Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1976)
Heft: 4

Artikel: L'immanence de l'action
Autor: Gentile, Giovanni
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381084

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

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

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

Download PDF: 10.01.2026

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

L'IMMANENCE DE L'ACTION

Nous donnons ici la traduction d'une conférence prononcée à Rome, en 1942, par G. Gentile, et recueillie en Appendice à son ouvrage, *Genesi e struttura della società* (Florence, Sansoni, 1946). L'œuvre de ce philosophe italien, qui collabora à *La Critica*, revue fondée par Croce en 1903, et qui prit ensuite une orientation divergente, est à peu près inconnue en France ; un seul de ses ouvrages a été traduit en français par Aline Lion, sous le titre : *L'esprit, acte pur* (Paris, Alcan, 1925) ; il témoigne d'un idéalisme radical, suivant lequel il n'est aucune réalité en dehors de l'esprit, aucun objet qui ne suppose l'acte du penser, qui, lui, ne présuppose rien. Il est donc l'inconditionné, activité pure et cause de soi ; mais il ne doit pas être conçu comme actualisation parfaite, plénitude absolue de la Pensée, réalisée dans sa transcendance, tel l'Acte pur d'Aristote. L'esprit se réalise progressivement dans l'histoire, à mesure que le sujet qui pense surmonte ses propres limites.

Dans la mesure où il rejette comme une abstraction l'absolu de la métaphysique classique, l'actualisme de Gentile est donc ramené vers l'hégélianisme, auquel il reproche cependant d'expliquer la vie réelle de l'esprit par un jeu d'abstractions ; tel était le thème de son premier livre : *La riforma della dialettica hegeliana* (Messine, 1913). L'être et le non-être ne doivent pas être posés antérieurement au devenir ; l'être ne peut être opposé au non-être qu'en tant qu'objet de la pensée, dont l'activité consiste précisément à nier cette opposition, à remettre en cause le résultat de l'objectivation, en vue de récupérer les objets dans la sphère de l'esprit et de rendre la réalité conforme à l'idéal, à l'exigence des valeurs spirituelles.

L'actualisme de Gentile se distingue de l'historicisme de Croce par cet effort pour intégrer la dialectique hégélienne dans le développement de l'idéalisme critique. Il s'oppose à la dialectique platonicienne, à laquelle il reproche de réaliser les Idées en dehors de la pensée, de poser un *logos* abstrait, qui exclut la vie de l'esprit ; mais le même reproche s'adresse à la dialectique hégélienne, en tant que les opposés y sont considérés comme antérieurs à la synthèse. Pour l'actualisme gentilien, au contraire, la synthèse est première. « Qu'y a-t-il avant l'acte du penser ? Tout et rien », ni les objets, ni le sujet. Avant l'éveil de la conscience, rien n'existe, ni moi, ni les choses devant moi, ni les autres autour de moi ; et cependant les choses et les autres hommes ne sont pas des productions du moi, du sujet empirique ; ils en sont des *corrélatifs*, attendu que je ne saurais avoir conscience de moi-même (*autoconscience*) sans avoir conscience d'un objet que je pose hors de moi ; de même, je ne saurais donner un sens à

mon action, avoir conscience d'une tâche à remplir, sans me considérer en relation avec d'autres moi. « Le *Je*, comme sujet de connaissance pure, abstraite, a besoin du non-moi ; comme liberté, il a besoin d'un autre moi. » Mais comment ces corrélatifs distincts de moi, du sujet que je suis, pourront-ils être connus, appréhendés comme des choses ou reconnus comme des hommes ?

Telle est la question qui s'est posée à l'idéalisme, de Descartes à Kant, et dont la solution est élaborée dans la phénoménologie transcendantale. C'est dans la *subjectivité transcendantale* que se déterminent les objets, que se constitue l'*objectivité*, sur la base de l'*intersubjectivité*. A l'analyse de l'intersubjectivité, Gentile apporte une contribution originale et du plus haut prix, avec sa conception de la « société transcendantale » ou société *in interiore homine* : c'est dans le dialogue intérieur, explique-t-il, que le sujet découvre son premier interlocuteur ; et c'est sur le lien dialectique de l'*ego* et du *socius*, sur la relation entre moi-même et l'*autre à l'intérieur de moi*, que repose le développement de la vie sociale.

Un problème majeur se pose dans l'actualisme, celui du rapport entre le moi empirique et le *je* pur, ou *ego* transcendantal. Celui-ci est unique, universel, source de toute vérité et de toute valeur ; le moi empirique, au contraire, est toujours limité, lié à une expérience particulière. Cependant, affirme Gentile, ce dernier seul est *actuel*, réellement existant. Faut-il en conclure que le premier, le *je* pur, n'est qu'une abstraction ? Pourtant, c'est de sa distance au *je* pur, de la conscience qu'il prend de ses limites, que jaillit l'élan qui porte le sujet concret à se dépasser soi-même, à se projeter vers l'idéal. Faudrait-il admettre que ce mouvement d'*auto-transcendance* n'exprime qu'une référence à un principe abstrait ? L'acte pur serait-il une abstraction, au lieu d'un principe absolu ? Gentile considère que Dieu, conçu comme idéal de l'activité spirituelle et posé comme objet absolu, suppose, pour se tenir si haut, l'activité de la conscience religieuse. Le caractère propre de la religion consiste, selon lui, dans cette projection de l'idéal comme objet absolu, ce qui contredit le postulat fondamental de l'actualisme. La religion ainsi entendue est un moment de la vie de l'esprit, mais qui doit être dépassé par la réflexion, absorbé dans la conscience du divin comme immanence pure.

Là se trouve le point névralgique de l'actualisme. Cette éviction de la transcendance ne revient-elle pas à extirper de l'immanence même toute valeur idéale ? L'immanence du divin se conçoit-elle autrement qu'en corrélation avec la transcendance ? Faute de quoi, l'immanence ne se réduit-elle pas à l'empirique pur ? D'ailleurs les raisons alléguées par l'actualisme contre la transcendance divine, telle qu'elle est affirmée par la religion, ne sont pas décisives. Elles dénotent seulement que Dieu ne peut se réduire à un objet de pensée, qu'il est au-delà de toute représentation ou, si l'on veut, au-delà de l'être entendu comme *étant*. Mais si, en ce sens, aucun être n'est présupposé à l'acte du penser, à la synthèse du moi et du non-moi, à la corrélation du réel et de l'idéal, de l'humain et du divin, il n'est pas exclu pour autant que la pensée actuelle n'implique une exigence qui la règle, et qui ne saurait donc être entièrement immanente ; autrement, notre activité spirituelle serait toujours égale à son propre idéal et ne ressentirait aucune aspiration à l'*auto-transcendance*. La transcendance divine n'est pas celle d'un objet, mais d'une origine absolue, d'un principe qui nous commande, qui est au-delà de tous les êtres, antérieur à tous les objets et au sujet lui-même dans sa réalité actuelle, mais qui ne saurait être inférieur à l'être : son *esse* est *superesse*. Quant à l'objection selon laquelle l'affirmation de l'absolu, de sa réalisation transcendante, rendrait vain tout

l'effort de l'humanité dans l'histoire, elle méconnaît sans doute que faute d'un principe absolu où se fonde réellement l'exigence morale l'activité humaine n'aurait aucun sens.

Les pages qu'on va lire, par les problèmes qu'elles évoquent, donnent une idée de l'altitude spirituelle où se meut la philosophie actualiste ; elles peuvent être considérées comme un complément du recueil de textes choisis de Gentile, réunis par le Professeur Vito A. Bellezza, avec une Préface de Michele F. Sciacca, et que nous avons traduits sous le titre : *L'esprit, la vérité et l'histoire* (Paris, Aubier, 1962). Le Congrès international d'études gentiliennes organisé à Rome en mai 1975 par l'*Istituto dell'Enciclopedia Italiana*, a révélé que le silence qui s'est fait, en dehors de son pays, autour de la philosophie de Gentile, est dû en grande partie aux liens qu'il a eus avec le régime qui a dirigé l'Italie entre les deux guerres ; en revanche, cette rencontre a attesté que les penseurs italiens des tendances les plus opposées s'accordent tous à reconnaître le rôle capital de l'actualisme dans la philosophie italienne contemporaine, et le rang incontestable de son auteur parmi les penseurs les plus notables de notre siècle ; on doit saluer en lui un métaphysicien, un éducateur et un penseur politique indépendant de toute secte, un esprit profondément humaniste.

JOSEPH MOREAU.

I

L'action est immanente au sujet lui-même, quand il se demande si elle est immanente ou transcendante. Le terme auquel se réfère cette relation d'immanence ou de transcendance, c'est la pensée en tant qu'actuellement elle se pose le problème de cette relation même. Elle se le pose, et parfois elle croit pouvoir le résoudre en affirmant la transcendance, autrement dit l'irréductibilité et l'altérité de l'action, qui ne saurait être elle-même la pensée, mais quelque chose de plus, de différent, et que la pensée considère comme hors de soi, comme un terme que l'esprit doit atteindre à partir de ce qui est simplement la pensée, en sortant de l'abstraction qui lui est propre pour pénétrer dans la réalité. Solution évidemment réaliste, ou intellectualiste, qui part d'une opposition supposée entre la pensée et la réalité, regardées comme deux termes étrangers l'un à l'autre, et qui dérive d'une conception où la réalité n'est pas un produit de la pensée, mais est elle-même un présupposé de la pensée. Ainsi l'action se distinguerait de la pensée moyennant le passage de la subjectivité du penser à l'objectivité de l'être réel.

Position réaliste et intellectualiste, qu'aucune relation controuvée entre la pensée et l'action — qu'il faudra bien récupérer dans l'unité indistincte de l'esprit, qui doit être à la fois pensée et action — ne pourra jamais redresser et dépasser. En effet, si peu qu'on entende attribuer d'altérité à l'action relativement à la pensée, cela implique toujours une différence irréductible, par où l'élément spécifique de

l'agir sera toujours, relativement à la pensée, un *quid reale*, connaissable seulement par l'intellect abstrait, et conçu dans sa réalisation effective comme un mouvement irrationnel (et par là purement instinctif et naturel) qui ne peut qu'échapper à la pensée ; il ne sera en fait connaissable que *post eventum*, comme un fait accompli, dont la pensée ne pourra jamais être que le simple spectateur.

Cette solution de transcendance est chère, cela va de soi, aux philosophes qui par tempérament aiment à se tenir à la fenêtre pour jouir d'un spectacle qu'ils contemplent, mais où ils n'ont aucune responsabilité (ni mérite, ni démérite). Dans la rue la foule ignorante souffre, combat, meurt ; à la fenêtre le philosophe (qui en tant que tel doit être pensée pure) reste imperturbable ; il explique, se rend compte et se frotte les mains. Le vieil idéal de Lucrèce est à la base de l'éternelle légende du philosophe qui se libère des passions et renonce à l'action pour s'enfermer dans la pensée :

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis...

(LUCR. II, 1-14)

Idéal épicurien, mais qui agrée à presque toute la philosophie antique, comme à la sagesse orientale et à l'esprit franciscain lui-même (pour ce qui est de sa partie négative, qui est à la racine de la doctrine de la pauvreté). Idéal profondément ancré dans l'esprit humain, qui est naturellement réaliste, et par conséquent intellectualiste ; mais cependant insuffisant pour expliquer la plus haute exigence humaine, en tant que l'homme vit d'amour, ce qui le porte à sortir de lui-même et à se chercher au-dehors de son existence immédiate ; ce qui le porte, par conséquent, à la transcendance.

Et puisqu'en Italie nous nous sommes battus, non sans un puissant motif, aussi longtemps et avec tant de résolution contre la transcendance, il peut être maintenant opportun de remarquer que la transcendance aussi a pour elle de bonnes raisons, que nous allons considérer sérieusement. C'est qu'affirmer la transcendance, c'est reconnaître les limites de l'homme et le besoin qu'il a de les dépasser une fois qu'il les aperçoit ; les dépasser et aller au-delà de ses propres limites, autrement dit de soi-même en tant qu'il est limité. Se dépasser soi-même, voilà, peut-on dire, l'instinct, l'élan naturel constitutif, essentiel de l'esprit. Celui-ci, dès qu'il s'arrête ou endort, ne fût-ce que pour un moment, l'inquiétude qui le rend insatisfait de soi et le pousse ainsi à aller au-delà de lui-même, au-delà des limites dans lesquelles il se sent renfermé, aussitôt il s'abat ; relâchant le vol spirituel qui le soutient dans l'air pur où il a sa vie propre, il tombe à terre dans une chute mortelle.

Pour que l'aspiration vers le transcendant, qui est le ressort de la vie spirituelle, vînt à manquer, il faudrait que l'esprit s'affranchisse

de la limite, c'est-à-dire du sentiment qu'il a de ses propres limites, et qu'il se pose immédiatement comme infini. Mais il n'est ce qu'il est que pour autant qu'il n'est rien immédiatement, et son infinité ne peut proprement être autre chose qu'une éternelle conquête d'infini ; donc unité dialectique de fini et d'infini, toujours en mouvement.

L'homme est-il Dieu ? Celui qui l'affirmerait démontrerait par là qu'il ignore ce qu'est la constitution essentielle de l'esprit humain : une unité de fini et d'infini, de non-être et d'être, d'humanité et de divinité, une synthèse dans laquelle chacun des deux termes n'est concevable qu'en fonction de l'autre.

L'erreur impliquée dans la transcendance et combattue par les immanentistes, ce n'est pas la position nécessaire de la transcendance au-delà de la réalité (et partant au-delà de l'esprit), c'est la transcendance conçue comme une opposition abstraite et immédiate, où les deux opposés seraient antérieurs à l'unité à laquelle ils doivent finalement donner lieu. C'est l'unité, au contraire, qui est le *prius*, et non le *posterius* ; et sans l'unité vivante de l'esprit, il ne saurait naître d'opposition, ni de transcendance. Le transcendant n'est pas au-delà de l'esprit, comme une limite ou une frontière ; il naît de la vie même de l'esprit qui l'engendre sans cesse comme son propre idéal ; il est cet esprit véritable qu'il a besoin d'être et qu'il veut être.

— Mais alors, le transcendant n'est qu'une projection de l'esprit humain ? — Non, c'est l'esprit humain lui-même en tant qu'il « s'actue » comme tel. Ce n'est pas là un processus phénoménologique, mais précisément le processus réel de l'absolue réalité, à savoir celle de l'esprit, avec lequel de toute façon doit compter celui qui veut avoir prise sur la réalité, et non divaguer dans les rêves d'une intelligence abstraite. Car s'il n'était réel, et on ne peut plus réel, cet esprit que nous sommes, quelque mouvement que nous accomplissions dans la liberté de notre esprit, ou qui vienne, par l'addition d'une énergie extérieure, compléter l'efficace de notre puissance spirituelle, jamais au port de la réalité on ne saurait parvenir, et on resterait éternellement à naviguer, sans boussole ni étoile polaire, sur le sombre océan du purement possible.

La transcendance ? Soit, mais comme une dialectique de la libre activité de l'autoconscience elle-même ; car à celle-ci il n'est point de réalité qui ne soit absolument immanente.

II

Immanente, point de réalité qui ne le soit. Et si, qui dit esprit, dit pensée, immanente à la pensée sera donc l'action par où, tous en conviennent, l'esprit se meut dans la réalité. En dehors d'une telle immanence, *pulvis et umbra*. Car ,dans la position intellectualiste, la

réalité et l'action elle-même ne peuvent être regardées par l'intellect que comme de simples apparences intelligibles, de pures images, dans lesquelles on peut encore, dogmatiquement, croire que se reflète l'action, mais qui ne sont jamais rien d'autre que des ombres de la réalité, à laquelle l'intellect demeure extérieur, éternel séquestré. Et même, doit-on dire, les ombres d'un songe ; car toute réalité dont un concept quelconque serait la représentation n'est jamais, à proprement parler, la réalité même, mais une certaine idée présumée de la réalité, et qui ne peut se comparer (évidemment) avec la réalité elle-même ; par conséquent, elle n'est ni plus ni moins qu'un songe.

Et en vérité, l'intellectualiste ne pourra jamais, par définition, accéder à la réalité ; car lui-même, quoi qu'il considère au-dedans de lui, n'est rien de plus qu'un intellect ; et celui-ci présuppose comme *autre* que lui toute réalité ; il ne peut donc se concevoir que comme absolument irréel. Irréelle donc la pensée, mais irréelle du même coup l'action qu'une telle pensée peut appréhender ; car on ne peut parler d'action qu'à travers une pensée qui l'appréhende et en fait son contenu. Mais la pensée, réduite à l'intellect, n'a jamais réussi à découvrir dans son contenu rien qui soit vraiment et proprement action et volonté. Car la volonté, comme toute détermination de l'esprit, aperçue du dehors (car c'est ainsi seulement qu'elle peut être aperçue par l'intellect), déchoit du rang d'acte à celui de fait, du niveau de l'esprit à celui de la nature, et de la liberté retombe au mécanisme. Elle est tour à tour ce qu'elle est, sans possibilité d'être autrement, liée nécessairement à son mode d'être. D'où il s'ensuit certainement qu'elle n'est pas volonté, qu'elle n'est pas acte, qu'elle n'est pas cette réalité que l'on postule, qui est libre et par là douée de valeur.

La transcendance mal entendue, revendiquée par les adversaires de l'immanentisme, durcit l'opposition et brise l'unité des opposés, ce qui a pour conséquence la mort de chacun des opposés : mort de l'intellect, mort de la volonté. De même, la transcendance qui oppose Dieu et l'homme rend l'homme étranger à l'essence de Dieu (de Dieu qui est tout) ; par là elle anéantit l'homme et en même temps anéantit Dieu. Car le Dieu dont on parle, le seul dont on puisse parler, est le Dieu de l'homme ; aussi, lorsque dans une pareille opposition, dont l'idée même est absurde, on veut maintenir Dieu (qui est tout) et chasser de sa vue l'homme capable de le reconnaître, on a beau parler du néant de la créature, on n'en fait pas moins de l'homme le réceptacle du divin et l'auteur de cette mystique dans laquelle Dieu est adoré au sommet de la pensée et dans les hauteurs du ciel. On contredit ainsi à la rigide opposition du tout ou rien, et on descend aux profondeurs où les deux termes sont indissolublement liés et inséparables, parce qu'ils forment une vivante unité.

Quand S. Augustin nous donne ce conseil : *transcende teipsum,* ce n'est pas à Dieu qu'il attribue la transcendance, mais à l'homme lui-même ; et celui-ci ne peut être transcendant que pour autant qu'il se transcende lui-même. La véritable transcendance, c'est à vrai dire de s'*auto-transcender* dans le vivant processus de l'autoconscience.

III

Dans ce processus, la Pensée se fait action en surmontant ce qu'il y a d'immédiat dans son abstraite objectivité. Il en est qui, une fois née la Pensée, attendent encore l'Action, et avec l'action le monde, où sont comprises les choses et les autres hommes, pour que le *logos* devienne chair et que le sujet sorte de soi-même ; et à qui veut leur inculquer l'idée opposée, vérité de Lapalisse qui est cependant toujours suspecte et tenue en quarantaine, ils lancent l'accusation de solipsisme, ne prenant pas garde que ce qu'on appelle la pensée n'est pas une chose simple. Elle est précisément un processus dans la réalisation duquel rentre l'action avec tous les éléments auxquels elle se rattache ; et par conséquent, une fois née la Pensée, est née aussi l'Action, et né également le monde avec tout ce qu'on y peut désirer : à condition que par pensée on entende la Pensée en acte, et non cette représentation abstraite à laquelle s'arrêtent les psychologistes, qui séquestrent la pensée et l'enferment dans la forteresse du cerveau, ou dans un autre appareil, ayant ses propres limites, mais qui ne peuvent être définies que par la pensée, si bien qu'il est contenu en elle. A condition aussi que par action on entende celle qui ne peut être saisie que par la pensée spéculative, débarrassée des schèmes abstraits de l'imagination.

Qu'est ce donc qu'une action ? Pour le moins, l'action est ce qui vient d'un agent ; et l'agent, c'est le sujet qui agit, assurément, même s'il se borne seulement à penser. Mais l'agir, croit-on, d'un sujet qui pense seulement, semble être improductif, tandis que l'agir du sujet qui accomplit une action produit une réalité qui n'eût jamais été, même pour la moindre part, si elle n'eût été produite par cette action même. Celle-ci, par conséquent, créée. La pensée est stérile, l'action créatrice. Mais créatrice de quoi ? Physiquement le monde, quelque conception que l'on ait de son existence physique, demeure après l'action substantiellement le même qu'il était auparavant ; l'effet de l'action doit être cherché dans le monde moral, c'est-à-dire dans l'esprit lui-même qui agit. Or agir, c'est faire ou bien ou mal ; bien ou mal qui, étant exclus du monde physique et situés au-delà des reflets qu'ils y peuvent projeter, ne sont rien d'autre, évidemment, que des attributs nouveaux ou de nouvelles valeurs du sujet qui agit. En lui est le siège de la vertu et du vice ; et on aura beau le chercher

ailleurs, dans les régions les plus lumineuses du firmament ou dans les plus épaisses ténèbres de l'abîme, on n'en pourra jamais apercevoir de ce côté la trace. Le produit de l'action, la valeur, est précisément dans l'action, dans l'acte du vouloir, autrement dit de l'esprit, qui est créateur en tant qu'il se crée soi-même.

Et en vérité, quoi d'autre pourrait être la valeur, en dehors de l'esprit lui-même, qui est libre production de soi ? La valeur est le produit de l'action, parce que l'action est le produit d'elle-même ; et de cette façon la valeur est liberté. Or qui dit pensée (autoconscience) dit liberté ; et la pensée est valeur, elle est action : une action qui ne peut se distinguer de celle de la volonté, à moins qu'on n'entende la pensée comme enfermée dans une contemplation abstraite, qui présuppose la réalité sans la troubler, sans y introduire la moindre modification ; ou encore à moins qu'on ne place la réalité en dehors de la pensée, et que la volonté ne doive aller au-dehors pour l'atteindre. Mais une fois tombés de tels présupposés, on voit tomber le fondement de cette distinction.

A vrai dire, celui qui, s'attachant à cette distinction, réclame une *praxis* qui soit quelque chose de plus que la pensée et qui tire l'homme du jardin secret de son individualité solitaire pour le jeter dans le monde des choses et des hommes, puisque c'est en relation avec eux qu'il vit pratiquement et qu'il atteint la plénitude de sa vie consciente, celui-là devrait se dire idéaliste ; mais il garde un œil, fût-ce malgré lui, tourné vers la réalité entendue à la façon intellectualiste (et qui est la réalité des réalistes, voire, au fond, celle des matérialistes) ; et il attend de la pensée qu'elle offre un terme de comparaison avec cette sorte de réalité qui lui est inaccessible.

IV

Inaccessible certes, puisqu'elle n'existe pas ; et la pensée possède déjà en fait ce qu'elle devrait atteindre par le moyen de la volonté.

Les choses ? les hommes ? Les choses que la volonté s'approprie, ses instruments et par là les compléments de son être ? Les hommes qu'elle rencontre, à qui elle s'associe, et en accord avec qui elle déploie les énergies de sa nature spirituelle ? Mais ni ces choses ni ces hommes, l'homme ne parviendrait à les voir et les reconnaître, s'il lui fallait les chercher hors de lui. Et puisque, par bonheur, il les reconnaît et en les reconnaissant enrichit sa propre vie, il faut examiner à fond cette prétendue autoconscience solitaire pour voir s'il n'aurait pas déjà au-dedans de lui toute cette richesse. Qu'il pût l'avoir, serait évidemment à exclure, sans plus, si l'homme était un individu particulier, de cette particularité que la pensée commune met et découvre dans ses objets. Mais l'homme n'est pas, sinon extérieure-

ment et pour qui se contente de le considérer superficiellement, un objet de pensée ; il est au contraire pensée ; et il ne peut s'interroger sur son être sans se poser nécessairement comme pensée ; et en tant que pensée qui actuellement pense, il est libre, parce qu'il est sujet universel, et comme tel infini.

La pensée pense ; proprement, elle se pense. Elle est conscience de soi ; et dans cet acte qui est toute sa vie, elle se dédouble : elle est sujet et objet, l'un et l'autre à la fois.

Et voici que devant elle, qui est sujet, surgit l'objet, son opposé, sa négation ; et elle n'est elle-même qu'en étant cette négation de soi ; son être, c'est son non-être (il va de soi que si on s'arrêtait là, la pensée serait un suicide, rien de plus). Ce non-être du sujet, qu'il doit penser pour parvenir de son côté à se réaliser, c'est la chose. C'est la chose, qui ne sent pas, ne parle pas, et qui est là, ce qu'elle est, immobile, immuable. C'est l'être de Parménide, l'être qui est, en fait, la négation de toute spiritualité, et par conséquent de la valeur. Celle-ci cependant ne périt pas, étant donné que la dualité de l'objet et du sujet est certes une dualité et fait par là sentir à l'esprit le choc de la chose, qui est quelque chose d'irréductiblement différent ; mais cette dualité est aussi unité, parce que l'objet n'est rien d'autre que le sujet lui-même qui s'est fait autre pour se connaître comme dans un miroir. Mais quelle différence entre le visage vivant qui se regarde dans le miroir et son image que lui renvoie le miroir ? Celle-ci peut voler en éclats ; cela n'affecte en rien le visage qu'elle reflète. Pourtant dans cette image, il n'y a rien de plus que dans le visage réel. Dans l'objet le sujet se connaît lui-même, et par conséquent il pense, il est ; et la chose, par là-même, il la dématérialise et l'anime ; il se l'approprie ; il en fait une partie de sa propre vie et la fait concourir à la réalisation de sa propre valeur. Dès qu'il la fixe, cette chose, et qu'elle est pénétrée par l'énergie de la pensée, de chose elle devient personne. Car si elle n'était personne, plutôt que chose, elle ne serait pas un objet qui reflète le sujet, et celui-ci ne continuerait pas d'être conscience d'objet pour se trouver soi-même et se réaliser dans l'auto-conscience. L'objet, c'est encore lui-même. C'est pourquoi la petite fille aime sa poupée, converse avec elle et lui prête toute la vie de son âme, lui donne tour à tour (comme le rêveur aux créatures de ses songes) ses sentiments et son langage, afin de se trouver en sa compagnie, dans son intimité personnelle. Grâce à la sollicitude empressée des grandes personnes qui prennent soin de la petite fille, la poupée est l'auxiliaire de ce processus d'assimilation de l'objet, qui fait d'une chose une personne, une personne qui ne fasse qu'un avec le sujet. Mais, en l'absence même d'auxiliaires artificiels, l'enfant introduit dans sa société, c'est-à-dire dans le secret de son intimité, un objet même informe, un caillou ou un morceau de bois. Et ne voit-on pas

en faire autant la fantaisie du poète, ainsi que le sentiment religieux populaire ? Il y a un ressort intérieur qui pousse le sujet, dans le processus de l'autoconscience, jusqu'à ce qu'il efface de l'objet toute trace d'altérité qui l'empêcherait de s'y retrouver lui-même : non pas un autre lui-même, mais proprement lui-même ; sans quoi l'autoconscience ne serait plus, elle retomberait à la conscience d'autre chose.

L'autoconscience a un égal besoin de ces deux moments, celui de l'altérité et celui de l'identité à soi-même. Ainsi, c'est le sujet qui se fait pour lui-même objet ; et c'est grâce à cette éternelle relation du même au même qu'il se retrouve lui-même dans le cercle de la société. Pour s'installer en elle comme dans l'air qu'il respire, où il puise une vie toujours plus vaste, il n'attend pas l'accident d'une rencontre avec l'adversaire qui lui barre la route, lui dispute sa proie ou, de toute autre façon, ses moyens de vivre ; l'autre avec qui il doit nécessairement se rencontrer et compter, il le trouve au-dedans de lui ; il est né avec lui ; et sa vie entière n'est jamais un soliloque ; il vit en perpétuel dialogue avec l'autre qu'il trouve au-dedans de son âme, et qui comme l'autre, quel qu'il soit, qu'il lui arrive de rencontrer dans la vie, lui sera toujours immédiatement hostile, étranger, comme la chose qui, en tant que telle, est toujours là, en dehors de nous, impénétrable, incompréhensible. En quelque endroit qu'un homme se rencontre sur notre route, il nous apparaîtra d'abord étranger, comme un obstacle où se heurte notre âme désireuse de se répandre à l'infini ; il lui parlera un autre langage, il sentira diversement et voudra le contraire de ce qu'elle veut ; mais peu à peu ils s'entendront et se feront d'un seul sentiment et d'une même langue. Déjà, dès la première rencontre, le langage muet des regards et des visages commence à dire à tous les deux quelque chose ; déjà, dans le peu que chacun d'eux entend étincelle l'unité de l'esprit qui se dilate pour embrasser la réalité, la délier de sa rigidité, la faire entrer de plus en plus dans le processus fluent de la vie spirituelle, qui ne s'arrête jamais à une borne. Aussi l'esprit ne voit-il jamais dans l'objet une chose sans y voir transparaître, de l'intérieur, un rayon, si faible soit-il, de spiritualité, qui lui permette de s'approprier la chose, de l'attirer dans le mouvement de sa propre vie.

Les hommes se rencontrent et sont d'abord (un moment, une journée, des siècles ou des millénaires) l'un pour l'autre on ne sait quoi d'indécis entre la chose et la personne (c'est pourquoi aussi *homo homini lupus*). De là les luttes, les haines, les conflits incessants. Mais la force de l'esprit qui est en tous résout peu à peu les conflits, fait des luttes le chemin de la paix ; et de la haine, tôt ou tard, on voit poindre l'amour. C'est là l'histoire de l'humanité, l'éternelle histoire de l'amour quotidien, dans lequel les hommes expérimentent

continuellement et sous toutes ses formes la joie de la vie, d'une expansion qui permet à chacun de se retrouver soi-même dans un cercle infini, où tout l'Univers se rassemble de telle sorte qu'il trouve son centre dans le cœur de chacun. Le *vae soli!* de la Bible a une signification plus profonde qu'il ne paraît quand on regarde la vie humaine à travers l'expérience sommaire d'une vie sociale commune. Celle-ci n'est pas quelque chose d'ajouté à la vie individuelle, mais un développement qui continue, dans une richesse inépuisable de déterminations, l'unique processus de l'autoconscience. Mais l'expérience historique est toujours la même que l'expérience pure. L'individualité « s'actue », en son éternel *fieri*, aussi bien dans le secret de l'être singulier que dans le champ ouvert de la vie sociale, un champ où les autres, à mesure que nous les connaissons, puis les reconnaissons, deviennent nos semblables, nos frères, et cela un par un ; c'est toujours celui-ci qui est notre frère, celui que nous pouvons connaître et reconnaître, parce qu'il est nous-même. Non pas, s'entend, ce « nous-même » imaginaire, revêtu des dépouilles de l'individu singulier, mais ce « nous-même » qui seul peut être libre — comme doit l'être l'esprit — parce qu'il est infini, autrement dit universel et unique. C'est lui qui parle en nous, qui est le vrai *nous*, de qui nous sommes toujours orgueilleux, même quand nous voulons être humbles ; car l'humilité est un habit qui ne se porte qu'à force d'énergie et de volonté ; et de cette énergie on ne peut manquer de se sentir fier, quand on s'en découvre capable.

V

Le tout, dirais-je, c'est qu'on prenne au sérieux ce que nous venons de dire ; et pour le prendre au sérieux, il faut accomplir de bonne foi, sincèrement, cette conversion radicale, ce retour sur soi, qui nous fait voir que le monde est en nous, et que nous sommes, Dieu merci, capables de contenir le monde ; nous sommes, non par métaphore, mais au sens propre du terme, libres et créateurs de tout ce qu'il y a. Nous ne le créons pas dans une pensée tenue à l'écart du monde solide de la réalité et qui en reflète seulement en soi la structure, mais dans une pensée, dirons-nous, en dehors de laquelle il n'est rien de pensant ni au ciel ni sur la terre. Quand il s'agit de l'art, tous sont disposés à admettre la créativité de l'esprit ; c'est que, si belles qu'elles soient et au-dessus de toute comparaison esthétique avec les choses de la nature, qui ne sont pas créées par nous, mais présupposées par nous, les créations de l'art demeurent, en fait, en dehors de la réalité proprement dite. Quand au contraire il s'agit de créativité absolue et génératrice de la réalité sans adjectif, alors l'intellectualisme courant surgit de nouveau avec son réalisme

indomptable ; et il n'est guère disposé à reconnaître que l'objet dans lequel le sujet fait refluer son énergie créatrice est, non pas un pur objet mental, mais l'objet métaphysique et absolu. Alors on prétend qu'à la base de la création spirituelle, — celle qui fait l'ami, le fils, le disciple, le maître, le souverain, le sujet, l'Etat, etc. — il y aurait une réalité naturelle que l'action spirituelle transfigure et anéantit au niveau naturel, de telle façon que, une fois niée, elle est cependant conservée dans le monde moral auquel elle est élevée. Il est pour autant évident qu'un enfant ne naît pas par la reconnaissance que fait de lui le père, mais par la génération, par l'acte naturel par lequel il l'a mis au monde.

Cela paraît évident, mais seulement tant qu'on ne réfléchit pas que s'il fallait séparer par une coupure nette l'esprit et la nature, et admettre en conséquence outre l'esprit quelque chose d'autre, l'esprit ainsi limité *ab extra* serait lui-même une partie d'un mécanisme dans lequel liberté et valeur deviendraient des mots privés de sens ; de sorte que nous n'arriverions pas même à nous penser dans ce rôle désespéré de partie, puisque penser n'est possible que si l'on est libre, seule condition à laquelle notre pensée peut avoir une valeur, être vraie.

Ce n'est donc pas un caprice d'idéaliste que de renfermer l'homme au-dedans de lui-même et de l'obliger à y chercher le monde naturel et social où puisse s'accomplir son action. Et celui qui ne se contente pas de chercher dans l'intériorité le seul champ d'action où l'homme puisse atteindre l'existence concrète et déployer toute la puissance innée de son énergie créatrice, celui-là condamne l'homme à un perpétuel et vain radotage dans un monde fantastique, parmi des ombres au milieu desquelles s'évanouira le sentiment fondamental de la liberté qui lui est essentielle ; car ces ombres se feront autour de lui toujours plus denses, et leur opacité le contraindra à soupçonner l'invincible solitude où il est jeté, dans un désert sans bornes, ou au sein d'une réalité qui n'est pas faite pour lui, et qui lui restera donc éternellement inaccessible. Cauchemar terrible, issu d'imaginations morbides, tandis que tout homme qui se fie à son instinct naturel perçoit la réalité comme une atmosphère où il respire sans effort et réalise son expansion : une réalité qui est sienne, toujours plus sienne, par la vertu de la pensée qui la construit au-dedans d'elle en la pénétrant toujours d'elle-même ; une réalité entièrement transparente, perméable, en fusion, se conformant au rythme de notre pensée laborieuse, et dans laquelle l'homme par conséquent peut avoir une confiance infinie. De là le sentiment de sa liberté, et de la responsabilité qui en dérive. Celle-ci ne naît pas en lui à un moment où il pourrait dire qu'il passe de la pensée à l'action ; car dans sa pensée même il jette les fondements de son monde et y oriente sa vie. De là

procède initialement l'action dont il doit rendre compte, non le jour du sabbat, mais chaque jour de la semaine et à chaque heure du jour. Tout homme bien né, et qui vit les yeux ouverts, sait par conséquent qu'il est *faber fortunae suae*. Son action n'est pas l'affaire d'un moment, une flamme qui s'allume pour s'éteindre et qui pourrait, pour une bonne part, ne pas s'allumer ; elle est le feu éternel dont brûle son âme dès l'instant qu'elle s'éveille, et tant qu'elle reste éveillée.

Voilà pourquoi j'aime à parler de l'immanence de l'action, non comme d'un thème académique quelconque, sur lequel le philosophe exercé se propose de soutenir le pour et le contre, mais dans un intérêt profondément humain, pour mettre en garde contre des philosophies qui ne voient qu'une moitié de la vie, des doctrines insidieuses, toujours aux aguets et prêtes à s'emparer de l'intelligence, à la prendre aux filets et la retenir dans les mailles d'apparences morbides.

GIOVANNI GENTILE.