

Gentile et Lavelle. La dystonie de l'acte

Dans les premiers passages de la *Wissenschaftslehre* de 1794, Fichte admettait que l'acte [Tathandlung] ne peut pas être démontré [beweisen] ou déterminé [bestimmen]¹. L'acte ne peut exister que sous la forme d'un *devoir* qui transcende toutes les déterminations empiriques [empirischen Bestimmungen]². Étant donné que l'acte n'est pas – puisque, depuis toujours, il *doit* être – son actualité est seulement une puissance. Cette puissance, qui n'est pas empirique mais *transcendantale*, constitue la résistance que l'acte expérimente dans l'acte d'être lui-même. Cette résistance, bien qu'étant le *pouvoir* – dans le sens de la *dynamis* – de l'acte, n'est toutefois pas *dans* le pouvoir de l'acte, c'est-à-dire qu'elle n'est pas dans sa disponibilité, mais qu'elle lui arrive comme un destin. L'*Ananke* de l'acte est ce que l'acte ne peut jamais faire sien – c'est l'*être* de l'acte. Plus on descend dans la profondeur de l'acte, plus on découvre sa vulnérabilité à un destin qui l'excède, le conduisant vers l'immémorial de sa puissance³.

Plutôt que de suivre le chemin de la rhétorique de l'acte et de sa force – représentée avant tout comme la capacité de *dépasser* à chaque fois sa propre puissance – il est intéressant de tracer le sentier opposé : examiner non pas l'*absolument premier* dont parlait Fichte, mais les expériences à travers lesquelles il se manifeste comme inatteignable : où il se *donne* comme impossible, où il devient une sorte de *plein* manque. Il ne s'agira donc pas de faire l'éloge des victoires de l'acte, mais plutôt d'en décrire les insuccès, les défaites, les échecs. Ces expériences, où advient la *deminutio* de l'acte, sont les situations où l'acte doit renoncer à lui-même, où survient son abdication face à une puissance – même quand il s'agit de *sa* puissance d'être lui-même – qui le dépasse et ne lui permet pas d'être *actuel* dans le vrai sens du terme. En ce sens, il ne s'agira pas d'examiner le *recto* de l'acte mais plutôt son *verso*.

Penser le *déclin* nécessaire de l'acte, même grâce à ce que l'on pourrait appeler une contre-phénoménologie, signifie en penser la *dystonie*. Un acte dystonique est simplement un acte pensé jusqu'au bout, un acte expérimenté dans sa vérité : il est, précisément pour cela, métaphysique. La *puissance* de l'acte est en effet sa capacité à se transcender au-delà de sa propre actualité, un transcendement immanent au fait même d'être acte de l'acte. Penser la dystonie de l'acte veut dire penser l'acte *se faisant acte*, c'est-à-dire se faisant *fait* de sa condition d'être acte. En ce sens,

¹ J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, sous la direction de G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, p. 139.

² *Ibidem*.

³ Sur ces thèmes, cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1967. Plus en général, sur Fichte, cfr. M. VETÒ, *Fichte. De l'Action à l'Image*, L'Harmattan, Paris 2001.

découvrir la dystonie de l'acte veut dire penser l'acte *se perdant* comme acte. Cette dégradation nécessaire de l'acte, sa dégénération, est exactement ce que nous définissons sa dystonie – et c'est aussi le point sur lequel tout idéalisme échoue, se retrouvant contraint de rencontrer une réalité justement là où il estimait avoir institué l'acte du sujet comme une sorte d'horizon intranscendable.

Penser la dystrophie de l'acte dans sa *logique* – par laquelle l'acte révèle son propre dépassement vers la puissance – veut dire repenser un concept fondamental du discours métaphysique. *Actus* est naturellement une catégorie vénérable et il n'y a aucune raison de l'abandonner ou de la couvrir d'une marque d'infamie. Il s'agit plutôt d'affronter un effort conceptuel capable de mobiliser encore une fois le capital de sens accumulé dans cette notion, en expérimentant ainsi ses potentialités inattendues, sa capacité à contenir et préserver une fonction philosophique. Pour ce faire, toutefois, il sera utile de nous confronter à deux appropriations philosophiques particulières de la notion de *actus*. Nous nous référons, d'une part, à la philosophie de Giovanni Gentile et, d'autre part, au spiritualisme de Louis Lavelle. Ces deux philosophies, de façon différente – et nous nous intéresserons précisément à cette diversité – se sont appropriées la notion d'acte et en ont reproposé un usage philosophique important.

*

Gentile, dans le premier volume de son *Système de logique*, à propos de ce qu'il appelait sa « tentative » philosophique, écrivait : « Peut-être qu'elle est complètement erronée, mais elle marque un point (j'ai cette présomption) par lequel il faudra passer »⁴. Pour Gentile, l'enjeu était important : il s'agissait d'accomplir l'immanentisme, entendu comme théorie du subjectivisme absolu, et de proposer une clôture *possible* du discours philosophique de la modernité. De ce point de vue, l'actualisme de Gentile représentait (et représente) vraiment ce qui peut être défini comme un passage obligé. L'expérience de l'hyperbole subjective nous intéresse en effet non seulement pour son projet – ce que Gentile appelait sa « tentative » – mais encore pour l'inévitable décalage entre la *présomption* de l'actualisme et son *effectivité* : elle met en lumière le caractère insoutenable d'une théorie de l'acte qui se refuse d'en reconnaître la dystonie. Ce qui nous intéresse est donc ce qui arrive dans la pensée gentilienne *malgré* ses intentions.

L'actualisme peut être considéré comme l'*elenchos* du subjectivisme, justement parce qu'il échoue au moment où sa *présomption* voudrait être irréfutable. Dans la distorsion qui se présente au cours de l'acte, c'est-à-dire dans la différence entre les intentions et ce qui se manifeste comme résultat, un élément immaîtrisable s'introduit, le *double* de l'acte, le renvoyant nécessairement à un

⁴ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1955, I, p. 7.

résultat inattendu, ce qui démontre qu'il y avait, à son commencement, une *puissance* plus grande. Cette puissance est capable d'en anticiper les projets et de se présenter de nouveau à la fin de son accomplissement, en manifestant encore une fois son exubérance par rapport à toute actualisation. Mais pour reconnaître ce *double* de l'acte, qui duplique l'acte ou, plus exactement, le multiplie, il faut être capable de renverser la lecture habituelle de l'actualisme : il faut refuser la rhétorique gentilienne de l'acte, de la pensée en acte, du sujet qui agit, pour regarder froidement les résultats de sa philosophie, qui révèlent un résultat tragique tout à fait inattendu – ce que nous pourrions appeler la *surprise* de la puissance.

L'acte, chez Gentile comme chez Fichte, n'est pas tout – il *doit*, plutôt, être tout⁵. Mais à chaque fois, puisqu'il *tente* d'être tout, l'acte finit par rencontrer, malgré lui, un *autre* qui le repousse de l'être au devoir. C'est l'expérience que nous avons appelée dystonie de l'acte. Ce n'est pas un hasard si un grand lecteur d'Aristote comme Pierre Aubenque a insisté, à propos du mouvement d'acte-puissance chez le Stagirite, sur le caractère conflictuel de ce couple, en parlant de « dissociation de la puissance et de l'acte »⁶. Toutes les *tentatives* de l'acte, tous ses efforts et toutes ses mises à l'épreuve, même quand elles se présentent comme de parfaites expériences d'immanence, finissent par se heurter à une transcendance primaire, une surabondance irritante qui en dissocie l'unité et l'homogénéité dimensionnelle. L'acte s'éparpille et se déphase précisément quand il croirait se révéler être *un* acte, c'est-à-dire un acte unique doté de toute l'actualité possible : dans l'expérience de cette *rechute*, l'acte expérimente sa propre dystonie. C'est dans cette expérience que tout actualisme est repoussé vers la métaphysique.

Gentile connaissait bien le caractère de *rechute* présent dans chaque acte. Mais la *connaissance* d'un phénomène n'est pas encore sa *reconnaissance* philosophique. Dans un certain sens, on peut dire que si Gentile avait reconnu en termes philosophiques l'écart qui se creuse entre l'intention de l'acte et sa réalisation, il aurait dû reconnaître en même temps l'inanité de son projet et sa « tentative » se serait révélée utile seulement comme expérience négative. C'est précisément à l'intérieur d'une phénoménologie négative (ou, si l'on préfère, d'une contre-phénoménologie), qu'il est possible de donner sa juste valeur à l'actualisme de Gentile, qui représente la mise à l'épreuve d'un dispositif philosophique inévitablement destiné à échouer par rapport à ses prétentions. Étudier les raisons de cet échec voudra dire se demander ce qui *s'introduit* dans l'acte au mépris de son actualité et dans quel sens – au moment où acte et sujet deviennent synonymes – cette intrusion

⁵ Pour une lecture de l'actualisme qui ne soit pas banalement subjectiviste, cfr. A. NEGRI, *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992.

⁶ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 2008, p. 456.

déforme complètement une certaine idée du subjectivisme⁷.

*

Nous sommes déjà *in medias res*. Nous sommes dans la dimension qu'Aubenque appellerait « l'affrontement de la puissance et de l'acte »⁸. Mais avant d'approfondir ce discours, il convient peut-être d'éclaircir brièvement notre stratégie de lecture, la méthode que nous sommes en train d'utiliser. Il s'agit d'un usage *négatif* de l'histoire de la philosophie comme lieu d'expériences philosophiques. En considérant la pensée de Gentile comme la *preuve* de l'échec du subjectivisme moderne, on ne fait que la considérer en même temps comme le miroir de ce qui *trouve sa place en elle malgré soi*. Ce qui nous intéresse chez Gentile n'est pas ce qui est intentionnel dans sa pensée, mais ce qui *se passe* dans cette pensée en dépit des intentions. Il s'agit d'une méthode qui ne cherche pas la simple fidélité et qui n'*interprète* pas non plus, dans le sens désormais classique du terme, mais qui relève dans un texte un véritable *intrus*. L'apparition de cet invité inattendu se manifeste de façon d'autant plus remarquable: Gentile aurait voulu en repousser systématiquement l'intrusion.

Notre méthode, semblable aux procédés de la théologie *négative*, adopte le négatif comme une trace à suivre et considère la défaite, l'échec, l'arrêt, l'inconséquence, comme autant d'irruptions de quelque chose d'essentiel. Il s'agit en effet des espaces, souvent habilement cachés, où le surabondant se manifeste, mettant en discussion l'économie d'un discours philosophique et sa capacité à tirer ses propres ficelles et à résister à l'épreuve d'un effort. L'*effort* en question est précisément celui de la réalité, qui inquiète la pensée avec sa nature anguleuse et avec le perpétuel renvoi de son abondance. Une lecture négative des textes philosophiques est exactement à la recherche de ces manques, des manifestations de la carence, où le discours conceptuel devient peu convaincant ou dévoile tout simplement sa propre limite et rappelle à un renvoi ultérieur de la pensée. La découverte de ces vides représente le moment où le discours philosophique se dilate *malgré lui* vers l'être, la réalité, ou, en un mot, la puissance.

L'activation d'une telle stratégie de lecture est sans doute risquée. Elle met l'interprète et le texte dans une confrontation qui n'a rien de pacifique, mais qui ressemble plutôt à un affrontement. Dans cet agôn, toutefois, il ne s'agit pas de la victoire de l'un ou de l'autre : c'est au contraire, la

⁷ La question du début de la logique hégélienne est une question d'intrus et d'intrusions, de Trendelenburg à Spaventa. Sur ce thème cfr. B. SPAVENTA, *Le prime categorie della Logica di Hegel*, in *Saggi filosofici*, sous la direction de G. Gentile, Morano, Napoli 1900, p. 217.

⁸ *Ivi*, p. 433.

capacité de dilater la pensée au-delà de ses appareils qui est en question, dans un jeu de renvois à travers lequel l'interprète et le texte se repoussent toujours plus loin. Le critère de ce mouvement n'est jamais le *simple* texte ni même les opinions de l'interprète, mais plutôt la capacité sincère à favoriser ou à reconnaître l'irruption de la réalité, qui demande à chaque fois un nouvel effort de la logique. Ceci est l'expérience philosophique qui se fait dans la reconnaissance d'un *manque* présent dans un texte philosophique, dans le dévoilement de son aporie fondamentale. On peut même dire que tout *vrai* texte philosophique vit d'une aporie, d'une incohérence qui représente sa capacité à être ouvert à cette puissance qui en constitue le *telos* le plus secret : c'est seulement en s'y confrontant que l'interprète peut véritablement reconnaître la philosophicité d'un texte.

L'aporie de la pensée de Gentile, et cela devrait désormais être clair, est constituée par sa tentative *impossible* de réduire chaque puissance, chaque fait, chaque *realitas*, à l'acte. Cette aporie, dont Gentile veut montrer seulement l'aspect triomphal – le retour constant à l'action de l'acte – constitue au contraire ce que nous nous devons de penser de façon plus approfondie, parce que ce qui nous intéresse davantage est exactement *l'échec* de la pensée actualiste, le lieu où la réalité en bouleverse le projet et réaffirme ainsi sa loi, sa *Dike*. De cette façon, en tant que masque comique de la tragédie de l'acte, l'actualisme devient, grâce à une opération de renversement, l'expérience de l'échec de tout acte, du heurt constant contre un destin qui oblige l'acte à ne jamais être vraiment actuel. Le renversement des parties, qui se fait grâce à une méthode de lecture particulière, est simplement la *vérité* de l'actualisme, ce qui est toujours inscrit en lui et qui – toutefois – risque de disparaître dans l'apparence triomphale de l'acte.

*

Malgré tout, la dystonie de l'acte est présente chez Gentile. Dans la *Théorie générale*, elle apparaît, par exemple, sous le nom de soustraction : « L'esprit, au contraire, se soustrait, dans son actualité, à toute loi préétablie, et ne peut être défini comme être étroitement lié à une nature déterminée, où s'épuise et se conclut le processus de sa vie »⁹. L'acte, ou l'esprit, qui pour Gentile sont synonymes, ne peut être lui-même qu'en se soustrayant, qu'en adoptant une stratégie de fuite par rapport à l'être, qui toutefois l'anticipe et – ce qui est plus inquiétant – l'attend à la fin de son action. Bien que l'acte soit cette soustraction de l'être, il n'en est pas moins vrai que l'être réapparaît à chaque acte, liant encore une fois l'esprit à une *loi* qui semblait avoir été retirée de l'acte dans son actualité. Pendant que l'acte se réalise, quelque chose d'autre, précisément au cœur de l'acte, le duplique : à la fin, un résultat double se présente à l'acte qui agit, l'être réapparaît, le fait se représente, revendiquant encore une fois son droit.

⁹ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1998, p. 23.

« Il n'est pas non plus possible de concevoir la pensée sans son terme ou point d'appui, parce que le concept de soi réalise en effet le Soi, comme objet du connaître », lisons-nous encore dans la *Théorie générale*¹⁰. Ce qui nous intéresse principalement dans ce passage est son début : « Il n'est pas possible ». Dans cette expression, apparemment innocente, une loi se présente de nouveau à l'acte – une loi qui en ordonne l'action – précisément là où il ne devrait y avoir de place que pour le triomphe de sa liberté. Qu'est-ce qui n'est pas possible ? « Concevoir la pensée sans son terme ou point d'appui ». Cela veut dire qu'il est impossible de penser un acte qui ne devienne pas fait, c'est-à-dire qui ne subisse pas une rechute au-delà de soi, en expérimentant son impossibilité de se maintenir à l'intérieur de son horizon transcendantal. L'acte est donc contraint à une pulsion qui l'entraîne hors de lui, comme une taupe qui travaillerait secrètement là où l'accomplissement de l'acte semblerait devoir se dérouler uniquement à la lumière du jour¹¹.

L'acte, dévoilant au fond la contrainte qui en détient le secret, ne fait que perdre sa propre présomption d'absoluité, révélant à *nos* yeux sa vulnérabilité, sa limitation, sa partialité. Nous pouvons aussi dire que l'acte retombe toujours du transcendantal à l'empirique ; mais, alors que l'actualisme semble avoir surtout prêté attention au moment ascendant – de l'empirisme au transcendantal, le triomphe de l'acte –, notre regard s'arrête au contraire sur le moment inverse, sur la *dégradation* involontaire qui lime la racine de l'acte, sa présomption d'avoir résolu toute puissance à l'intérieur de l'activité de sa propre réalisation. Mais le fait est que, même si l'acte *doit* être sans loi, la loi de sa dégradation s'interpose, comme un diaphragme dont l'acte ne peut se passer, sous peine de subir la décadence d'acte à fait. Cette différence dont l'acte a besoin *advient* à l'acte : même son effort infini ne saurait l'outrepasser, se passant de l'ombre qui en constitue la *dynamis* immanquable.

« Le point de vue transcendantal est celui qu'on perçoit dans la réalité de notre pensée quand la pensée est considérée non pas comme acte achevé, mais, pour ainsi dire, comme *acte en acte* »¹². Cet *acte en acte* est toujours *inachevé*. Sur ce point, la *Théorie générale* est claire : l'acte ne peut jamais être considéré « comme acte achevé ». L'acte, par conséquent, doit toujours être considéré comme un acte manquant, qui, au fond, manque à lui-même et finit par manquer à ses fins. Si cet acte est *entéléchie*, le *telos* en question n'est alors pas l'achèvement d'une plénitude, mais au contraire ce que nous pourrions appeler un *plein* manque. Au terme de son mouvement *actuel*, de son *acte* de se réaliser, l'esprit trouve encore une puissance. C'est le tourment, l'obsession, l'anxiété

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Sur la figure de la "taupe" dans la philosophie hégélienne, cfr. R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il mulino, Bologna 1975.

¹² G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 8.

de l'acte : il retrouve la puissance, de *plus en plus* de puissance, chaque fois qu'il croit avoir réalisé son devoir d'*entéléchie*. Ce *plus* de puissance est exactement ce que l'acte n'aurait pas pu prévoir – une altérité qui n'est pas simple passivité, une altérité qui l'empêche d'être un *acte en acte* et l'oblige toujours à n'être qu'un *acte en puissance*.

*

En critiquant le concept d'*énergie vitale* présent dans la pensée de Bergson, Gentile écrivait que cette expression éveillait « le soupçon que son énergie ne soit pas l'énergie métaphysique d'Aristote, mais l'énergie empirique du naturaliste »¹³. L'énergie d'Aristote était naturellement l'*energeia* que les latins traduisirent par *actus*. Gentile avait de bonnes raisons de se méfier de cette énergie aristotélicienne, étant donné que « l'esprit est énergie dans un sens plus profond qui ne pouvait pas avoir été compris par le philosophe grec »¹⁴. L'énergie aristotélicienne, en effet, ne pouvait être activité d'un sujet pensant, mais était considérée comme une actualité causale, étrangère à la pensée, emprisonnée par le réalisme de la philosophie grecque. Bergson se serait situé sur un plan encore plus bas que la philosophie grecque, d'origine matérialiste, qui aurait rendu impossible de comprendre « comment peuvent s'associer le concept d'énergie, qui est force vivante, soit force positive ou de fait, et le concept d'esprit »¹⁵.

Dans le discours inaugural sur la renaissance de l'idéalisme, Gentile aussi avait parlé d'*énergie*. « L'esprit est immortel dans son processus infini, et il ne peut jamais épuiser son énergie innée ; si bien que, fermée en soi la réalité avec une intuition idéaliste du monde, elle recommencerait immédiatement à se répandre avec la furie d'une bacchante dans la nature éternelle »¹⁶. Dans ce passage, le mot *énergie* apparaît de façon cruciale, indiquant exactement le mouvement de l'esprit dans son ambiguïté : si, en effet, ce mouvement est *désir* d'être toute la réalité comme acte de pensée, il est *en même temps* la chute de l'acte au fait¹⁷. Ainsi, ce que Gentile appelle *ingenita energia* prend un double sens, tout à fait imprévu dans l'économie d'un idéalisme qui voudrait exclure de l'acte toute positivité. Ce fait de *se faire* comme acte, qui correspond au moment où il *se défait*, est précisément ce que l'idéalisme seul ne pourrait jamais expliquer, mais ce

¹³ G. GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 1999, p. 886.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ G. GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, cit., p. 886.

¹⁶ G. GENTILE, *Opere filosofiche*, sous la direction de E. Garin, Garzanti, Milano 1991 p. 250.

¹⁷ Pour une révision de la notion philosophique de *fait* cfr. F.W.J. SCHELLING, *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, sous la direction de G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 161-206.

pour quoi son élargissement au-delà des limites du sujet est nécessaire.

Les accusations formulées contre Bergson et qui reviennent constamment dans tous les écrits de Gentile sur ce thème – ces derniers ne sont certes pas nombreux, mais constituent cependant un *corpus* très clair – sont celles de matérialisme, positivisme, naturalisme. « La philosophie de Bergson est la philosophie de l’immédiat, c’est-à-dire de l’objet », écrivait Gentile, qui relançait même l’attaque, préférant que le bergsonisme serait empirisme, sensualisme¹⁸. Ailleurs, Gentile avait écrit que le bergsonisme serait « simple matérialisme » et que, par conséquent, on ne devait pas être « aussi facile à contenter en matière de spiritualisme »¹⁹. Ces affirmations montraient l’incompréhension profonde de la dimension ouverte par Bergson, une incompréhension qui était la manifestation d’un conflit sur la notion d’esprit. Alors que pour Gentile l’esprit était *l’exigence d’une adaptation*, qui, pour autant qu’elle fût toujours renvoyée, constituait toutefois sa motivation essentielle, pour Bergson, et plus en général pour le spiritualisme français, il était surtout l’expérience d’un *excès*. L’esprit, dans l’acception gentilienne, est un mouvement constant grâce auquel « les hommes se tourmenteront toujours à s’humaniser, à devenir toujours plus libres, à un rythme perpétuel »²⁰. Son *énergie innée* est donc une force positive, dont l’actualisme n’étudie toutefois pas ce que nous avons appelé le *verso*, mais dont il voit surtout le *recto*, l’aspect centré sur l’initiative du sujet. Le profil du spiritualisme français est bien différent, effectuant une expérience de l’esprit comme relance, comme *énergie considérable et inédite*, qui s’élance à chaque fois en-dehors des limites du sujet et rappelle la pensée au-delà de soi. Ainsi, la pensée se révèle aux yeux du spiritualisme comme un *plein* manque, dans le sens où c’est la plénitude de cet excès qui montre le manque du sujet et c’est la dystonie de tout acte qui en demande le dépassement inévitable. L’expérience du *plein* manque est l’expérience positive d’une absence ou l’expérience négative d’une présence : quelque chose de bien différent du simple matérialisme entrevu par Gentile dans la philosophie de Bergson.

*

Le fait que l’expérience de l’acte conduise *au-delà* de l’acte peut être considéré comme l’un des piliers de la pensée de Louis Lavelle : « Il y a une expérience initiale qui est impliquée dans toutes les autres et qui donne à chaque sa gravité et sa profondeur : c’est l’expérience de la présence

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 1016.

²⁰ G. GENTILE, *Opere filosofiche*, cit., p. 289.

de l'être »²¹. Cette expérience originelle constitue un fait dont aucun acte ne pourra jamais se libérer et que Lavelle définit même comme un acte de reconnaissance : « Reconnaître cette présence c'est reconnaître du même coup la participation du moi à l'être »²². En ce sens, la pensée est donc « une action dialectique qui, sans rien ajouter à cette expérience, permet d'en mesurer la richesse et la fécondité »²³. Ainsi, la pensée, loin d'être la dialectique d'une prétendue auto-production, est plutôt une dialectique de la reconnaissance, entendue comme l'effort de rendre justice à une richesse et à une fécondité qui en dépassent les capacités. Le *plus* de l'être est ce qui se présente, malgré soi, dans chaque acte, comme une surprise qui en dépasse les intentions.

« Il est évident que l'être surpasse infiniment notre pensée, et sinon toute pensée, du moins notre pensée actuelle, afin que celle-ci puisse précisément s'enrichir sans interruption »²⁴. Selon Lavelle, donc, l'actualité de la pensée et son processus d'enrichissement constant sont le fruit non pas de l'auto-activité du sujet, mais de l'éminence de l'être, qui met la subjectivité face au besoin de se surpasser, obligeant chacune de ses réalisations finales à subir l'échec d'une puissance qui renaît toujours plus puissante. Cette dynamique est un mouvement qui se fonde sur le désir d'une disproportion, sur la mesure toujours manquée d'un déséquilibre plutôt que sur le désir d'un accomplissement. En ce sens, il s'agit d'un mouvement qui, grâce à la dystonie, découvre en soi quelque chose qui est plus que soi et qui trouve dans la *reconnaissance* de cet excès la raison profonde, la responsabilité intime de la pensée. Grâce à cette découverte de ce qui est *plus* que la pensée, la pensée actuelle sait qu'elle est seulement l'instant d'une puissance, une touche de transcendance.

Lavelle est le penseur de la *plénitude*, de l'*abondance* de l'être, qui, au lieu d'annihiler le sujet, comme Gentile craignait, le rappellent à une activité que décline l'autonomie du sujet comme responsabilité pour ce qui *n'est pas* subjectif. Pour cette raison, le sujet devient un chiasme, un tremblement, une palpitation. Cette découverte, qui est la découverte du nœud qui lie autonomie et hétéronomie, liberté et responsabilité, place Lavelle au-delà d'une certaine idée de la modernité, que Gentile a magistralement décrite comme le triomphe progressif du sujet, mais qui se termine aussi avec la sensation, typique de tous les immanentismes subjectifs, que l'acte passe d'autonome à autoréférentiel. Grâce à la découverte de la responsabilité subjective pour ce qui n'est pas subjectif, c'est-à-dire à la découverte du soi comme responsabilité pour ce qui n'est pas soi, un autre héritage du moderne s'annonçait, précisément au moment où il semblait irrémédiablement compromis.

²¹ L. LAVELLE, *La présence totale*, Aubier, Paris 1962, p. 27.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 30.

²⁴ *Ivi*, p. 41.

Le décalage du sujet par rapport à lui-même, qui constitue l'essence du sujet, ouvre de nouveau le discours philosophique, en le ramenant de la dimension transcendantale à la dimension métaphysique. C'est la raison pour laquelle l'expérience de la dystonie de l'acte (son pouvoir d'hétérogénéité) entraîne l'actualité vers la potentialité et la restitue à la transcendance. En critiquant Bergson, Gentile écrivit que « l'intuition bergsonienne n'est pas seulement : *in te ipsum redi* ; mais aussi : *trascende te ipsum*. Et cet anti-intellectualisme dogmatique finit dans le mysticisme, méconnaissant la signification de toute la philosophie moderne »²⁵. Ce passage de l'intimité de l'acte au transcendement du sujet est le caractère spécifique du spiritualisme français, de Maine de Biran à Lavelle, et peut être aujourd'hui encore une source de réflexion pour une pensée qui ne méconnaisse pas « la signification de toute la philosophie moderne », mais en expérimente au contraire l'*autre* sens, opposé par rapport à l'actualisme, mais ni moins puissant ni moins vibrant.

*

Repenser la philosophie moderne veut dire en repenser l'origine cartésienne. La thèse de Lavelle à ce propos ne pouvait pas être plus éloignée de l'interprétation subjectiviste : « Lorsqu'on insiste, comme on le fait, surtout depuis Descartes, sur l'intérêt que présente la découverte de la pensée par elle-même, on méconnaît la véritable portée de cette découverte, qui est moins de donner à notre être propre un caractère purement subjectif, que de lui ouvrir une place, grâce à cette forme subjective, à l'intérieur de l'être absolu dont la présence nous est alors révélée par la révélation de l'existence même de notre moi »²⁶. Pour Lavelle, donc, il fallait mettre fin à la confusion concernant le *cogito*, qui n'aurait pas été une *réduction* de l'être à la pensée, mais l'*ouverture* de la pensée à l'être. Repenser la modernité philosophique voulait dire admettre un autre *cogito* : le résultat de la réflexion n'aurait pas été le fait que la pensée *se concentre* en elle-même, mais le fait qu'elle *se dilate* vers l'être.

La réflexion, ressource essentielle du spiritualisme, ne peut pas être considérée comme une *reductio*. À travers la réflexion, au contraire, le sujet expérimente *en soi* quelque chose qui dépasse son propre soi. Il s'agit bien évidemment de l'expérience d'un déséquilibre, par rapport à laquelle l'acte de la pensée a un rôle ancillaire. Chaque fois que l'acte tente de se libérer de cette expérience, celle-ci se présente de nouveau devant lui, avec un regain de puissance inattendu. Contre l'interprétation subjectiviste du *cogito*, Lavelle rappelle que « c'est une illusion de ce genre qui a permis de faire de l'argument cartésien *je pense donc je suis* le fondement de l'idéalisme, alors que la pensée apparaît ici comme une détermination de l'existence, et non l'existence comme un produit

²⁵ G. GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, cit., p. 961

²⁶ L. LAVELLE, *La présence totale*, cit., p. 70.

de la pensée »²⁷. Dans l'expérience de la pensée, l'acte réfléchit donc sur sa dystonie, sur le fait que l'excédent de l'être se présente dans son intimité : « L'acquisition de l'intimité, ou de la découverte du moi, consiste précisément dans sa pénétration à l'intérieur de l'être même »²⁸.

Posée en ces termes, la question de la modernité philosophique n'est plus celle du passage de la pensée à l'être, mais celle de savoir comment la pensée peut correspondre et reconnaître un être qui est toujours en elle, tout en étant toujours *plus* qu'elle. La connaissance, loin d'être un jeu de représentations, devient donc une dynamique de relances, où chaque acte est tel seulement s'il se termine par une possibilité et où l'image ne peut être autre chose que la *dynamis* d'une métaphore, l'inclination active vers une analogie toujours *possible*. Cette dynamique demande donc un élargissement de la raison, une dilatation de la *pensée* vers des formes capables de correspondre de façon toujours plus intense à la profondeur et à la densité du réel. L'inquiétude de la pensée de Gentile fait, *malgré elle*, l'expérience de cette dynamique, mais c'est justement son lien structurel avec le subjectivisme moderne qui ne lui permet pas d'en assumer jusqu'au bout les conséquences.

La difficulté que la pensée actuelle éprouve dans la tentative d'atteindre sa condition idéale – être *acte en acte* – est la démonstration qu'elle est toujours prise dans les filets d'une loi à laquelle elle ne peut échapper. Malgré ses efforts, la pensée actuelle ne peut qu'être *acte en puissance*, et c'est précisément cette puissance qui nous intéresse le plus. Comme le *verso* d'une médaille, la puissance qui réside dans chaque acte, qui l'accompagne comme un *double*, est ce qui l'oblige à être plus que soi-même. Il s'agit probablement d'une dialectique, mais d'une dialectique dont on ne peut édulcorer l'aspect dystonique, qui entraîne le sujet au-delà de soi, vers l'être. D'un point de vue phénoménologique, la revendication de la dystonie de l'acte requiert l'élaboration d'une contre-phénoménologie, d'une théorie des phénomènes où l'acte est débordé précisément dans l'acte de se réaliser. En regardant vers ces phénomènes, on peut chercher l'accès, à partir de l'horizon phénoménologique, à la dimension authentiquement métaphysique.

*

En 1928, Lavelle publie *De l'être*, qu'il enrichira d'une importante introduction dans la deuxième édition de 1937. L'expérience dont traite le livre est celle de l'« immédiation entre le moi et l'être », soit de ma capacité à « prendre contact avec l'être dans ma propre participation à l'être »²⁹. Plus spécifiquement, Lavelle souligne que « le moi ne peut se poser autrement qu'en

²⁷ *Ivi*, p. 45.

²⁸ *Ivi*, p. 48.

²⁹ L. LAVELLE, *De l'Être*, Aubier, Paris 1937, p. 9.

posant le tout de l'être, de telle sorte que ce tout de l'être est non pas postérieur à la position du moi par lui-même, mais supposé et impliqué par elle comme la condition de sa propre possibilité »³⁰. Une telle position du problème élimine à la base la question *critique* de la modernité, ou, du moins, la transforme et la repropose d'un point de vue métaphysique tout à fait inattendu. Contre ce qu'il considérait comme résultats de « subjectivisme phénoméniste » de la pensée moderne, Lavelle mettait en avant son idée d'*immédiation* entre la pensée et l'être, qui ne se présentait toutefois pas comme une simple *immédiateté*, mais plutôt comme l'expérience d'une saturation en mesure de toujours repropose l'*énergie* du réel, sa spiritualité³¹.

L'esprit devenait pour Lavelle ce que nous pouvons définir comme l'expérience d'une démesure, une expérience de saturation. Attribuer un caractère de spiritualité au réel veut donc dire admettre son *surplus* constant par rapport à lui-même, qui ne doit pas être interprété uniquement du point de vue édifiant de la richesse de la réalité, mais aussi en tenant compte du fait tragique qu'elle se manque constamment précisément dans l'acte où elle *est* elle-même. L'esprit, c'est-à-dire l'être, est l'« acte qui transcende l'acte que j'accomplis »³², un contre-acte qui se présente en moi sans moi, exactement pendant que je *suis* dans l'action de mon être. Ceci est le phénomène de la dystonie ou du *double* dont il a déjà été question, qui apparaît dans la pensée de Lavelle de façon certainement plus évidente que chez Gentile, dont la philosophie montrait la logique de la dystonie de l'acte sans qu'elle devienne toutefois objet d'une analyse vraiment consciente (ce qui aurait mis en difficulté la pensée de l'actualisme et sa rhétorique de l'acte).

La dystonie de l'acte est l'expérience *transcendantale* de l'impossibilité de tout horizon transcendantal, qui démontre que « la raison a besoin d'être déduite » et que l'être est « posé antérieurement à la raison »³³. Cette affirmation, qu'une pensée comme celle de Gentile aurait rapidement cataloguée sous la définition de matérialisme ou naturalisme, se trouve au contraire sur la ligne de ce que l'on pourrait appeler l'autocritique intérieure de l'idéalisme, qui passe à travers la pensée tardive de Fichte et de Schelling et qui porte la pensée idéaliste au-delà d'elle-même. La pensée du spiritualisme français, dès Ravaisson, avait parfaitement assimilé cette leçon, en participant elle aussi à la réponse de la philosophie européenne contre la réduction de l'être à la pensée. Cette tradition se met, par des voies qui lui sont propres, à la recherche de cet empirisme de type supérieur que, non pas par hasard, Schelling avait considéré comme un objectif de recherche commun de la pensée allemande et de la pensée de l'école spiritualiste française après Hegel³⁴.

³⁰ *Ivi*, p. 12.

³¹ *Ivi*, p. 11.

³² *Ivi*, p. 18.

³³ *Ivi*, p. 135-136.

³⁴ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Jugement sur la philosophie de M. Cousin*, Levrault, Paris-Strasbourg 1835.

Contre l'idéalisme, Lavelle avait des expressions lapidaires. La tâche de la pensée contemporaine aurait été celle de « franchir les bornes du subjectivisme »³⁵. Cet outrepassement des limites du subjectivisme peut advenir à condition de « nous situer nous-mêmes dans un être qui nous déborde »³⁶. Ceci est donc la dialectique lavellienne de l'acte : savoir que chaque acte de pensée renferme déjà en soi une *puissance* qui en transperce de part en part la limite et qui en transforme l'essence même. Précisément grâce à cette dilatation nécessaire du transcendantal au métaphysique, du sujet à l'être, qui constituerait l'expérience pure de la conscience, il est possible de dépasser le subjectivisme, fondé sur une mauvaise interprétation du *cogito* et achevé, selon Lavelle, avec le phénoménisme de Kant et de l'école néo-kantienne française. Il n'est pas évident que Lavelle ait accompli cette tâche jusqu'au bout, mais il est certain qu'il a indiqué des chemins qu'on ne saurait ignorer.

*

Repenser la modernité signifie repenser le subjectivisme. Gentile et Lavelle, qui appartiennent d'ailleurs à ce que nous pourrions appeler, très prudemment, la même *époque* de la philosophie, refusent, de façon différente, de renoncer au sujet. Pour eux deux, la question décisive est celle de la capacité à décliner dans un sens nouveau la subjectivité et de redonner vie à un concept philosophique dont, durant la première moitié du XXe siècle, on pouvait déjà entrevoir la catastrophe. Cependant, le *devoir* attribué par Gentile au sujet d'être *toute* la réalité est exactement ce qui, aujourd'hui, nous semble loin de notre sensibilité. La fondation subjectiviste du devoir, de la responsabilité, souffre de la limite de ne pouvoir en aucun cas se confronter à cette irruption *morale* du non-moi, du non-acte, qui nous a été présentée par deux grandes disciplines du post-moderne : l'écologie et la bioéthique. Ces deux disciplines placent la philosophie face à l'évidence d'une irruption de l'*autre* dans son discours, comme le suggère également, pour d'autres aspects, la grande théologie du XXe siècle.

Par ailleurs, il est toujours vrai que les concepts de devoir et de responsabilité n'ont pas de sens si ce n'est *pour* un sujet. La reconnaissance de la dystonie de l'acte est la révélation du fait que dans chaque acte on trouve *plus* que soi. La responsabilité – certes aporétique – dont il s'agit ici se situe précisément dans ce *plus*. Nous ne sommes pas face à une responsabilité pour ce qui nous est soumis, mais face à une responsabilité pour ce que nous *ne sommes pas*, à commencer par cette *puissance* que moi-même je suis et qui, depuis toujours, est *plus* que moi. L'expérience

³⁵ L. LAVELLE, *De l'Être*, cit., p. 220.

³⁶ *Ivi*, p. 291.

fondamentale de cette responsabilité est donc un déséquilibre et une inadéquation. Il faut comprendre cette dernière expression dans le sens fort, philosophique, du terme : l'inadéquation est ce qui ne répond pas à l'*adequatio* et ne permet donc pas la résolution de toute la *dynamis* en *energheia*. Ce qui intéresse le plus une contre-phénoménologie est le détachement de ce déséquilibre, son écart, parce que c'est dans cette fraction que se cache le passage du transcendantal au métaphysique.

Le concept lavellien de *participation* institue une dialectique de l'acte radicalement différente par rapport à la dialectique gentilienne. La participation est en effet la dimension d'une différence, l'expérience où on éprouve une distorsion de l'immanence transcendantale. C'est la raison pour laquelle, bien qu'étant deux philosophies de l'acte, il s'agit toutefois de deux expériences radicalement différentes, où le concept d'*actus* produit deux possibilités de lecture divergentes. La *divergence* de ces deux lectures est justement ce qui est le plus intéressant afin de mettre en lumière la dystonie de l'acte, le caractère coercitif *inhérent* à chaque activité. C'est précisément à partir de la reconnaissance de cette coercition de l'acte que naît la responsabilité, le devoir de *prudentia* ou *phronesis*. La prudence de l'acte est due au besoin d'écouter ce qui le déborde et qui constitue l'autre de/dans son être même. Cette différence croissante ou cette croissance de différence est ce dont le sujet est responsable, malgré sa propre *voluntas*.

La refondation du subjectivisme doit donc suivre une voie différente de celle de l'acte de connaissance : il s'agit d'une voie que nous pouvons appeler un *geste de reconnaissance*. Le geste de reconnaissance est la capacité d'admettre que l'acte ne possède pas sa propre initiative, en révélant ainsi sa pauvreté archéologique. Il faut en même temps reconnaître que l'acte ne possède pas non plus son propre *telos*, raison pour laquelle il s'agit de reconnaître également une pauvreté *téléologique*. L'actualité, si ce terme est encore utilisable, se dilate comme une trame tendue entre deux pauvretés intranscendables qui en déterminent les contours. Le *geste de reconnaissance* est un acte de *prudentia* ou *phronesis*, à travers lequel la pensée s'avère *pratique* dans un sens différent de l'activisme moderne : la praticité de la pensée réside en effet dans son être *pragmatique*, c'est-à-dire toujours plongé dans un drame qui le déborde et qui demande à l'origine, plutôt que l'inquiétude d'une action, l'humilité d'une reconnaissance et la patience d'une responsabilité pour quelque chose qui ne lui appartient pas.

Andrea Bellantone