihilisme » qu'il récusait. Mais on pourrait se demander, ce qui croiserait des débats fréquents autour de cette œuvre, si ne subsiste pas chez Nietzsche quelque chose de la « nolonté » de Schopenhauer à travers une thématique de « *l'Amor fati* » et de l'Éternel Retour qui semble si souvent contraster avec la mystique du « surhomme ». La vérité de Nietzsche est-elle celle d'un athéisme sûr de triompher des pensées du ressentiment autant que du nihilisme de la « nolonté » ? Ou bien celle d'une contradiction tragique entre volonté et nécessité dont aucun Dieu ne peut sauver l'homme ? Si l'on se réfère à notre temps, les athéismes de la volonté de puissance ayant désormais sombré avec les catastrophes du siècle dernier, n'est-ce pas alors le péril du nihilisme de la « nolonté » qui resurgit aujourd'hui avec la force inédite du « *no future* » provoqué par la crise écologique contemporaine ? Et n'est-ce pas alors avec Schopenhauer et les philosophes du « pessimisme » autant qu'avec Nietzsche que, comme l'avait vu Blondel, le débat devrait se prolonger ?

A.Lind suggère avec pertinence à propos du débat sur le « tournant théologique de la phénoménologie française » qu'en fait tout se passe comme si D.Janicaud avait repris et prolongé dans un autre contexte l'objection historique de E.Bréhier à M.Blondel, laquelle donna lieu ensuite au fameux débat des années 30 sur « la philosophie chrétienne » : l'affirmation de Dieu, qu'elle soit présente dans la philosophie de l'action ou la phénoménologie, loin d'être philosophique, n'est-elle pas toute entière le signe d'une ingérence théologique rompant avec l'expérience de l'immanence ? A cette question, le présent ouvrage répond, comme l'ont fait M.Henry ou J.L.Marion à propos du débat dans le champ phénoménologique, que cette objection présuppose une délimitation de « l'expérience » et du « phénomène » découlant elle-même toute entière d'une conception kantienne ou positiviste des « limites » de la phénoménalité qui ne va nullement de soi. Mais faut-il alors opposer à la phénoménologie « minimaliste » (Janicaud) une phénoménologie « maximaliste », ou « extraordinaire », comme le dit E.Falque en critiquant lui-même, à fronts renversés, la phénoménalité « absolue » de Henry ou Marion ? Il est remarquable que, simultanément, Falque ait opéré (se rangeant alors implicitement sur ce plan aux côtés de Bréhier et Janicaud) une critique parallèle de Blondel, dont la métaphysique impliquerait « l'a-priori » d'un rapport à « l'infini » que l'expérience phénoménologique ne pour-

rait assumer⁵. Mais cette lecture « idéaliste » de Blondel prend-elle en compte, et fait-elle bien droit à l'originalité de la phénoménologie et de la métaphysique déployée de *L'Action* de 1893 à la Tétralogie du « second » Blondel ? Le livre d'A.Lind montre à nouveau comment et pourquoi la « méthode d'immanence » blondélienne, récusant autant « l'immanentisme » que « l'extrinsécisme », permet de penser un rapport entre philosophie et révélation interdisant à la fois leur fusion et leur séparation. Mais sans doute faudra-t-il aussi pour cela approfondir la manière avec laquelle Blondel a déployé non seulement un autre concept de *phénomène* mais aussi un autre concept d'*être*, les ouvrant l'un à l'autre selon un « phénomène de médiation » ignoré par la tradition kantienne autant que par la plupart des critiques de Kant jusqu'à aujourd'hui⁶. Que le débat sur le sens à donner à l'œuvre de Blondel soit en tout cas ainsi relié à certains des débats les plus vifs de la philosophie et de la phénoménologie contemporaine, on ne saurait trop en remercier l'auteur de cet ouvrage, auquel on souhaite tous les lecteurs qu'il mérite.

Emmanuel Gabellieri

Professeur émérite, Université catholique de Lyon

Février 2025

-
5. Cf. notamment E. Falque, *Triduum philosophique, Métamorphose de la finitude*, Chap.1, « L'indépassable immanence » (Paris : Cerf, 2015), 191-99, et le débat ultérieur : E. Gabellieri, « Entre vérité du monde et vérité de Dieu, l'homme tout court ? », *Une analytique du passage*, (Paris : Ed. Franciscaines, 2016), 191-218 ; E.Falque, « La finitude en question », *Parcours d'embûches. S'expliquer* (Paris : Ed. Franciscaines, 2016), 83-105.
 6. Sur l'hypothèse d'une « metaxologie » visant à sortir du dilemme contemporain entre phénoménologie et métaphysique en s'appuyant notamment sur la pensée blondélienne de la médiation, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre ouvrage *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une metaxologie* (Paris : Hermann, 2019), notamment chap.VII, VIII et IX.

La fragilité transfigurée. Maurice Blondel et le dépassement de la déconstruction nietzschéenne



This page intentionally left blank

Introduction

« **O**ui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ? ¹ ». Telle est la phrase d'ouverture de la célèbre thèse blondélienne de 1893. Avec une telle question, Blondel semble se situer dans l'horizon existentialiste de la philosophie du XX^{ème} siècle. Toutefois, si l'on prend en compte son intention de construire un « réalisme intégral », il est impossible de réduire sa philosophie à une sorte d'existentialisme ou de phénoménologie : il s'agit en effet d'une métaphysique adaptée aux exigences de la philosophie contemporaine, car elle se base sur une approche centrée sur la vie qui nous caractérise.

Déjà Aristote, dans le premier livre de sa *Métaphysique*, du moins dans l'organisation des quatorze opuscules qui nous sont parvenus, fait référence à un mouvement spontané de la vie humaine : « Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει » (*Métaphysique*, A/I, 1, 980a20) ou, en français, « tous les hommes désirent naturellement savoir. ² »

Sans doute cette dynamique, animée par la puissance d'un désir naturel, a-t-elle été négligée dans l'histoire de la philosophie, au détriment des approches intellectualistes qui tendaient à concevoir de manière statique l'essence des choses et des êtres humains, ainsi que l'existence et la morale de ceux-ci. Cela signifie qu'il y a des philosophies capables de déduire notre nature de manière extrinsèque.

Or, ce désir naturel, immanent, fini, contingent, dont parle Aristote au début de sa *Métaphysique*, constitue le noyau de l'approche blondélienne. La question du « sens » de la vie est, pour Blondel, « inévitable », dans la mesure où, quoi que nous fassions, nous donnons toujours, explicitement ou implicitement, une réponse à cette question fondamen-

-
1. Maurice Blondel, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris : PUF, 1950), VII.
 2. Récemment, Paul Gilbert a souligné l'importance du désir, tout en commentant la phrase inaugurale de la *Métaphysique* d'Aristote, dans ce mouvement qui engendre la connaissance et l'a traduite de cette manière (cf. Paul Gilbert, *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano* (Roma: Stamen, 2023), 65).

tale : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ? ³ »

Il est bien connu que Blondel n'a jamais dissocié cette approche philosophique de sa foi chrétienne. Son projet visait même à intégrer la philosophie aux postulats du dogme chrétien, en la complétant par l'apport de la Révélation chrétienne. La philosophie qui, pour lui, serait toujours incomplète, rendait possible d'envisager la pertinence d'une philosophie explicitement chrétienne, voire catholique.

Aujourd'hui, ce projet semble nous renvoyer à un passé dont nous ne pouvons comprendre le sens que comme historiens. La question de la philosophie chrétienne semble désormais dépassée. Et même en théologie la tentative apologétique semble inopérante et démodée.

Toutefois, la philosophie de Blondel a anticipé, en un certain sens, le débat concernant ce que l'on appelle le « tournant théologique de la phénoménologie » ; c'est la première thèse que nous défendons ici. En effet, alors que des phénoménologues tels que Marion n'opèrent pas de tournant, Blondel soulignait, déjà à son époque, qu'il ne faisait rien d'autre que de la philosophie.

Dans les années 30, l'historien Émile Bréhier a rejeté la possibilité d'une « philosophie chrétienne »⁴. Plus récemment, dans les années 1990, Dominique Janicaud semblait penser que l'introduction de la question de Dieu en phénoménologie dévierait de l'approche originale et purement philosophique de Husserl et de Heidegger⁵.

Certes, il est indéniable que l'histoire ne se répète jamais, particulièrement en philosophie. Il convient ainsi de reconnaître que le débat des années 30, où l'apologétique se mêlait très clairement à la philosophie, est nettement éloigné des questions phénoménologiques plus récentes. Nous devons également avouer que la philosophie de l'action de Blondel diffère considérablement des auteurs tels que Paul Ricoeur, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Emmanuel Lévinas et Jean-Luc Marion, ciblés par la critique de Janicaud.

Cependant, des parallèles peuvent facilement être établis entre la critique de Bréhier et la perspective de Janicaud. Tandis que le premier considère ce qu'on appelait « philosophie chrétienne » comme une

3. Blondel, *L'Action* (1893), VII.

4. Cf. Émile Bréhier, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38/2 (1931), 133-162.

5. Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas : L'Éclat, 1991).

« fusion » entre la Révélation et la spéculation de teneur philosophique⁶, le second considère qu'il est impossible de décrire la manifestation d'un être tel que Dieu. Si Bréhier se réfère à l'œuvre d'Augustin ou de Thomas d'Aquin comme la recherche d'un « accord extérieur entre la raison et la foi »⁷, Janicaud juge qu'il est artificiel, dans le sens d'un manque de rigueur strictement philosophique, de passer de la description de l'expérience religieuse à l'hypothèse métaphysique de la présence d'un être divin qui transcende et soutient l'immanence dans laquelle nous nous trouvons. Tous deux refusent d'introduire dans la philosophie des axiomes issus du domaine théologico-religieux, où sont affirmées des réalités ou des êtres qui existeraient au-delà de ce monde concret et fini où nous nous situons.

Ce faisant, tous les deux, loin de conclure à un athéisme absolu, en viennent à considérer la question de Dieu comme un problème sans réponse définitive, voire comme un problème qui ne devrait pas être posé dans le cadre d'une quête qui se veut rigoureusement philosophique. Alors que Bréhier cherche à s'éloigner du dogmatisme des auteurs chrétiens, du passé historique et de son contexte intellectuel⁸, Janicaud veut revenir à la neutralité de l'authentique projet husserlien que certains de ses collègues semblent, selon lui, avoir trahi, chaque fois qu'ils ont oublié que la « phénoménologie et [la] théologie font deux. »⁹

Le parallélisme entre la critique de Bréhier et celle de Janicaud prend de l'ampleur lorsque l'on considère que ce dernier phénoménologue français cherche, dès sa thèse de 1969¹⁰, à s'écarter du spiritualisme français, où l'on pourrait situer un auteur tel que Blondel, afin de revenir à cette perspective neutre : il s'agit de permettre au phénomène de se manifester tel qu'il est, sans les filtres métaphysiques de l'athéisme de Sartre ou du théisme des auteurs plus contemporains tels que Marion.

Janicaud lui-même rend explicite le parallélisme entre le tournant théologique de la phénoménologie contemporaine et le débat présent dans le contexte francophone de la première moitié du XX^{ème} siècle autour de la possibilité de « la philosophie chrétienne », lorsqu'il affirme, à propos de la conférence que Heidegger a donnée en 1927 sous le thème « Phénoménologie et théologie » :

6. Cf. Bréhier, op. cit., 154.

7. Ibid., 154.

8. Cf. Ibid., 138.

9. Cf. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 85.

10. Cf. Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1969).

La foi s'explicite essentiellement à partir d'elle-même, c'est-à-dire à partir de l'historicité propre à la révélation chrétienne. Elle n'a besoin de la philosophie que lorsque doit être pris en considération son caractère « scientifique ». (...) S'il ne peut pas y avoir de « théologie phénoménologique » – qui serait une nouvelle version de ce cercle carré ou de ce « fer en bois », la philosophie chrétienne –, c'est que seule la phénoménologie existentielle peut être gardienne de la différence ontologique comme telle et en rester l'indicatrice formelle¹¹.

Cette citation que nous avons relevée démontre que Janicaud maîtrise la terminologie utilisée dans le débat des années 30 en France, adoptant la position de Heidegger à son égard¹². Par ailleurs, comme l'a montré Christian Dupont, la phénoménologie française a eu tendance à se concentrer sur la description des phénomènes religieux grâce à la source fondamentale du spiritualisme français qu'elle a adoptée dans sa propre réception des œuvres de Husserl et de Heidegger¹³.

En ce sens, il est pertinent de revisiter l'argumentaire de Blondel dans sa défense d'une philosophie chrétienne et catholique. Face au contexte des années 30, le philosophe d'Aix répondait d'abord à la critique de Bréhier, pour qui le syntagme de « philosophie chrétienne » serait aussi contradictoire que celui de « cercle carré ». S'il acceptait qu'il puisse y avoir des philosophes chrétiens, tout comme il y a certainement des joueurs de football ou des mathématiciens chrétiens, cela signifiait que le christianisme ne serait pas essentiel à une philosophie et que la foi serait toujours en-dehors de l'attitude proprement philosophique. Celle-ci consiste à mettre en question, à accueillir le doute, alors que la foi correspond à l'attitude opposée, celle du dogmatisme acceptant a priori sans réflexion critique. Selon une telle vue la notion de « philosophie chrétienne » constituerait une contradiction dans les termes : s'il s'agissait de philosophie, elle ne serait pas chrétienne et dans le cas où elle serait une pensée chrétienne, cela ne pourrait pas relever de l'authentique philosophie.

11. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 86-87.

12. Cf. Paul Gilbert, « Actualité d'une philosophie chrétienne », dans *Raisons politiques*, 4/4 (2001), 15-16. Dans cette citation de Janicaud, est manifeste la référence à deux textes de Heidegger qui emploie cette terminologie du « cercle carré » et du « fer en bois » pour se référer à la soi-disant « philosophie chrétienne » (cf. Martin Heidegger, « Phénoménologie et théologie », dans *Archives de philosophie*, 32 (1969), 355-395 ; Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn (Paris : Gallimard, 1967), 20).

13. Cf. Christian Dupont, *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters* (Virginia: Springer, 2014), 93-97.

Blondel, dans son contexte, se positionnait face à cette approche de Bréhier et aux auteurs chrétiens, tels que Gilson et Maritain, qui, selon lui, constataient le fait historique : sans aucun doute, il y a eu une « philosophie chrétienne » tout au long du développement de la pensée occidentale depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Le philosophe aixois proposa une thèse radicale selon laquelle toute philosophie authentique tend naturellement vers le dogme chrétien, dans lequel elle s'achève nécessairement.

Pour ce faire, il cherche à se concentrer sur l'analyse du mouvement spontané de la vie elle-même, du désir qui nous habite, en décrivant vers où il nous conduit jusqu'à sa pleine réalisation. Il s'agit d'une philosophie qui descend au concret, aux choses mêmes, aux vécus les plus immédiats. Dans un certain sens, Blondel anticipe l'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle il n'est pas possible de quitter la finitude de notre vie, de notre conscience, de notre corps, pour contempler avec les yeux de Dieu le monde et la vie de l'extérieur. Avant que Merleau-Ponty n'affirme qu'« aucune philosophie ne [puisse] ignorer le problème de la finitude sous peine de s'ignorer elle-même comme philosophie ¹⁴ », Blondel ne veut jamais « désertier l'expérience ¹⁵ ».

Blondel est donc pleinement conscient que, en tant que philosophes, nous ne pouvons jamais sortir de l'immanence dans laquelle notre conscience et notre vie opèrent de manière indissociable. Sa philosophie demeure alors inextricablement ancrée dans ce domaine immanent.

En ce sens, le soi-disant « tournant anthropologique » de la philosophie contemporaine se fait présent dans la philosophie blondélienne de l'action. En effet, ce glissement caractéristique de la phénoménologie contemporaine, voire même de la postmodernité vers la concrétude de l'existence humaine, est présent dans la *méthode d'immanence* que Blondel cherche à adopter. Notons que même Bréhier semble avoir reconnu cet « effort » de sa part¹⁶. En valorisant ainsi la réalité de la subjectivité humaine, de la vie individuelle et sociale, telle qu'elle apparaîtrait dans son mouvement spontané, Blondel aboutit par mettre la philosophie en dialogue avec la foi, c'est-à-dire avec l'expérience chrétienne.

Ce faisant, le philosophe aixois rejette catégoriquement l'apriorisme des philosophies modernes et contemporaines qui prescrivent une stricte séparation entre « les exigences de la vie » et la Révélation chrétienne, ainsi que la théologie qui en découle et que l'expérience chrétienne a

14. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, 1945), 48.

15. Blondel, *L'Action* (1893), xiii.

16. Cf. Maurice Blondel, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », dans *Revue de Métaphysique et Morale*, XXXVIII/4 (1931), 599.

testée au long des siècles et dans la vie concrète des croyants. Une telle approche serait purement dogmatique, et nullement philosophique, car elle entraînerait ainsi une inflexion métaphysique dans l'imposition d'un axiome a priori établissant l'impossibilité d'une vie pleine et vraie dans la foi avant que ce phénomène ne se manifeste.

Telle est en effet la réponse que Blondel offre à Bréhier. De plus, il cherche à élaborer une « science de l'action », toujours concentrée sur l'immanence que l'être humain expérimente, afin de conduire sa vie à sa destinée finale. Le désir qui nous habite intérieurement nous porte à cette destinée finale. Il faut décrire le mouvement de la vie immanente jusqu'à sa fin, assumant, dans une perspective assez proche de celle de Nietzsche, que le « sens » de la vie réside dans l'accomplissement de la « volonté immanente ¹⁷ ».

Qu'une telle approche semble se situer dans le cadre des approches postmodernes, centrées sur la vie et sur l'individu, nous pouvons le comprendre. Mais, au sein de la philosophie de l'action, il s'agit de comparer les divers modes d'existence possibles pour l'être humain, aboutissant à montrer combien la vie chrétienne rend notre existence plus intelligible. Pour ce faire, Blondel cherche à montrer que le désir humain, la volonté qui nous anime, s'oriente vers la communion avec un être qui transcende ce monde.

Nous comprenons de cette manière que le christianisme n'est pas envisagé, à l'intérieur de *L'Action*, comme une métaphysique de concepts purs – seulement conçus dans la spéculation abstraite de l'intellect –, auxquels la vie humaine devrait se conformer de l'extérieur *a posteriori*. Au contraire, l'approche blondélienne part de la vie concrète, de l'existence réelle, de l'immanence elle-même, en cherchant à porter le désir trouvé dans cette intériorité vers son accomplissement le plus plénier possible. Il s'agit donc de sa fameuse « méthode d'immanence ». En procédant ainsi, Blondel nous porte, en tant que philosophes, à ce que la religion chrétienne professe comme « Dieu ».

Si sa philosophie pourra être qualifiée de « chrétienne », cela n'est pas dû à une sorte de « concordisme » entre le dogme provenant de la Révélation et le rationalisme qui le rend intelligible. Une telle désignation est seulement possible dans la mesure où le mouvement spontané de la nature humaine s'ouvre, s'oriente et s'achève dans le salut que promet la même Révélation. Blondel a toujours insisté sur le fait que la philosophie ne devrait pas être déconnectée de la vie réelle, mais plutôt enraci-

17. Blondel, *L'Action* (1893), 19.

née dans l'immanence de l'existence quotidienne¹⁸. L'accent est donc mis sur la vie humaine, à partir d'une approche en quelque sorte phénoménologique, pour autant qu'il décrive le mouvement de la vie selon la volonté qui la caractérise jusqu'à son accomplissement total.

Dans ce sens, nous comprenons combien Blondel s'approche de la philosophie post-moderne, ou contemporaine, c'est-à-dire des approches qui descendent vers la *praxis* de la vie humaine ; on pourrait même dire qu'il offre une philosophie de la vie, dont la notion de vérité est liée à la plénitude de sa propre expérience subjective.

Néanmoins, sa « science pratique » finit par décrire une action qui n'existe ni ne se réalise hors de l'hétéronomie en relation à un Être transcendant ce monde contingent et fini. De cette façon, il se démarque nettement d'une grande partie des auteurs contemporains en ce qu'il rejette aussi bien l'autonomie de l'ego que la clôture de l'immanence face à un ordre qui puisse la transcender.

Dans ce contexte, il est très intéressant de comparer la philosophie de Blondel avec celle de Nietzsche, car tous les deux confèrent de l'être à la vie, en cherchant à accomplir la volonté immanente de celle-ci. Jean-Luc Marion a eu l'occasion d'affirmer à ce propos que « qu'il le sache ou non », Blondel « répond à Nietzsche »¹⁹. Telle est la thèse que nous développons ici : la philosophie blondélienne cherche à répondre, explicitement et consciemment, à la trame narrative de Nietzsche, qui apparaît ainsi comme son grand adversaire.

Pour ce faire, dans le premier chapitre, nous commencerons par mettre en évidence ce qui rapproche Blondel de Nietzsche : la volonté de transcender l'horizon dans lequel la philosophie moderne s'est confinée, celui de la raison d'où la vie serait déduite de vérités élaborées dans le domaine de la pure représentation. Ensuite, dans le second chapitre, il s'agira de montrer que la philosophie doit nécessairement partir de la vie immanente, et non de la raison pure. En ce sens, la vie apparaît comme un transcendantal, et la certitude épistémologique que l'ego pourra atteindre concerne ce vécu initial de toute quête philosophique. Ensuite, dans le troisième chapitre, une nouvelle notion de vérité paraît intimement liée à l'immanence de mes vécus subjectifs et à l'accomplissement total de leurs volontés. Dans le quatrième chapitre enfin, il s'agira de suivre l'orientation du désir d'infini que ressent la vie immanente, afin

18. Cf. Oliva Blanchette, *Maurice Blondel. A Philosophical Life* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 65.

19. Jean-Luc Marion, « La conversion de la volonté selon « L'Action » », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 177/1 (1987), 45.

de le rendre intelligible. Pour ce faire, il faudra comprendre comment l'accomplissement de la volonté qui habite l'intérieur de l'*ego* pourra se réaliser pleinement. Ce faisant, notre quête aboutira, dans le sillage de Blondel, à faire apparaître Dieu comme condition de possibilité de l'intelligibilité de la vie. En ce sens, le refus de Nietzsche s'éclaire, dans la mesure où seul le pari pour Dieu pourra conférer du sens à la vie en accomplissant ses désirs immanents.

Au lieu d'un surhomme fort et renfermé dans la solitude de sa propre force, l'*ego* de l'action blondélienne voit sa vie s'épanouir dans la communion avec les autres et dans l'ouverture rendue possible par sa fragilité. L'*ego* s'ouvre alors à la force d'un Être qui dépasse ce monde, toujours incapable de réaliser son désir immanent, humain, très humain. Nous allons montrer, à propos des débats autour de la légitimité et de la possibilité d'une « philosophie chrétienne » ou de l'éventuel « tournant théologique de la phénoménologie », comment Blondel laisse apparaître tel quel le phénomène religieux. Ce faisant, son approche évite l'imposition *a priori* de préjugés métaphysiques dans l'interprétation du phénomène, en même temps qu'il cherche à accomplir définitivement le sens de la vie. Dans ce sens, Falque argumente en qualifiant l'approche blondélienne comme appartenant aux « philosophies du seuil », en soulignant que, dès lors qu'on a thématiqué chez Blondel les exigences de la vie par des concepts théologiques, on ne peut plus revenir à un état purement philosophique²⁰. Quoi qu'il en soit, dans la perspective blondélienne, c'est son adversaire, Nietzsche, qui opère un tournant métaphysique, dans sa généalogie de la morale et de la religion qu'il décrit à partir du principe de la volonté de puissance. À l'encontre de la trame narrative qui interprète tout selon la logique de la violence, en déconstruisant la philosophie passée et la morale chrétienne, Blondel revisite la tradition pour reconstruire une métaphysique de l'amour.

*

Nous finirons ainsi par concevoir la religion chrétienne comme le mode de vie qui poursuit la volonté immanente à la vie humaine. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, surtout après la critique nietzschéenne, nous verrons qu'une telle religion ne restreint pas le plein achèvement des aspirations les plus profondes de l'humain.

À ce propos, il convient de s'arrêter quelques instants sur les récits bibliques concernant les miracles. En effet, tel que raconté dans les Évangiles, l'événement que constitue le miracle, nous montre combien

20. Cf. Emmanuel Falque, *La chair de Dieu* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2023), 321.

il s'agit effectivement d'un Dieu qui vient vraiment à la rencontre des souhaits humains. Toujours une rencontre, soigneusement décrite, où le Messie arrive à satisfaire un désir éprouvé dans l'immanence où se trouve la personne. À l'intérieur de sa contingence, l'être humain se révèle incapable d'accomplir le désir profond qui habite sa volonté. À l'aveugle, Jésus commence par demander : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » (Mc 10, 51a). Il en va de même « pour l'homme infirme depuis trente-huit ans » : « Jésus le vit couché et, apprenant qu'il était dans cet état depuis longtemps déjà, lui dit : “ Veux-tu guérir ? ” » (Jn 5, 6).

À l'homme qui aspire à surmonter l'apparente réalité, la contingence semble imposer une réalité qui contrarie son désir naturel, dont l'accomplissement paraît être impossible dans ce monde, au moins à vue humaine. C'est pourtant dans ce contexte que Jésus apparaît : non pour prescrire une norme venant de l'extérieur mais, au contraire, pour bien identifier le désir humain et, quoique cette aspiration ne puisse jamais se réaliser dans la contingence elle-même, le porter à son plein accomplissement.

“Τί σοι θέλεις ποιήσω;” (Mc 10, 51a). “Θέλεις υγιῆς γενέσθαι;” (Jn 5, 6). Ces questions que pose Jésus ne consistent nullement dans le fait de savoir ce qui est possible dans la situation de l'interlocuteur. Ce qui importe au Messie, c'est la volonté de l'homme rencontré – ce qui est indiqué par l'usage du verbe *θέλω*²¹. « Veux-tu ? »

Par ailleurs, au fur et à mesure que Jésus parcourt son chemin et entre en contact avec les gens pour les guérir, il faut noter un autre aspect relevant des récits miraculeux de l'Évangile. En dépit de l'orientation vers l'achèvement d'un but, encore absent au moment où la question est posée, la conjugaison du verbe à la deuxième personne du singulier, accompagné du datif σοι (« pour toi »), implique un mouvement vers l'infériorité de celui à qui Jésus s'adresse.

Autrement dit, avant même de vouloir un but – *télos* –, le sujet ici en cause doit se tourner vers l'origine – *arché* – de sa volonté. Il s'agit donc d'un bouleversement du monde extérieur vers sa propre subjectivité intérieure. L'expression utilisée par Henri de Lubac, influencé par Blondel, est significative dans ce contexte : le « désir naturel du surnaturel »²². Cela veut dire que, selon la plus extrême orthodoxie chrétienne, selon le christianisme le plus authentique, la grâce n'est pas ajoutée de l'extérieur, comme si elle était séparée de la nature humaine. En revanche, elle se trouve désormais présente à l'intérieur de l'immanence même.

21. Terme qui, en grec, implique la finalité (*télos*).

22. Henri de Lubac, *Surnaturel : études historiques* (Paris : Desclée de Brouwer, 1991), 431.

Au long de ces pages, nous verrons que la « science de l'action » proposée par Blondel demeure fidèle à cette doctrine théologique, dans la mesure où elle élimine toute forme d'extrinsécisme²³ qui pourrait éloigner la vie religieuse de la réalisation des aspirations concrètes vécues au sein de l'existence humaine.

Ce faisant, Blondel finit par montrer que l'Évangile s'adapte significativement à la culture contemporaine, au sein de laquelle la réalisation des aspirations de l'individu est désormais devenue un critère majeur de l'agir humain. Le Dieu de Jésus Christ, au moins selon les récits évangéliques des miracles, ne se révèle pas comme un tyran qui limiterait la vie de chaque personne. Il s'agit plutôt d'un Dieu qui mène l'être humain au plein accomplissement de ce à quoi aspire la volonté immanente.

Il faut noter d'abord que cette volonté, comprise dans les récits des miracles, rappelle quelque chose dont la réalisation est impossible dans la sphère du monde naturel. La foi en Jésus apparaît donc, non seulement comme une condition de l'accomplissement des aspirations humaines, mais aussi comme une forme supérieure de liberté à l'égard du déterminisme propre à la contingence environnante.

La philosophie contemporaine, soi-disant postmoderne, s'efforce aussi d'accéder à cette liberté, en allant au-delà de la détermination imposée par le point de vue strictement rationnel, logique et spéculatif. Au-delà des abstractions des concepts purs auxquels la tradition du passé a voulu conformer la vie de chaque personne en société, on trouve dans cette philosophie actuelle une tendance néo-nietzschéenne qui ambitionne d'en arriver à une autonomie de plus en plus radicale : il s'agit de libérer les désirs humains des principes abstraits de la raison supposée universelle.

En quelque sorte dans le sillage de Nietzsche, Blondel s'efforce de décrire la logique d'une vie immanente dans toutes ses dimensions, y compris l'affectivité propre à la volonté ou au désir. Cependant, en voulant dépasser la déconstruction nietzschéenne de la métaphysique occidentale, qui serait contraire au développement spontané de la vie, Blondel introduit Dieu dans une philosophie de la vie. Celui-ci ne s'y trouve pas comme un concept pur et abstrait, éloigné de la vie humaine ou la niant. Au contraire, Dieu se révèle comme le pôle d'attraction de cette vie immanente et la condition *sine qua non* de sa réalisation et de son sens.

23. Cf. Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel* (Paris : Librairie Bloud & Gay, 1928), 107.