



HAL
open science

Le bouillonnant silence de l'être : interdépendance ontologique et processus d'individuation

Serge Added

► **To cite this version:**

Serge Added. Le bouillonnant silence de l'être : interdépendance ontologique et processus d'individuation. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2016. Français. NNT : 2016TOU20033 . tel-01715294

HAL Id: tel-01715294

<https://theses.hal.science/tel-01715294>

Submitted on 22 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :

Serge ADDED

le 29 juin 2016

Titre :

Le bouillonnant silence de l'être :
interdépendance ontologique et processus d'individuation

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :

ERRAPHIS (EA 3051)

Directeur/trice(s) de Thèse :

Monsieur le Professeur Pierre Montebello
Madame la Maître de Conférences Létitia Mouze

Jury :

Monsieur le Professeur Didier Debaise (rapporteur)
Monsieur le Professeur Pierre Montebello
Madame la Maître de Conférences Létitia Mouze
Monsieur le Professeur Jean-Michel Salanskis (rapporteur)

Doctorat de l'Université de Toulouse
délivré par l'Université Toulouse 2 Jean-Jaurès

Serge Added

Le bouillonnant silence de l'être :
interdépendance ontologique et processus d'individuation

Directeurs de recherche :

Monsieur le Professeur Pierre Montebello

Madame la Maître de Conférences Létitia Mouze

Également membres du jury :

Monsieur le Professeur Didier Debaise

Monsieur le Professeur Jean-Michel Salanskis

thèse de Doctorat de Philosophie
Université de Toulouse 2 - Jean Jaurès
Juin 2016

à celles et ceux dont l'amour m'a
construit,

à celles et ceux dont la violence m'a
façonné.

Remerciements

Plusieurs années de travail de philosophie constituent un parcours de vie semé de joies profondes, parfois de doutes, de ténacité, de quotidienneté laborieuse. J'ai plaisir à remercier ici ceux qui m'ont accompagné sur ce chemin. Monsieur Pierre Montebello dont la confiance m'a honoré, dont les cours furent des ouvertures de portes mentales, et dont les remarques m'ont tracé des voies de travail. Madame Létitia Mouze dont le regard à la fois exigeant, attentif et bienveillant fut un compagnon de tous les instants, un chaleureux soutien autorisant mes petites audaces et dont les remarques pertinentes et les conseils avisés furent féconds ; ce travail lui doit bien plus qu'elle ne le sait. Mon ami Daniel Giguet qui m'a ouvert sa large bibliothèque de philosophie et qui a accepté de relire ce texte. Ma compagne et épouse Isabelle Adamczyk qui partagea ce quotidien de recherche. Ma fille Jeanne Added dont les envolées m'ont parfois montré le chemin. Tous mes amis dont les questions et l'attention ont été des points d'appui. Les auteurs dont les livres ont nourri et sollicité ma pensée. Sans oublier l'Université Toulouse 2 Le Mirail, aujourd'hui Jean Jaurès, les enseignants et le personnel administratif du Département de Philosophie et de l'École Doctorale qui, depuis huit ans, m'ont permis de réaliser ce parcours intellectuel, ainsi que Messieurs Didier Debaise et Jean-Michel Salanskis qui me font l'honneur de me lire et de discuter cet écrit. Merci.

Introduction

La question de l'être est une des plus discutées de l'histoire de la philosophie. Martin Heidegger l'a renouvelée au vingtième siècle en insistant sur la verbalité du mot et en le distinguant de l'étant au point qu'il considérait en 1969 dans *Temps et Être* que "La tentative de penser l'être sans l'étant devient une nécessité"¹. C'est dans cette lignée que s'inscrit le présent travail qui tentera de mettre en œuvre cette "nécessité". Toute l'œuvre de Heidegger traite de la question de l'être ; dans *Être et Temps* [1927] il aborde la question du *sens* de l'être, et dans *Apports à la philosophie : de l'avenance* [1936-1938] celle de sa *vérité*. L'ambition de notre texte est de donner à penser son mode de fonctionnement en tant qu'il est distinct (sans être indépendant) de celui de l'étant. L'étant est ce qui entre en présence ; ce qu'est l'être est l'objet même de cette recherche. La tradition occidentale nous a habitués à appeler "être" les choses présentes là-devant (un homme, un chat, une chaise ou un texte) ; le lecteur sera par conséquent peut-être surpris de constater que cet être tel qu'il est conçu habituellement est ici nommé : étant. La définition de ce qu'est l'être est l'objet même de cette thèse. Disons néanmoins d'emblée, et dans une première approche susceptible de rendre le propos compréhensible, que l'être est plutôt conçu ici comme le mode de fonctionnement de l'étant (ce qui le distingue de la conception heideggérienne sur laquelle nous nous appuyerons néanmoins), comme une activité, comme l'énergie vibratoire ou le processus qui amène l'étant à la présence. Ce texte conçoit l'être et l'étant comme indissociables l'un de l'autre, mais comme ayant néanmoins une "vie" autonome. Les étants rencontrent des étants (lors d'une collision par exemple), tandis que les êtres sont en contact avec d'autres êtres sans pour autant lâcher l'étant dont ils sont l'être. L'être de l'étant "homme" sera, parce que le plus facilement pensable, le centre du propos, mais c'est bien de tous les êtres qu'il sera question. L'être, écrit au singulier, peut dès lors tout aussi bien désigner l'être de tel étant que l'activité de cet être, voire l'activité de tout être (s'il s'agit d'évoquer la généralité d'un mode de fonctionnement). Le rassemblement en un même terme, par la langue française, du verbe et du substantif, s'il engendre une opacité avec laquelle nous nous débattons, crée un flou et une ambiguïté dynamiques et féconds qu'il nous faudra tenter de penser.

L'intuition de départ est donc que l'être est une activité et que c'est au travers du processus d'individuation que peut se saisir le mode de fonctionnement de l'être ; la problématique générale de cet ouvrage sera, au travers du processus sans fin de construction de soi, de questionner : qu'est-ce que, du point de vue de l'être, être soi ? La relation entre les êtres, leur interdépendance, devient par là le point de départ de l'analyse. Nous souhai-

¹ Martin Heidegger "Temps et Être" in *Question III et IV*, Gallimard, p193

tons partir de la relation (entre les êtres) et non de la chose ou de la conscience. L'être n'est rien d'étant. Il s'agit, si ce n'est de décrire (comment décrire ce qui n'est pas de l'ordre de l'étantité ?), du moins de donner à penser l'activité insatiable de ce rien. En effet, l'activité d'être apparaîtra à la fois comme invisible et silencieuse, et comme tumultueuse, multidirectionnelle et incessante. La tension entre cette hyper-active interdépendance ontologique, et les processus d'individuation des êtres sera non seulement le moteur de notre propos, mais la façon de penser le mode de fonctionnement de ce bouillonnant silence de l'être. L'ambition de ce texte sera, à partir de là, de tenter de poser à nouveaux frais la question de savoir ce qu'est l'être. Qu'est-ce qu'être ? Qu'est-ce que l'être ?

points de départ

Le premier point de départ pour notre cheminement de pensée est par conséquent ce que Heidegger appelle la "différence ontologique" qui distingue l'être de l'étant. L'ontologie n'est plus, sous notre plume, le discours sur l'étant, mais devient donc le discours sur l'être en ce qu'il est distinct de l'étant. Non pas que l'être (ou les êtres) flotterai(en)t au-dessus du monde dans un ciel éternel des idées tandis que les étants s'ébroueraient dans le devenir matériel de la réalité concrète ; nous concevons, au contraire, l'être-étant comme formant une unité ; mais nous envisageons de dédoubler cet être-étant unifié afin de, par l'analyse, donner à penser le mode de fonctionnement de chacune des deux faces de ce que Heidegger (dans la traduction d'André Préau) appelle le *Plî*². Comment comprendre cette "différence" ? Alors même que cette expression passe pour être au centre de sa pensée, Heidegger lui-même ne l'explicite pas vraiment et ne l'évoque que lorsqu'il la met en œuvre dans son analyse, sans en faire l'objet d'une analyse particulière. Il ne l'utilise pas dans *Être et temps* ; elle apparaît dans son cours de l'été 1927 intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* où il évoque "... la différence ontologique, c'est-à-dire la scission entre l'être et l'étant"³, c'est-à-dire la réaffirmation d'une distinction. Tentons néanmoins de nous en approcher.

La première approche pour s'efforcer de la saisir est celle que nous venons déjà d'employer : énoncer ce qu'elle n'est pas. L'être n'est pas l'intelligible dont l'étant serait le sensible. La distinction être/étant telle que nous la mettons en œuvre ne reconduit pas la distinction intelligible/sensible. L'intelligible d'un sensible particulier ne se s'auto-construit pas, n'entre pas en relation avec d'autres intelligibles en vue de sa propre construction. Alors que pour nous - c'est la thèse que nous entendons défendre - être, c'est le processus d'individuation lui-même. Être n'est donc pas une intelligibilité stable et indépendante

² Martin Heidegger .- *Essais et conférences* [1954], Paris, Gallimard (Tel), 1958, p289

³ Pascal David in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, sous la direction de Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, notice "Différence ontologique", p349-a

des accidents. Être est une activité qui consiste non seulement à pousser l'étant dans la présence, mais également à se construire. Comment ? En absorbant de l'être, en involuant de l'être et en exprimant l'être qu'il tente d'être. L'explication de ces trois termes (absorber, exprimer et involuer) et la description de ce dont ils rendent compte, sera l'objet de nos trois premières parties. L'interdépendance des êtres les uns vis-à-vis des autres est le milieu qui permet à ces trois activités d'être de se réaliser. La tension principale est donc bien entre cette interdépendance et le processus d'individuation.

L'être en tant qu'il est distinct de l'étant n'est donc pas l'idée générale et abstraite attendant son incarnation dans la réalisation particulière de ce qu'elle est. Dans la différence ontologique telle que nous la comprenons et la mettons en œuvre, l'être n'est pas dans l'esprit de celui qui conçoit avant de produire ou dans la conscience analytique de celui qui observe. La différence ontologique n'est pas la distinction entre la chose matérielle et sa représentation conceptuelle. L'être n'est pas non plus une "essence" de la chose dont la chose particulière serait une réalisation en substance. La différence ontologique ne nous paraît donc pas être la différence entre l'"essence" et la substance, ou entre l'être qui ne se donne pas à voir et ce qui apparaît de manière multiple (les phénomènes), entre ce qui ne change pas et ce qui est en changement constant et par là même divers ; ce qui est une autre façon de distinguer l'intelligible immuable du sensible soumis au devenir, avec, cette fois, non plus le concept dans l'esprit constructeur ou observateur, mais l'essence flottant dans les limbes au-dessus du monde matériel. Plutôt que de distinguer l'intelligible du sensible et de donner, selon nos options philosophiques, la préséance à l'un ou à l'autre (idéalisme ou matérialisme ; dichotomie que nous entendons dépasser), il s'agit, tout en distinguant l'être de l'étant pour les mieux étudier et concevoir leurs activités propres, de penser la vivante co-appartenance et l'entrelacement des deux faces du Pli.

Une deuxième approche possible pour tenter de se représenter cette différence ontologique, serait l'analogie. Je vais prendre l'exemple de ce qui dans mon cursus universitaire (en licence lors d'un premier cours sur Heidegger) m'a ouvert le chemin vers une première compréhension de ce qu'est la différence ontologique (compréhension, certes erronée, mais qui constitua pour moi une première étape). Pour saisir cette idée de différence ontologique, qui me semblait très abstraite, je l'avais plaquée sur ce qui était alors mon activité professionnelle : le théâtre (la compréhension emploie toujours ce premier stade qui ramène l'inconnu au déjà connu). Lorsque nous voyons un spectacle, nous percevons les corps des comédiens, les mots de l'auteur, des costumes, des éclairages, un type de jeu, etc. ; mais où se trouve la mise en scène ? La mise en scène proprement dite, nous ne la voyons pas. Nous ne voyons que des *manifestations* de la mise en scène au travers des éléments du spectacle. Par ailleurs qu'est-ce qui est premier ? le spectacle, qui nous per-

met de sentir la mise en scène au travers de ce qu'il est ? ou bien la mise en scène qui permet l'apparition du spectacle ? Je faisais ainsi l'apprentissage, malaisé pour un occidental, d'une pensée circulaire où chaque élément est engendré par l'autre dont il est pourtant la source. Et voilà que les choses s'éclairaient : dans cette analogie, la mise en scène représentait l'être dont l'étant était le spectacle. Mais la métaphore a ses limites. La mise en scène, avant d'être ce qui anime le spectacle de l'intérieur, est d'abord une idée, suscitée par un texte, née dans l'esprit de celui ou de celle qui la conçoit et rassemble une équipe en vue de la mettre en œuvre ; elle est fabriquée ; elle est elle-même un étant (il y a des étants immatériels). La mise en scène, dans cette logique de production, est spécifique à chaque spectacle et comme son moteur intérieur ; elle est aussi l'idée du spectacle précédant l'existence du spectacle, tout comme dans l'esprit du menuisier l'idée de table à réaliser précède l'existence de la table qu'il va fabriquer. Peut-être pourrait-on considérer que telle mise en scène est l'essence du spectacle qu'elle fait être, mais peut-on dire que la mise en scène (en tant qu'idée générale) est l'essence du spectacle ? L'essence est réputée fixe et immuable, or une mise en scène est non seulement spécifique à un spectacle, mais évolue avec lui. D'aucuns pouvant d'ailleurs avancer qu'il y aurait une essence de la mise en scène présente dans chacune d'elles et qui relèverait par exemple de la théâtralité, la théâtralité serait alors l'essence de l'essence du spectacle. Et dans ce cas, où est l'être et où est l'étant tels que l'analogie les avait envisagés ? De toute façon, l'être ne peut pas être pensé comme essence de la chose (Heidegger l'énonce très clairement). Nous faisons face à une impasse, l'analogie nous a fourvoyés. Si elle fut une béquille pour l'étudiant de licence, l'analogie ne nous permet pas de cerner ce qu'est la différence ontologique parce que par définition elle nous installe dans la seule étantité. Or aucun étant ne peut être analogue à l'être.

L'énonciation de ce qu'elle n'est pas, ou l'analogie, si elles sont comme une approche précautionneuse et lointaine, ne nous autorisent pas à l'aborder frontalement ; nous butons toujours sur la question de ce qu'est l'être dans cette différence et en quoi il se distingue de l'étant. Serait-ce possible de s'approcher par la perception et le constat de ses limites ? Grâce à nos cinq sens, nous pouvons décrire ce que nous percevons d'une chose, mais nous n'en percevons chaque fois qu'une partie et c'est notre conscience qui unifie les éléments perçus à ceux qui ne le sont pas pour appréhender une unité (Husserl donne l'exemple du cube dont nous ne pouvons jamais voir les six côtés en même temps mais que nous concevons d'emblée comme une unité). Sans compter que nous n'avons jamais accès à une perception de l'intérieur de la matière considérée (le bois de la belle charpente est-il solide ou travaillé par les termites ?), et encore moins à son mode de fonctionnement intérieur autonome (le devenir naturel indépendant des accidents). Nul apparaître ne peut

nous révéler la chose en entier. Même la matérialité de la chose ne peut être perçue dans son entièreté. Et même si nous multiplions les angles de perception et accédons à une série de facettes et d'aspects différents, l'intériorité en mouvement est hors de portée de la perception. De surcroît, la perception fige ; elle nous donne accès à un moment de la chose mais laisse hors d'atteinte son évolution, son devenir. L'être serait-il ce à quoi nous n'avons pas accès par la perception ? Penser la dynamique interne de la chose nous autorise, au moins, à passer du substantif "être" à la verbalité du même mot. Il demeure que, même sans mettre en doute la pertinence de la perception (le doute cartésien), celle-ci saucissonne l'apparaître de la chose ; c'est la conscience de l'observateur qui la rassemble en une unité, et ce rassemblement fige ce qui est perçu. Il semble que l'être relève de ce qui ne peut se thématiser au sens d'une description complète. Dès lors, ce qui n'est pas accessible de l'extérieur par la perception des cinq sens, serait-ce l'être de la chose ? La non-accessibilité semblerait, en tout cas, être l'une des caractéristiques de l'être, et la perception, en faisant intervenir de manière décisive la conscience de l'observateur semble bien nous éloigner de l'être de la chose. Il semble que la perception directe des cinq sens, ne nous donne pas accès à l'être. La poésie, la musique ou des expériences non théâtrales seraient peut-être des voies qui se révéleraient plus propices. En fait, en passant par la perception, même si c'est pour en percevoir les limites ou en abstraire le caractère utilitaire premier, c'est toujours au sujet percevant et à son vécu que nous avons affaire. Ce seraient alors les limites de la perception qui donneraient à sentir ce que pourrait être l'être. Nous risquons ainsi de déboucher sur la distinction kantienne entre la chose que l'on peut connaître par la raison et la chose "en soi" inaccessible ; et si l'"en-soi" est inaccessible ce travail peut paraître vain. Cela peut donner en effet à penser que le mode de fonctionnement de l'étant, sa façon d'être en relation avec ce qui l'environne et son mode d'apparaître sont un "quelque chose" qui pourrait être son être, mais cela ne nous y donne pas accès. L'accès à l'être semble bouché à l'intellection descriptive et déductive. Pour envisager que nous puissions en avoir une "connaissance" autre qu'intellective (laquelle connaissance pourrait peut-être, dans un second temps, être mise en mots), il semble qu'il nous faille faire ce que Heidegger appelle un "saut".

Ce n'est donc pas non plus par la perception des cinq sens que la différence ontologique peut être appréhendée. Pour bien saisir ce qu'est la différence ontologique, il nous faudrait en réalité définir ce qu'est l'être. Si bien que nous sommes devant une impasse que seule une pensée circulaire permet de dépasser : la différence ontologique est un des points de départ indispensables de ce travail, dont il nous faudrait, pour la bien appréhender, connaître déjà les conclusions. Nous pouvons néanmoins, dans une première approche, considérer que la scission entre l'être et l'étant distingue le résultat du processus qui le rend

possible (et c'est pourquoi notre analogie recelait une ombre de justification), tout comme Husserl distingue l'apparaissant de l'apparaître de cet apparaissant en son apparition.

En fait, l'être et l'étant ne sont pas sur le même plan. Ils se conditionnent l'un l'autre (nous verrons que Heidegger utilise le terme de "fondamentation", dans *Apports à la philosophie : de l'avenance*), mais évoluent sur des plans différents. Et l'on soupçonne que c'est peut-être dans cette distinction que se situe le travail philosophique lui-même, et c'est pourquoi elle nous est ici tellement précieuse. Le plan ontologique, le plan de l'être en ce qu'il est distinct du plan de l'étant, est en tout cas celui sur lequel se placera ce travail (son plan d'immanence diraient Deleuze et Guattari⁴), le plan d'où sourdent tous les concepts que nous tenterons de mettre en place (création de concepts qui est, toujours pour Deleuze et Guattari, l'activité philosophique elle-même).

Il reste qu'en séparant, par le discours de l'analyse, par un langage humain, l'être de l'étant nous encourageons le risque d'étantifier l'être dont nous prétendons qu'il n'est rien d'étant. Après avoir été impliqué dans l'expérience ontologique⁵ (première étape indispensable à défaut de laquelle le propos risque de n'être que fantaisie intellectuelle) et avoir tenté de l'appréhender directement dans une intuition spéculative⁶ (deuxième étape indispensable), il s'agira donc d'une part d'en saisir les manifestations dans l'étant, et d'autre part, et surtout, de le penser en termes de processus et non de stabilité descriptible. Par ailleurs, le fait de faire de l'être un objet d'étude est en soi une réification. Et cette réification est le précipice que nous serons tenus de côtoyer tout au long de ce travail. Il conviendra de ne pas l'oublier, au risque d'y choir.

Le deuxième point de départ, nous venons de le mentionner : c'est le saut que nous devons opérer. Les trois modes d'approche de la différence ontologique que nous avons évoqués ne pouvaient pas nous permettre de la concevoir réellement car ils tentaient tous trois de concevoir l'être en partant du discours de l'observateur et non de l'être lui-même. Certes, la notion de différence ontologique est elle-même un concept qui loge dans la conscience de celui qui l'emploie, mais s'il s'agit d'accéder à l'être, partir de la conscience de

⁴ Gilles Deleuze, Felix Guattari .- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, voir aussi Pierre Montebello .- *Méthodologie de l'histoire de la philosophie*, Université de Toulouse-Le Mirail, Cours SED, 2009/2010, qui analyse le livre de Deleuze et Guattari

⁵ L'expérience ontologique est ce que chacun vit tous les jours sans que cela vienne à la conscience ; une perception en-deçà de la perception sensible, une perception qui ne passe pas par les cinq sens, ou plutôt qui ne passe par eux, comme nous le verrons, que "par excès", par débordement de leur fonction première, perception infra-sensible qui n'est pas mesurable et qui relève peut-être de ce que Lévinas appelle la proximité (nous y reviendrons). Lorsque cette expérience vient bousculer la routine de l'habitude, elle enclenche une transformation de soi. C'est ce type d'expérience qu'est la traversé d'un "moment-sujet" tel que nous l'aborderons dans la quatrième partie qui fut le point de départ indispensable à notre travail.

⁶ La transformation de soi opère lors des moments d'involution (troisième partie) qui inventent une nouvelle manière pour le soi de se rassembler. Ce travail inventif de l'être a parfois des manifestations ontiques que sont l'inspiration ou l'intuition (qu'il faudra ensuite "construire" intellectuellement).

celui qui observe paraît être une impasse, puisque nous demeurons ainsi dans l'étantité des choses considérées ou dans l'aperception de celui qui y fait face. Il convient d'effectuer alors un saut qui nous place directement dans l'être. Comment est-ce possible ?

Heidegger considère qu'il ne faut plus partir de l'étant comme l'a fait toute l'histoire de la métaphysique, puisque "... aucune pensée de l'être, aucune philosophie ne peut *jamais* être confirmée «factuellement», autrement dit par l'étant."⁷ L'être ne doit pas être pensé à partir de l'étant ; dès lors, comment opérer ? "... cet estre ne peut plus être pensé à partir de l'étant : il faut bien qu'il vienne à la pensée à partir de lui-même."⁸ et par conséquent, "La question de l'être est *le* saut au cœur de l'estre, saut qu'accomplit l'être humain en qualité de celui qui est en quête de l'estre, dans la mesure où son travail est un travail *pensif*."⁹ Il y va donc d'une expérience d'être du penseur qui doit être première, en amont du contenu même de sa pensée, mais aussi à l'intérieur de sa pensée, et dont la mise en mot semble alors seconde, signant ainsi une indissoluble congruence du penseur et du monde qu'il tente de penser. L'ontologie devient l'étude de l'être, étude qui tente de s'exonérer du passage par le point de vue de l'étant. Penser l'être relève donc alors de ce contact avec l'être que Heidegger nommera "*Ereignis*" (traduit par "avenance"). Heidegger en parle pour sa part en termes de libération :

"Arriver à penser l'estre ne s'invente pas quelque concept, mais lutte pour se libérer du seulement étant - libération qui rend la pensée propre à se déterminer à partir de l'estre, et bel et bien avenue pour recevoir de l'estre son ton."¹⁰

La tentative de contact direct avec l'être (que Heidegger nomme "*seyn*" pour le distinguer de *sein* et pour signifier que l'être n'est plus pensé métaphysiquement ; et qui est traduit par "estre"¹¹) permet selon lui à la pensée de recevoir, de l'être lui-même, une tonalité propre ; perception qui vient à la pensée par l'avenance (*Ereignis* - nous étudierons cette notion qui est évoquée ici par le terme "avenue", et qui est congruence, co-appropriation, de l'estre et du *Dasein*). Nous ne sommes plus alors dans la pure spéculation intellectuelle, mais dans une perception infra-sensible dont nous tâcherons, tout au cours du propos, de voir en quoi elle consiste. La *mise en mot* de ce contact dont l'être humain a l'expérience (et dont, selon nous, et contrairement à ce qu'en dit Heidegger, tout être a l'expérience) est tout d'abord l'œuvre des poètes, mais aussi celle des penseurs ; cette mise en mots relèvera peut-être de l'intuition (comme nous l'allons voir dans le propos méthodologique) mais en

⁷ Martin Heidegger - *Apports à la philosophie : de l'avenance* [écrit en 1936-1938, publié en allemand en 1989], Paris, Gallimard, 2013, (traduction François Fédier), p495 (souligné par Heidegger).

⁸ Ibid., p21

⁹ Ibid., p25 (souligné par Heidegger)

¹⁰ Ibid., p525

¹¹ N'étant pas germaniste et ne faisant pas une thèse sur Heidegger, nous nous appuyons sur les traductions. (Nous discuterons, pour la contester, cette orthographe qui semble substantivaliser l'être).

s'appuyant sur une expérience d'être. La mise en mot de cette expérience ontologique est peut-être ce qu'est le fait même de penser philosophiquement. En effet, pour Heidegger,

“... c'est bien la tonalité fondamentale qui *met au diapason* être le là, et, lui donnant le ton, du même coup accorde *penser*, à titre de ce qui projette la vérité de l'estre, en parole et en concept.”¹²

C'est donc bien ce contact avec l'être, qui n'est autre selon nous que le contact entre les êtres qu'est l'interdépendance ontologique elle-même, qu'il convient de faire venir à la pensée.

Si nous ne pouvons étudier l'être à partir de l'étant qui se présente de manière figée dans la présence, peut-être est-ce aussi (c'est en tout cas l'hypothèse que nous formulons) du au fait que l'être relève du mouvement, du processus qui jamais ne s'arrête. L'être serait peut-être alors à capter, après en avoir fait l'expérience, par la pensée au travers du processus d'individuation dont l'étant n'est que la manifestation momentanée figée par l'apparaître. Partir de l'étant revient à étudier l'individu constitué dans sa manifestation spatialisée, alors que partir de l'être envisage de penser le processus d'individuation dans sa temporalité.¹³

Faire un tel “saut”, étudier l'être sans passer par l'étant, n'est-ce pas quitter la phénoménologie dont Heidegger est pourtant le plus éminent continuateur ? Si. La perspective phénoménologique se situe toujours du côté de la conscience qui perçoit le phénomène ; du côté du phénomène lui-même en tant qu'il apparaît à la conscience (c'est-à-dire dans une relation avec une conscience qui le capte et le fait apparaître à elle même). Or il s'agirait ici de n'étudier ni l'étant ni l'apparaître de l'étant dans la conscience, mais l'être lui-même. Dans cette optique l'être se situe clairement en dehors de la conscience que l'on peut en avoir. Nous verrons que la conscience n'est qu'un effet de seuil de la construction du soi par accumulation de relations à l'altérité, c'est-à-dire effet de seuil d'une accumulation d'être(s). L'être n'est pas constitué par la conscience, c'est le contraire : la conscience est constituée d'être(s). Cela semble impliquer d'étudier l'être non seulement en tant que mode de fonctionnement (à la manière, par exemple, dont Heidegger étudie le *Dasein* à travers les existentiels), mais également, et comme conséquence de ces modes de fonctionne-

¹² Ibid., p37 (souligné par Heidegger) [“être le là” est la traduction en français de *Dasein* proposée par Heidegger lui-même]

¹³ Notons qu'un tel saut implique en quelque sorte de lâcher la notion de différence ontologique dont il est pourtant issu, comme le soulignait Heidegger lui-même qui considérait que la différence ontologique perpétuait d'une certaine manière l'étude à partir de l'étant (et en cela demeurait dans la métaphysique) : “Le concept de «différence ontologique» n'est que préparatoire, comme transition de la question directrice [qu'est-ce que l'étant ?] à la question fondamentale [la vérité de l'être, ou “comment l'estre déploie-t-il sa pleine essence ?”].” in *Apports...* op cité p296. (C'est moi qui commente entre crochets). Il va même jusqu'à considérer (Ibid., p287) que “cette distinction devient vite à proprement parler l'obstacle qui empêche de poser la question de l'estre...”. Le saut étant ce qui permet de franchir l'obstacle (Ibid., p288).

ment, en ce qu'il est mouvement vers..., et, par là, constitué de relations avec ce qui n'est pas lui ; il serait alors cette constitution même. Il ne s'agit plus d'étudier le phénomène dans l'apparaître de sa présence réelle (l'étant apparaissant à la conscience), en quelque sorte dans sa substantialité originaire, mais de concevoir l'être d'une chose comme un processus d'individuation, comme sortie du chaos, comme rassemblement d'êtres, rassemblement spécifique en perpétuelle évolution. En effet, il nous semble qu'étudier le phénomène en le séparant (dans la conscience qui capte son apparaître) des autres phénomènes, consiste pour une part à faire effectuer le travail d'individuation par la conscience qui le perçoit, conscience qui construit l'unicité individuante de la chose qu'elle prétend recevoir dans son objectivité même, alors que c'est la perception qui l'a, pour ainsi dire, objectivé. Nous essayerons de voir comment l'individuation s'opère non dans la conscience d'un observateur mais dans le processus d'être qu'est l'être lui-même à partir du magma chaotique qu'est l'interdépendance ontologique. Et comme nous ne pouvons pas décrire la "chose" que serait l'être, puisque par définition l'être n'est pas une chose, il nous faudra tenter de penser son activité. Par conséquent, c'est par les relations qu'ils entretiennent entre eux que nous viserons à appréhender les êtres ; ce sont les liens d'interdépendance ontologique qui seront l'objet de notre cheminement. Envisager la réflexion à partir de la *relation* est par conséquent (après la différence ontologique et le saut) notre troisième point de départ.

L'être et l'étant forment un pli, une unité indissoluble. Nous prétendons pourtant traiter de l'être indépendamment de l'étant. De surcroît nous envisageons de partir des relations que les êtres entretiennent entre eux. L'unité que l'être forme avec son étant nous amène donc à envisager d'étudier les relations entre les êtres-étants. Nous ne partirons pas de la chose transformée en objet comme le fait la science, il ne s'agit pas d'un travail scientifique régi par la démonstration liée à la causalité. Nous ne partirons pas davantage de la conscience de l'observateur qui permet l'apparaître des phénomènes comme le fait la phénoménologie dans une démarche qui, en dépit de l'intentionnalité qui relie la conscience au monde, demeure solipsiste¹⁴. Nous ne développerons pas une philosophie de la conscience. Une philosophie de la conscience aboutit à nous exclure du monde pour tenter de concevoir les processus qui nous conduisent à sa perception. Pourtant, c'est bien une conscience, la

¹⁴ Ce qui est premier ce n'est pas non plus le monde dont la conscience serait exclue, ce qui est premier c'est l'interdépendance ontologique, c'est-à-dire les relations qui engagent le monde et l'être s'individuant (dont la conscience n'est qu'un exsudat) dans une perpétuelle transformation. La conscience n'est seconde qu'en tant qu'elle est un effet de seuil de l'être s'individuant. C'est la relation qui est première puisque tout est relation. La connaissance elle-même est relation comme le défend Pierre Montebello "Connaître, c'est être engagé dans une relation qui ne laisse pas les termes identiques. La primauté de la relation sur les termes se démarque ainsi d'une antériorité logique ou transcendantale [...] connaître n'est plus dissociable d'une *participation complète à l'être* qui ne laisse plus subsister aucune distance." (Pierre Montebello .- *Métaphysiques cosmomorphes : la fin du monde humain*, Dijon, Les presses du réel (Drama), 2015, p82 - c'est Pierre Montebello qui souligne).

mienne, qui ambitionne d'accéder à l'être ; peut-on faire comme si l'accès était direct et que cette conscience n'influaient pas sur cet accès ? Ou peut-on faire comme si c'était l'être qui décidait de lui-même de venir à notre pensée comme semble nous le dire Heidegger ("...cet être ne peut plus être pensé à partir de l'étant : il faut bien qu'il vienne à la pensée à partir de lui-même.") qui dut faire face à la même impasse ? Ricœur résume sa démarche :

"On ne part pas du *cogito*, mais de la question de l'être ; et on va de l'être qui engendre la question à l'être qui questionne ; cet ordre implique que la conscience n'est pas la mesure de toute chose ; l'homme ne sera pas désigné par cette conscience, mais par l'être même qui lui donne d'être le questionnant de l'être ; c'est pourquoi le questionnant lui-même est désigné par un terme ontologique : *Dasein*, être le lieu, le "là" de la question de l'être. L'analytique du *Dasein* [...] dit l'apparaître d'un "étant" dont toute la condition est d'être ouvert à la question de l'être."¹⁵

Le congé donné par Heidegger au primat de la conscience (datant de Descartes) débouche sur le primat de l'être sur la connaissance. C'est une transformation décisive dans laquelle nous nous inscrivons. Ce n'est plus la conscience et le langage qu'elle génère qui se trouvent en première ligne, mais le couple "se trouver en situation" (être enchâssé dans l'interdépendance ontologique) et "s'y orienter par projet". Être dans le monde n'est plus une relation d'inclusion que la conscience peut dominer, mais une relation de familiarité qui relève de l' "habiter". Nous sommes engagés, nous sommes embarqués, et le monde n'est pas un objet qui nous fait face mais un milieu qui nous englobe, qui nous constitue et dont nous dépendons pour être. Nous ne sommes pas dans le monde, nous sommes au monde ; locution où le terme "au" implique non seulement la notion heideggérienne d'habitation, mais aussi la notion d'appartenance (nous habitons le monde et nous lui appartenons) : notion double qui signe l'interdépendance. Nous ajouterons que l'expérience des relations que nous avons avec le monde nous constitue. Il ne s'agit plus d'avoir une "vision du monde" (relation au monde par le savoir), mais d' "être au monde" dans une relation ontologique constitutive de soi.

Nous prétendons partir de la relation. Comment est-ce possible ? En voulant partir de la relation, nous partons en fait d'une expérience d'être que nous tentons de penser. La conscience est bien à sa place questionnante sur cette expérience ontologique qui est la nôtre, elle n'est pas l'objet de la question, elle arrive dans un second temps. La thèse défendue est au fond la description de l'expérience de l'auteur au moment où il tente de penser ce qu'il devient : le moment-sujet que nous évoquerons dans la quatrième partie (la négation de soi qui engendre l'invention de soi suite à un choc ontologique, un onto-choc) est la

¹⁵ Paul Ricœur notice "Ontologie" dans le *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Universalis et Albin Michel, vol 2, p1469.

traversée même qui fut la mienne lors de ce travail de recherche. Il sera pourtant question d'étudier les relations qu'entretiennent les êtres en amont de toute réflexivité, en amont de la conscience qu'ils peuvent en avoir. La réflexivité dont ce travail témoigne est l'obstinée tentative de comprendre la transformation de soi qui opérait en amont de cette réflexivité et dont cette réflexivité (en tant qu'activité d'être, bien davantage qu'en tant que contenu) était par là même partie prenante. La spéculation intellectuelle dont témoigne ce travail est par conséquent ancrée dans l'être que j'étais, dans l'être que je suis, dans l'être que je deviens, auquel ce travail lui-même participe. L'onto-choc a créé la *situation* dans laquelle je me trouvais et cette thèse fut le *projet*, le "se jeter en avant de soi pour devenir soi", qui orienta le soi en devenir.

L'interdépendance ontologique se situe en amont de l'individuation, elle est ce qui permet le processus d'individuation lui-même. Et c'est le mode de fonctionnement de cette interdépendance ontologique que nous ambitionnons de penser. Les philosophies de la conscience étudient un "objet" déjà constitué : la conscience de l'individu ; notre travail vise à s'interroger sur son mode de constitution, sur son individuation. Le point de départ (d'où naîtront les questionnements) est la relation, le lieu dynamique, la composition, l'assemblage, la circulation, les échanges ; nous sommes là dans une problématique de la plasticité, du perpétuel devenir qui par conséquent s'oppose à l'étude de la fixité de l'étantité, de l'identité, du sujet ou de l'essence. L'être a pu être pensé comme fixe et opposé au devenir, "rebattu dans la vérité de l'étant, dans la justesse de la représentation"¹⁶ ; il s'agira de le penser comme plastique et mouvant, en perpétuelle construction.

Les relations que les êtres entretiennent entre eux seront alors pensées comme *constitutives* de ce qu'ils sont. Descartes avait, avec le *cogito*, centré l'individu sur son insularité. Le dix-neuvième siècle avait intégré l'idée de relation : l'individu n'était plus simplement une île, cette île était en contact avec d'autres sur le mode de la volonté : le *volo*, dans le cadre de l'intersubjectivité. L'intersubjectivité est la relation psychologique qu'entretiennent des sujets ; c'est une relation ontique (qui relève de l'étantité) entre individus humains constitués en "sujets" (nous remettons en question cette notion), une relation entre des identités conçues comme fixes à qui il arrive des accidents. Notre thèse consistera à affirmer, en amont de toute intersubjectivité, le caractère *constitutif* de la relation ontologique laquelle est absorbée en vue de cette constitution, c'est l'*absorbo*. Nous tenterons ainsi d'affirmer que l'être est fait des relations qu'il entretient avec les autres êtres, relations qu'il absorbe, qu'il rassemble, c'est-à-dire qu'il involue, rassemblement qu'il exprime en vue d'être absorbé. Être au monde c'est, pour l'être (et en liaison avec l'étant qui le porte et qu'il anime), absorber les relations qu'il entretient avec ce qui l'environne, les involuer pour devenir soi, un soi

¹⁶ Heidegger .- *Apports...*, op cité p119

qu'il exprime en vue d'être absorbé par le même monde où il a puisé ce qu'il est. Il s'agit donc non seulement de considérer que la relation a valeur d'être, mais que l'être n'est constitué que de relations aux autres êtres. Être, c'est absorber de la relation, involuer de la relation et exprimer de la relation : de bout en bout l'être barbotte dans l'interdépendance ontologique, et ces trois activités que sont l'absorption, l'involuer et l'expression n'en sont en fait qu'une seule : le processus d'individuation. L'altérité devient le cœur de ce que je suis, et le "je suis" est un "je deviens" dépendant en permanence de l'altérité.

Notons encore que la relation qui s'instaure entre les êtres, et que chacun des êtres participant de cette relation est en capacité d'absorber, est non seulement constitutive des êtres considérés, mais aussi productrice d'un être collectif. Nous avons rencontré cette notion d'être collectif dans l'étude de la réception au théâtre¹⁷ : les spectateurs qui se rendent individuellement au théâtre, deviennent une unité appelée public lors de la représentation par cette activité commune de participation à la réception de ce qui leur est présenté. Nous avons parlé alors avec Bergson d'une synchronicité des consciences qui par un phénomène d'endosmose rassemble les individus éparpillés en une entité commune que nous avons nommé : être collectif. Les processus d'individuation des êtres collectifs (lesquels peuvent être plus petits - la famille -, ou bien plus larges - la société -, que ceux que l'on rencontre lors d'une représentation théâtrale) feront également l'objet de notre étude (dans la cinquième partie) puisqu'ils sont les mondes communs que l'individu se doit d'habiter et dont l'individuation d'individu-collectif préside à l'individuation des individus-personnes. La question éthique deviendra ainsi logiquement l'ultime question qu'il nous faudra traiter. Voyons comment nous comptons nous y prendre.

méthodologie

Le cheminement procède de trois étapes : l'intuition, la mise à l'épreuve et la réception. Ce travail démarre (première étape) sur la base d'une intuition (enclenchée par une expérience d'être) sur le mode de fonctionnement de l'être. Qu'est-ce à dire ? Chez Husserl, l'intuition catégoriale est la saisie intuitive, par la conscience, de la notion d'être. L'intuition dont nous parlons serait-elle une "intuition catégoriale" ? Pour Heidegger, cette notion husserlienne est une évacuation de l'épaisseur propre à l'être qui est alors compris comme simple corrélat d'un acte de conscience¹⁸, c'est-à-dire qu'elle est une position purement idéaliste où la conscience fonctionnant "hors sol" produit l'être comme corrélat de sa propre activité. L'intuition dont nous parlons n'est pas l'intuition catégoriale husserlienne ; nous verrons que l'involuer (l'activité circulante rassembleuse des relations d'être constitutives

¹⁷ Serge Added .- *Habiter le théâtre : métaphysique de la réception*, mémoire de Master 1, Université de Toulouse, 2010

¹⁸ Voir Maxence Caron .- *Introduction à Heidegger*, Paris, Ellipses, 2005

du soi) est un processus capable d'inventer, et l'intuition est un des fruits possibles de l'invention d'un soi devenant autre. Il ne s'agit donc pas d'un produit de la conscience (laquelle est une expérience d'être seconde par rapport aux expériences d'être de premier rang qui sont l'objet de notre travail : absorption, involution, expression), mais d'un fruit du processus d'être qui arrive, dans un second temps, à la conscience et que celle-ci est capable de formuler.

Il s'agit ensuite (deuxième étape) de soumettre l'intuition à la question. Peut-on démontrer ce que notre intuition prétend ? L'idée de démonstration a d'emblée le handicap de considérer que l'intuition se donne tout de go dans l'entièreté d'un propos conçu de bout en bout. Il n'en est rien. L'intuition est une impulsion qu'il faut ensuite *construire*. Distinguons trois façons de concevoir. La démonstration relève fondamentalement de l'objet, de l'étant qui est là-devant et qui est constitué en objet par la pensée démonstrative ; objet qui est mesurable et, partant, relève de la mathématisation du monde. A l'opposé, la croyance est une façon de concevoir qui s'est autonomisée (nous pouvons croire aux métamorphoses de Zeus, à la possibilité d'enfanter en étant vierge, à la résurrection de Lazare, ou à la métempsycose, etc., chacun trouvera ses exemples). Entre les deux, il y a la pensée. En quoi la pensée, si elle n'est pas "démontrable", n'est-elle pas une croyance ? Tout comme la croyance, elle commence par affirmer, sous forme de thèse ou d'hypothèse. Puis elle fournit un raisonnement qui est construction, qui n'est pas une démonstration mais qui doit néanmoins être rigoureux et cohérent, c'est-à-dire répondre à une logique interne (ne pas se contredire) et externe (être compatible avec l'expérience que nous avons du monde). Est-ce suffisant ? Non pas. Le véritable critère est la capacité de la thèse soutenue à donner à penser et à éclairer le monde (ou plus modestement une partie du monde) et, par là, à convaincre ses lecteurs (ou auditeurs).

La pensée se mettra donc à l'épreuve dans l'avancée même de son cheminement, et cela de quatre manières. L'énonciation est donc la première phase. C'est un chemin kérygmatic (qui proclame). Il s'agit de dévoiler par l'énonciation. La forme énonciatrice prend sa part d'activation de la pensée qui n'est pas de l'ordre de la démonstration mais du "donner à voir". Il ne s'agit pas ici de connaître (il n'y a de connaissance au sens classique que celle des étants) mais de penser. L'origine de la pensée se trouve dans l'expérience d'être, dans l'affect né de l'absorption¹⁹. Il s'agit par conséquent de faire ce que propose

¹⁹ Ce qui manque aux machines pour penser, ce n'est pas une puissance supérieure de calcul et de mise en connexion, c'est l'animalité : ce sont les émotions liées à l'absorption qui sont la source de la pensée. Une machine peut calculer, elle peut même désormais apprendre (sous forme d'accumulation nouvelle de données lors de son activité), elle ne peut pas absorber ; elle est la trace de l'être de l'homme (la matière ayant absorbé le travail et la pensée de l'homme), elle ne peut pas être par elle-même (autrement que sous la forme de l'inertie de la matière dont elle est fabriquée).

Bergson dans *Matière et mémoire* :

“... aller chercher l'expérience à sa source ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*.”²⁰

Et cette expérience d'être lorsqu'elle s'énonce sous la forme d'une affirmation, lorsqu'elle se proclame, se construit sous la forme de concepts. Cette construction est la pensée elle-même. Pour étayer cette proclamation, nous nous appuyerons sur un certain nombre d'auteurs. Il nous faut donc dire un mot du statut revêtu par ces citations à l'intérieur de notre texte. Il ne s'agit pas d'étudier les auteurs cités. Il s'agit de les faire contribuer au cheminement de notre pensée ; par étau, par frottement ou par opposition, mais toujours dans le but de faire avancer notre propre propos. L'exposition de leurs pensées sera donc fatalement partielle (et, partant, parfois défectueuse), mais le critère de validité de la présence des citations sera toujours l'avancée de l'énonciation.

Il ne s'agit donc pas de la description (réalisée de l'extérieur par le locuteur) d'une essence ou d'une généralisation visant une loi d'organisation de l'étantité (il ne s'agit pas d'une démarche inductive), mais de la construction d'un éclairage (comme sur le théâtre les lumières ne donnent à voir les comédiens et le décor que d'une certaine façon, laquelle changera à la scène suivante ou à l'instant d'après). Il s'agit donc d'énoncer ce qui ne peut se voir et ne peut que se penser. Comment, dès lors, ne pas verser dans la pure fantaisie? C'est la deuxième manière d'interroger notre propos : ce qui donne la validité n'est pas une démonstration de type mathématique, ou des “preuves” apportées qui ancreraient le propos dans l'empirique d'une enquête de genre policier, mais la capacité à convaincre par la clarté de compréhension que les concepts forgés sont capables de répandre sur le monde. La question de l'éclairage (efficace ou non) a l'avantage de reconduire l'énonciation (qui fatalement se présente comme un savoir) à l'expérience dans laquelle elle s'enracine. Elle permet de quitter le pur ciel de l'idéalité (qui pourrait être celui de la fantaisie) pour confronter la pensée à ce dont elle est censée rendre compte. La démarche ne renonce pas à l'ambition de l'universalité (qui est toujours tapie dans tout propos philosophique), mais veille à ce que l'ancrage dans le réel soit saisi par l'éclairage que la pensée (fût-elle très abstraite) apporte sur celui-ci. L'éclairage apporté a ainsi cette caractéristique d'être à cheval sur sa source (la pensée) et sur ce qui est éclairé (le réel) sans prétendre être la totalité de ce qu'il éclaire ni de tout éclairage possible. Se posera alors la question de la vérité qu'il nous faudra traiter, qui ne sera vraisemblablement plus une vérité (intellectuelle et langagière) d'adéquation du propos à la chose mais une vérité vivante d'authenticité d'être telle que l'envisage Heidegger quand elle est partagée par autrui et, par là, comme le souligne

²⁰ Henri Bergson .- *Matière et mémoire*, Paris, Puf (Quadrige), 2010, p205 (c'est Bergson qui souligne)

Pierre Montebello, recompose le monde commun²¹.

La troisième manière de mettre notre propos à la question est (de temps en temps) de placer en regard des contes, des mythes ou des œuvres littéraires. L'affirmation, la description et la démonstration sont des modes d'appréhension du monde qui relèvent d'un désir de maîtrise des étants. L'alternative - dans la façon qu'ont traditionnellement les Occidentaux de dire le monde - est la fiction - qui s'origine dans la mythologie - où le symbolique fabriqué par l'homme tient le rôle principal, dans une relation non-raisonnante avec le réel. Il s'agit donc là, sans lâcher l'ambition de rigueur indispensable à la pensée philosophique et sans verser dans la fiction, d'entrebâiller la porte à une autre façon de penser qui se trouve être (par la place du symbolique) en contact non avec la forme mais avec le contenu de notre propos (nous prétendons, comme nous le verrons, que le symbole est le mode d'expression du monde). Cet entrebâillement à l'intérieur même du propos a de surcroît le mérite de solliciter le lecteur par un effet de distance dans la nature de ce qui se dit ; le langage n'est dès lors plus réduit au contenu de ce qu'il évoque, mais ambitionne d' "agir", par la nature de son objet ; le changement de registre opérant fatalement une ouverture dans la réception (un peu à la manière de la distanciation brechtienne au théâtre, ou à la manière de l'aparté : le changement de registre décale le propos et active la réception de l'ensemble). Le choix de ce décalage n'est pas dû au hasard. Les contes et les mythes sont la parole collective sédimentée de l'humanité, et la littérature, si elle une parole individuée, puise sa source à l'être collectif d'une société (nous nous y arrêterons). Dès lors, il ne s'agira pas de considérer ces textes comme des "preuves" de ce que nous avançons, ni comme un supplément d'âme, mais comme des indices accompagnant notre chemin puisés dans le récit que l'humanité se fait d'elle-même et du monde. Ces références n'auront donc pas de caractère ornemental, mais seront considérées comme le témoignage d'une proximité avec le mode de fonctionnement de l'être (cette proximité explique pourquoi les contes sont indispensables aux enfants qui sont dans une phase de première construction du leur).

Enfin, le quatrième élément de validation de notre propos se trouvera dans sa réception : dans sa capacité à donner à penser à qui le reçoit. Notre propos ne prétend pas établir une vérité de type *adaequatio*, mais à participer, à sa modeste échelle, à la poursuite perpétuelle de la pensée humaine sur le monde. Si le propos est cohérent et se révèle capable de susciter la pensée du lecteur (éventuellement pour être contredit mais en ouvrant des horizons), nous estimerons avoir mené correctement ce travail. L'ambition est en quelque sorte une "ambition artistique pour la pensée" si l'on veut bien appeler artistique le fait

²¹ Pierre Montebello .- *Métaphysiques cosmomorphes...*, op cité p199, note 317 : "... la vérité ne triomphe jamais uniquement parce qu'elle est vraie[...] Elle est vraie parce qu'elle recompose le monde commun en profondeur [...] Une vérité purement intrinsèque n'existe pas, à moins de considérer comme vrai ce qui n'existe pour personne..."

de faire résonner chez le lecteur des structures ontologiques de son être-au-monde, le fait qu'au-delà de l'intelligence (la rigueur du propos et son caractère plus ou moins convaincant) la corde de l'être-au-monde soit mise en vibration par les mots qui tentent de formuler une pensée. Il s'agit donc d'obtenir par le propos ce que le propos tente de décrire : une relation ontologique d'absorption enclenchant une involution et par là un besoin d'expression susceptible de participer à l'individuation du scripteur comme à celle de son lecteur, perpétuant ainsi le jeu sans fin de l'interdépendance ontologique. Ce travail ne s'énonce pas comme une vérité (relevant du régime de la preuve) qu'il faudrait accepter, mais comme un éclairage qui vise à donner à penser. C'est pourquoi les formulations accompagnées de "peut-être", de "sans doute", de "il semble que" ou écrites au conditionnel se multiplieront. Elles ne disent pas une absence de fermeté dans mes prises de position, mais visent à ouvrir, pour le lecteur, un espace pour sa propre réflexion (que l'affirmation péremptoire ambitionne souvent, au contraire, de clore). Leur usage ne doit pas être compris comme une incertitude se référant à une vérité de nature scientifique qui, un jour, établirait la certitude, mais comme l'entrebâillement de ma pensée ouvrant un chemin que l'affirmation bloquerait dans un choix binaire d'acceptation ou de refus. Il ne s'agit pas de décrire un objet, mais de tenter de rendre compte d'un mode d'habitation dont mes lecteurs ont la même expérience que moi et dont la relation écriture-lecture fait partie. Le texte s'installe ainsi d'emblée dans un dialogue avec son lecteur. Il trouvera sa force non seulement dans son aptitude à porter une lueur sur le monde, mais aussi dans sa faculté à enclencher des pensées. L'hésitation n'est pas ici une précaution de langage ni une délicatesse à l'endroit de qui me lit (encore que la délicatesse ne nuise pas), mais elle relève d'une part de ce qu'il s'agit de penser (nous ne sommes pas dans la description d'étants circonscrits, mais dans le "flou" d'un chaos qui vit et vient à l'individuation par petites touches), et d'autre part de la philosophie ici comprise comme un dialogue avec le lecteur qui n'ambitionne pas l'affirmation engendrant une réaction sur le mode binaire accord/désaccord, mais aspire à l'ouverture de chemins de pensée. Ce travail ne vise donc pas à établir une connaissance, un savoir, pas plus qu'il ne cherche à provoquer une prise de conscience (ce sont là des rejets plus ou moins clairs d'un désir de maîtrise sur le monde) ; il est bien davantage l'auto-éclairage d'une pensée qui, pour se comprendre elle-même, passe par une peinture du mode d'être de l'être proposée à l'être, tout autant qu'à l'entendement, de qui la lira, c'est-à-dire qu'il tente de mettre en œuvre ce dont il traite en le traitant.

I - L'absorption

L'être, dans l'optique de ce travail, est une activité tout autant, voire davantage, qu'un état. Cette activité est triple : absorber, exprimer et involuer. Nous étudierons l'expression dans la deuxième partie et l'involution dans la troisième. Pour l'heure, essayons de voir ce que pourrait être l'absorption. Nous pouvons peut-être penser l'absorption comme l'appropriation d'une entrée en résonance de deux (ou plusieurs) êtres lors de leur mise en présence. La relation absorbée est ce lien, cette résonance même, c'est-à-dire l'être ensemble, l'être collectif. L'absorption consiste à faire venir en soi la relation à l'altérité qui nous entoure, et en ce sens cette première partie entend tenter de répondre à la question posée par Paul Ricœur à la fin de *Soi-même comme un autre* : "comment rendre compte du travail de l'altérité au cœur de l'ipséité?"²². La notion d'absorption correspond en effet à la manière dont l'autre, ou plus exactement la *relation* à l'autre (l'autre humain mais aussi le milieu, les animaux, l'époque, le climat, les plantes, la langue, la terre elle-même, etc.), est intégrée au soi pour tisser un *lacis*, entrelacs labyrinthique d'expériences du monde mémorisées, qui est la structure individuelle toujours mouvante de l'être. Nous sommes donc, sur ce terrain, dans la lignée du travail d'Emmanuel Lévinas dont Étienne Féron nous indique qu'il

"s'efforce d'élargir le concept d'être afin de faire valoir contre toute la tradition issue de Parménide, une altérité dans l'être même."²³

L'absorption pourrait ainsi se concevoir comme ce qui débute, comme l'événement vivant primitif, l'avènement originaire. Mais non pas comme une origine (*archè*) qui impose ensuite son règne ; non, l'absorption est originaire en ce qu'elle est la respiration première de l'être, c'est-à-dire un originaire principiel de chaque instant.

Pour aborder le phénomène dès l'"origine", nous commencerons par essayer de le détecter dans les premières années de la vie de l'être humain.

L'enfant : "j'absorbe donc je suis"

Les théories ou les pratiques de l'introspection, tout comme les grandes philosophies de la conscience (Descartes, Husserl, Nishida) partent de, et portent sur, la conscience adulte, c'est-à-dire la conscience déjà constituée, sans nous expliquer comment elle se constitue. L'enfance, quand elle n'est pas tout simplement ignorée,

²² Paul Ricœur .- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, "Points-essais", p368

²³ Étienne Féron .- *De l'idée de transcendance à la question du langage : l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p23

est souvent renvoyée à la psychologie. Il m'apparaît, au contraire, qu'une étude de l'être s'individuant ne peut éviter de s'interroger sur le moment de la constitution de ce que l'on a traditionnellement l'habitude (avant le tournant kantien) d'appeler l'âme ou *psyché*, et que nous nommerons *lakis* (*lakis* dont la manifestation ontique²⁴ est l'identité). Le *lakis* est l'entrelacs labyrinthique qui justement constitue ses premières fondations lors de la toute petite enfance. La notion d'absorption permet de comprendre non seulement comment le *lakis* "vit" (l'absorption est une des modalités de fonctionnement de l'être tout au long de l'âge), mais aussi comment il se constitue.

Heidegger part également de l'homme adulte. Dans la structure du *Dasein*, la notion d' "être jeté" est l'une des composantes, elle est dérégulation et constitue le *Dasein* comme "ayant été", ce qui, aux côtes du jet vers l'avenir, attribue une place essentielle au passé, mais ne nous dit rien sur la manière dont le *Dasein* s'est construit, la manière dont il s'est institué. A la fin de *Être et temps*, Heidegger se rend compte qu'il lui manque une analyse de la naissance et du développement du *Dasein*. Il en tire un propos sur l'historialité, et finalement ne traite pas la question²⁵. Le point aveugle de l'analytique du *Dasein* semble être qu'il est décrit comme étant "toujours-déjà-là". Est-ce à dire qu'il a été donné ? Et par qui ? Est-ce une propriété du corps ? Ou bien doit-on considérer qu'il est éternel et se réincarne de corps en corps ? Heidegger ne défend aucune de ces thèses, mais conserve l'idée que le *Dasein* est "toujours-déjà-là". Alphonse de Waelhens²⁶ nous indique que les deux autres composantes du *Dasein*, outre l' "être-jeté", sont d'une part le *Dasein* comme existence, c'est-à-dire comme extase, et qu'il est ainsi compris comme étant toujours en dehors de lui-même, comme dimension de projet, et d'autre part le *Dasein* comme "présence à", comme "être au monde", c'est-à-dire comme relation. Cette structure tridimensionnelle est unitairement désignée par la notion de souci. Il nous importe ici de noter la dimension de "présence à", la dimension relationnelle (dont notre notion d'absorption est proche parente), comme ouverture à l'altérité, ouverture concomitante à un oubli de soi. En effet, à propos de l' "être au monde", Heidegger précise que

"Dans cette détermination, «monde» ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l'étant, mais l'ouverture de l'Être."²⁷

C'est ce que nous appellerons plus tard dans ce texte : la scène. Il ne s'agit pas d'effectuer sur le mode comparatif une description de l'absorption en vis-à-vis de la notion

²⁴ Dans ce texte, nous qualifions d'*ontologique* ce qui relève de l'être en ce qu'il est (très) relativement indépendant de l'étant, et d'*ontique* ce qui relève de l'étant en ce qu'il est (très) relativement indépendant de l'être.

²⁵ Martin Heidegger .- *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, pp 437-438

²⁶ *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, Universalis, 2006, p747, notice "Heidegger"

²⁷ Martin Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, "Tel", p110

heideggerienne d'être-au-monde, mais notons tout de même que l'absorption, en plus d'être naturellement déhiscente (ce qui correspond à "l'ouverture à..." heideggerienne), comporte la fonction d'amener à soi ce qui était extérieur ; en quelque sorte l'extase qui permet le contact avec l'altérité, permet également l'appropriation de la relation à ce avec quoi l'on est en contact ; étant noté que ce avec quoi l'on est en contact n'est rien d'étant mais des "êtres collectifs" nés de la relation. Nous verrons que ces trois dimensions du *Dasein* heideggerien se retrouvent dans notre façon de penser le lacis, mais il nous semble important de noter dans ce premier temps de notre propos que la notion d'absorption, qui n'existe pas à proprement parler chez Heidegger, a l'immense avantage, tout autant que de décrire une part du mode de fonctionnement du lacis (dont la parenté avec le *Dasein* est évidente), de nous permettre d'en comprendre la constitution initiale. L'être-avec n'est pas uniquement relationnel, mais, en tant qu'il est relationnel, il est également *constitutif*.

Pour ce qui est du corps matériel, les biologistes décrivent avec minutie la génération : de la conception, à la croissance, en passant par la gestation, la naissance et l'alimentation, toutes les étapes sont pour l'essentiel parfaitement connues. Pour ce qui est de ce qu'en Occident nous avons coutume d'appeler l'âme, cela dépend beaucoup de la définition que l'on en donne et des convictions religieuses que l'on a (ou pas). Chacun constate la présence en lui-même de quelque chose d'immatériel que l'on nomme esprit, pensées, psyché, conscience ou âme, avec éventuellement des définitions différentes pour toutes ces notions qui ne recouvrent pas les mêmes réalités, mais le plus souvent sans bien définir la chose et sans trop s'interroger sur son origine. D'où vient cette "chose" ? Est-ce une fonction du corps ? A-t-elle toujours été là ou bien s'est-elle constituée, et dans ce cas, comment ? La définition de ce qu'est l'âme me paraît intimement liée à la question de sa "provenance". On a pu imaginer un Dieu tout puissant et bienveillant distribuant les âmes comme une part de lui-même au moment de la naissance ou au moment de la conception. Maître Eckhart semble avoir poussé cette idée jusqu'au terme de sa logique en soutenant que tout homme, à l'image de Jésus, est incarnation de Dieu (incarnation singulière d'une immatérialité générale). Il y a une trace populaire et littéraire de cette conception dans la figure des fées se penchant sur les berceaux. En général, les fées attribuent des qualités, mais, parfois, certaines d'entre elles distribuent aussi des défauts ou bien annoncent des drames qu'elles ont programmés (*La belle au bois dormant*). D'autres ont pu concevoir une sorte de "stock" immémoriel d'âmes se réincarnant d'être en être : c'est la métempsychose, dont Platon a donné une version philosophique avec sa très belle et profonde théorie de la réminiscence. Ces deux récits de l'origine de l'âme

(qui peut-être n'en sont qu'un) ont *de facto* concentré le débat sur la question de son immortalité (l'immatériel est spontanément associé à l'universel et à l'éternel), au point qu'il paraît désuet aujourd'hui d'utiliser le terme d'âme ailleurs que dans une église. Un monisme radical purement matérialiste considérera, quant à lui, qu'il n'y a pas d'âme mais seulement un corps, et notamment un cerveau dont la connaissance, certes encore restreinte, fait des progrès chaque jour. La notion d'absorption élimine ces trois perspectives ; elle est une quatrième façon de mettre notre expérience intime en récit. Ce serait une sorte de dépassement du dualisme et du monisme qui envisagerait de penser l'être et l'étant (et pour les êtres vivants le *lakis* et le corps) dans une unité héraclitéenne des contraires. Dans cette optique, l' "âme" (qui est une façon facile et habituelle de nommer l'être ; nous tenterons d'instituer notre propre terminologie qui n'est pas un simple changement de nom) demeure liée au corps, et notamment à l'ensemble du système nerveux et au cerveau (il n'y a pas d' "âme" sans corps), mais elle est néanmoins conçue comme ayant une autonomie lui permettant d'avoir sa propre "histoire", un mode de constitution de son "contenu", le corps n'assurant que les *conditions de possibilité* de son existence. Nous envisagerons donc une naissance, une évolution et une disparition du *lakis*, au lieu de concevoir l'âme (ou l'être) comme éternelle.

L'évocation du nourrisson va nous permettre d'aborder la notion de *lakis* en liaison avec celle d'absorption. Pour ce qui est du domaine ontique, le nourrisson possède un corps, lequel comprend un organe de digestion de la matière (c'est-à-dire des étants) : l'estomac, lié à une nécessité d'alimentation qui se traduit par la faim et l'appétit. Dans le domaine ontologique, le nourrisson possède également une fonction d'assimilation des relations aux êtres : l'absorption. L'enfance est un moment de très grande activité de digestion et d'absorption. Pour le nourrisson cela représente la totalité de son activité ; il alimente son corps et son *lakis*. Tous ses contacts avec l'extérieur consistent en cela : amener, de l'extérieur vers l'intérieur, la nourriture ontique et la nourriture ontologique indispensables à sa constitution. Pour ce qui est de l'immatériel, il va tisser des liens, c'est-à-dire qu'il va faire "être collectif", avec la mère d'abord, puis le père et le reste de la famille (fratrie, grand-parents), la terre (avec tout d'abord l'expérience de l'alternance jour/nuit), les animaux éventuels, l'environnement, le climat, les objets et enfin les personnes extérieures au cercle familial que sont les nounous et les amis de la famille, et bien sûr, à travers tout cela, avec l'époque et le milieu. Nishida écrit :

"Notre soi ne prend pas naissance dans l'individu, même si on le conçoit de ma-

nière générative. Il tire son origine de la conscience communautaire, comme on le voit chez de nombreux peuples primitifs [sic]. Pour ainsi dire, l'individu naît à partir de la société."²⁸

Malheureusement, Nishida ne s'est pas penché sur la construction primitive, sur la mise en place de ce phénomène lors de l'enfance. Lévinas écrit de son côté que

"Le face à face est [...] la production originelle de l'être."²⁹

Mais il n'évoque pas davantage ce processus lors de l'enfance. La notion d'absorption défend, elle aussi, l'idée que l'être ne s'origine pas en soi mais dans la relation à l'altérité, et considère que le moment initial est, tout comme pour le corps, celui de la toute petite enfance. Ces liens, pour immatériels qu'ils soient, passent bien évidemment par la matière (il n'y a pas d'être sans étant, pas de mise-en-scène sans spectacle), et donc par les cinq sens. La vue est, chez l'adulte occidental, le sens dominant, et la vue - parce qu'elle n'est pas en elle-même réciproque (je peux voir sans être vu) - facilite l'établissement de la frontière sujet-objet, c'est-à-dire la distinction en ce qu'elle s'oppose à la relation. Voir est la perception de premier rang dans la tradition occidentale, mais c'est la perception qui facilite le moins l'absorption. Il est plus difficile d'absorber par la vue que par l'ouïe, par l'ouïe que par le toucher. Plus la perception nous place à distance, plus elle permet la maîtrise par la non-implication. Inversement, plus nous sommes impliqués dans l'être-avec, plus nous pouvons absorber (et moins nous maîtrisons). Avec l'absorption, il y a appropriation sans maîtrise³⁰. Françoise Dolto avait insisté sur la place du toucher chez le nourrisson (toucher qui, lui, est réciproque et facilite donc la *relation*)³¹, ce que tout parent sait assez "instinctivement" qui prend son bébé dans les bras dès qu'un problème se pose. Le nourrisson dont la conscience de soi est en construction (justement grâce à l'absorption) a davantage besoin du toucher, qui est plus immédiat que la vue, parce qu'il est relation,

²⁸ Nishida Kitarô .- *L'Éveil à soi*, Paris, CNRS éditions, 2003, p99

²⁹ Emmanuel Lévinas .- *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 1990, p341

³⁰ Nous sommes là dans la lignée de Heidegger passant de la pensée calculante à la pensée méditante, de la pensée comprise comme pouvoir conceptuel, puissance de captation et arraisonnement de l'étant, à une pensée conçue comme reconnaissance et gratitude, capacité d'accueil et de recueil de ce qui vient à la rencontre.

³¹ Son intervention dans les orphelinats demandant à ce que les bébés soient touchés tous les jours sous forme de câlins a permis de faire chuter de manière spectaculaire la mortalité des nourrissons. Les enfants aiment être portés, ce n'est pas seulement par paresse ou par fatigue mais parce que c'est un contact nourrissant. Pour ce qui est des adultes, il existe des techniques de "bien-être" basées sur l'étroitesse, leur efficacité tient à la même raison : le contact corporel est une nourriture du lacis. Le toucher est d'ailleurs sans doute le sens qui s'estompe le moins lors de la vieillesse, et, tout comme Françoise Dolto le préconisait pour les nourrissons, il conviendrait sans doute de préconiser le contact corporel dans les maisons de retraite.

et que c'est de la relation que le nourrisson se nourrit³². L'odeur, peu étudiée, remplit sans doute aussi une fonction importante. Les cinq sens peuvent être classés selon leur degré de proximité avec le percepteur (goût, toucher, odorat, ouïe, vue). Le nourrisson est plus sensible aux deux premiers qui sont des sens de la grande proximité (le goût du lait maternel et le toucher) ; les adultes sont plus sensibles à la vue. Lévinas écrit :

“Le sensible [...] noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres *avant* d'être noué à mon corps”.³³ (c'est moi qui souligne)

Cet “avant” est décisif. Dans ce que nous tentons de décrire, il s'agit non seulement de “avant mon corps”, mais aussi “avant mon moi” puisque mon moi est constitué de ces relations à l'altérité. Le propos de Lévinas est encore plus vrai pour le nourrisson pour qui l'aperception de soi (qu'il ne possède pas encore) n'est pas un obstacle aux liens ontologiques qu'il entretient avec ce qui l'environne. On peut, en tout cas, d'ores et déjà noter qu'il semble que le sensible soit une sorte de “véhicule” de l'absorption (nous y reviendrons). Ces liens, en s'accumulant grâce à la mémoire, tissent un lacis qui, lorsqu'il atteint une “masse critique” (liée au développement du système nerveux) devient en quelque sorte le lacis primitif sur lequel vont venir s'agréger les relations ultérieures, les êtres nouveaux qui, tout au long de la vie, seront assimilés selon les catégories et les formes de ce “lacis primitif”. Celui-ci se modifiera forcément avec le temps, c'est-à-dire avec les chocs que peuvent engendrer certaines absorptions, et avec les effets de seuil que sont, comme nous le verrons, la mémoire secondaire, le stade du miroir ou l'âge de raison, mais il demeurera le lacis agrégatif originaire, celui qui a dû se constituer sans repère au moment où le petit d'homme doit absorber la totalité du monde environnant avec ses faibles moyens, avec pour seul moteur l'appétit instinctif de l'absorption. Le lacis devenant par ailleurs en quelque sorte la “grille de lecture”, le mode de contact avec le monde, la façon particulière (mais non subjective) de chacun d'être au monde, la dimension extatique qui va à la rencontre de l'altérité, cette constitution première est tout à fait décisive. Le besoin de sommeil, comme nous le verrons dans la troisième partie, est vraisemblablement lié à cette énorme activité d'absorption/génération ; la digestion des relations aux êtres tout comme celle des aliments engendre le sommeil dont l'une des fonctions serait de faciliter l'assimilation et l'involution. Dans le mythe de Psyché (raconté par Apulée dans

³² Nous pouvons noter que dans le processus embryologique, la peau (organe du toucher) et le système nerveux (donc les neurones, support matériel du “stockage” de l'absorption) sont issus d'un même tissu : l'ectoderme. Il y a donc une parenté très grande entre la peau et les neurones.

³³ Emmanuel Lévinas .- *Autrement qu'être*, Paris, Livre de poche, 1990, p123

L'âne d'or) comme dans de nombreux contes, le sommeil est un travail : le héros (ou l'héroïne), après avoir fait une rencontre heureuse ou difficile mais qui bouscule ce qu'il est, est confronté(e) à une tâche impossible en un temps restreint - souvent le tri d'une montagne de graines -, il est alors aidé par des animaux (fourmis, renards, etc.) qui effectuent la tâche pendant son sommeil ; cet ouvrage colossal n'est-il pas le symbole de l'assimilation et de la configuration (puis la reconfiguration), c'est-à-dire de l'involution du laxis (rendre homogène, ou plutôt compatible, l'hétérogène) ? Nous pourrions penser que l'absorption est en quelque sorte "avant-d'être", puisqu'elle est une fonction constitutive. En fait elle est l'être lui-même, et elle est "avant le laxis", c'est-à-dire, pour les humains dans les termes traditionnels, "avant l'âme", ou, en termes heideggériens, "avant le *Dasein*". Le nourrisson constitue son moi, dont le fœtus est dépourvu, en absorbant les relations aux êtres qui l'entourent. Il n'a pas d'identité (manifestation ontique du laxis), mais il *est* néanmoins. Le nourrisson *est* assurément, et son être est d'advenir, il est d'absorber, il est la fonction constitutive. Le nourrisson *est* au plus haut point puisque justement être c'est absorber de l'être. L'adulte ne pourra, dans ce sens, jamais *être* davantage que le nourrisson. Maurice Merleau-Ponty écrit pour sa part que

"C'est la même chose de n'être rien et d'habiter le monde."³⁴

Absorber, c'est n'être rien (au sens de l'affirmation d'une identité), c'est se fondre dans la relation à l'altérité qui nourrit, c'est habiter le monde, c'est-à-dire être hors de soi dans le milieu ontologique qui environne. C'est la passivité d'être (qui n'est pas très valorisée dans la culture occidentale mais qui est ce vers quoi tendent les sages taoïstes). L'expression (que nous étudierons dans la deuxième partie) est le versant affirmatif de l'être, celui qui cherche une place et oublie d'habiter profondément, c'est-à-dire au delà (ou en deçà) de toute place, oublie que n'être rien c'est être totalement. Merleau-Ponty ajoute

"Autrui est une des formes empiriques de l'enlèvement dans l'Être."³⁵

A l'exception de la majuscule au mot "Être" (majuscule qui, selon moi, essentialise l'être en une entité transcendante, alors que l'être est toujours lié à un étant et que sa transcendance est toujours ancrée dans une immanence), à cette exception près donc, ce pourrait être une façon d'évoquer l'absorption : être, c'est être en relation telle avec autrui que celle-ci est l'une des formes de ce qu'est *être*. L'adulte conserve d'ailleurs la nostalgie de ce moment de "pur" être qu'est le nourrisson sous la forme d'un désir que le jeune Nietzsche appellerait "dionysiaque", ou que Romain Rolland,

³⁴ Maurice Merleau-Ponty .- *Le visible et l'invisible*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Quarto", 2010, p1689

³⁵ Idem, p1702

repris par Freud, qualifiait de désir de sensation "océanique". Nous avons coutume de penser que ce qui marque l'enfance c'est que les choses sont vécues pour la première fois. Cela pourrait peut-être s'exprimer un peu différemment : ce qui nous marque à cette période-là, c'est la construction première du *lakis*, période de très grande présence, de présence absolue, où l'absorption est totale puisqu'elle n'a pas à passer par dessus ou par dessous une identité déjà constituée. Ce qui marque c'est que n'être rien permet d'habiter le monde pleinement, permet d'être pleinement, c'est-à-dire d'absorber ce qui nous fait être et par là nous individue : l'absorption est la première étape de l'individuation, et l'enfance est le royaume où règne l'absorption. Mais l'absorption ne disparaît pas avec l'enfance. Par la suite, l'absorption demeure un "avant le *lakis*" dans le sens où elle précède la transformation qu'elle enclenche. Elle est la fonction motrice. Paul Ricœur évoquant les travaux de P.F. Strawson dans *Les individus*, nous dit que

"En ce sens le concept de personne comme celui de corps physique serait un concept primitif dans la mesure où on ne saurait remonter au-delà de lui, sans le pré-supposer dans l'argument qui prétendrait le dériver d'autre chose"³⁶.

Si l'on recherche la généalogie non du concept mais de la personne elle-même (comment se construit une personne), la relation d'absorption apparaît comme pré-existante à la formation du *lakis* et par conséquent à la construction de la personne. Rendant compte de cette constitution, l'absorption apparaît alors comme un concept plus "primitif" que celui de "personne", si par personne nous entendons un individu constitué. Strawson et Ricœur, comme Descartes, Husserl, ou Heidegger, partent de l'individu adulte déjà constitué. Partir du nourrisson, s'interroger sur son mode de constitution du soi, est en revanche décisif pour mon propos. Cela permet d'envisager la genèse du phénomène. L'enfance est le moment de "pure" absorption parce qu'il s'agit pour l'enfant d'intérioriser des êtres collectifs qui lui préexistent et qui lui sont extérieurs (famille, planète, époque, lieu, société, culture, etc.), tout le travail consiste pour lui à participer à ces existants ontologiques extérieurs, à y prendre place et à les

³⁶ Paul Ricœur .- *Soi-même comme un autre*, op cité, p43. Un peu plus loin (p44) Ricœur indique "c'est à une sorte de déduction transcendantale de la notion de personne que nous allons procéder, en montrant que, si nous ne disposons pas du schème de pensée qui la définit, nous ne pourrions pas procéder aux descriptions empiriques que nous en faisons dans la conversation ordinaire et dans les sciences humaines." Cela me paraît indiscutable, mais tout cela demeure dans le langage de l'observateur. Le propos fonctionne comme si - point de vue purement idéaliste - la conscience, armée de concepts précédait le réel. Ricœur constate que l'idée de personne préexiste à la *description* empirique (il demeure dans le langage ce qui lui permet d'être pleinement platonicien), mais ne s'interroge pas sur la construction de la personne réelle. Ce qui préexiste à la personne, c'est la genèse de la personne, le processus réel de construction. La personne empirique dont la description est censé rendre compte ne présuppose rien d'autre que le processus réel et concret qui l'a fait advenir, et le mode de fonctionnement de ce processus est constitué de l'absorption, de l'expression et de l'involution, qui (revenons sur le plan du langage où se situe Ricœur) en tant que concepts se révèlent donc "antérieurs" à celui de personne.

intégrer en lui. L'enfant accueille ce qui *est* autour de lui et se construit avec ce qu'il s'approprie en tentant d'y trouver une place ; il est en quelque sorte en position d'héritier. L'adolescence est, de ce point de vue, une rupture : elle est le moment de la participation à un être collectif à la fondation duquel l'adolescent participe : l'être collectif générationnel. L'adolescent doit quitter un positionnement d'héritier pour conquérir un positionnement de fondateur. Le passage à l'âge adulte sera ensuite caractérisé par ce type de fondations (lors de la création d'une famille nouvelle, de la création d'associations ou d'entreprises, lors de la participation à des événements d'ampleur sociétale, etc.), en plus de l'intégration à des êtres collectifs existants qui bien sûr se poursuit (comme l'acquisition des connaissances par exemple, ou ce qui se produit lors d'un déménagement, ou encore lors de l'arrivée dans une nouvelle activité, etc.). Devenir adulte consisterait alors, outre le lien avec l'évolution biologique et hormonale, à ne plus se contenter de participer à des êtres collectifs existants, mais à prendre une part active à la constitution de nouveaux êtres collectifs, c'est-à-dire être simultanément - et dans un équilibre qui nous soit propre - dans un positionnement d'héritier et un positionnement de fondateur.

L'accumulation des absorptions atteint régulièrement des "masses critiques" qui permettent au lakis de passer des "seuils". La masse critique, rencontrant sans doute une spécificité du cerveau et du système nerveux, permet par exemple la réflexivité. La conscience de soi, que l'enfant conquiert, me paraît être une étape liée à sa capacité d'absorption et à la complexité des êtres absorbés (ainsi qu'à leur multiplication). Nombre des étapes de l'évolution psychomotrice du petit enfant (le stade dit du miroir, l'acquisition vers deux ans de la parole, la possibilité vers l'âge de trois ans de dire "je", l'âge de raison, etc.) sont peut-être des moments clés de la conquête d'une masse critique autorisant la réflexivité : on ne peut pas se penser soi-même lorsqu'il n'y a pas assez d'*hylé* (de "matière") pour constituer un "soi-même". Le lakis primitif est long à se constituer et le langage, par exemple, fonction symbolique par excellence, ne peut advenir que lorsque ce lakis est un minimum construit (vers l'âge de deux ans). Les souvenirs me paraissent être également liés à un effet de "masse critique" avant laquelle la mémoire n'a pas de structure suffisante pour les stocker. La fonction mémorielle est une des fonctions spontanées du vivant, mais la capacité réflexive de mémorisation que sont les souvenirs (mémoire secondaire) est sans doute une étape liée à l'acquisition d'une complexité plus grande du lakis primitif (les arbres ou la terre elle-même, ont une mémoire, laquelle agit sur leur présent, et nous pouvons "lire" les traces de leur vie passée, mais ils n'ont pas de souvenirs au sens d'images com-

plexes du passé. Autrement dit, les plantes sont douées de la rétention continue du passé dans le présent dont parle Husserl, rétention qu'il nomme "souvenir primaire", mais dépourvues du souvenir secondaire qu'est la re-mémoration, laquelle est la manifestation imagée du passé rappelé dans le présent - et pas seulement retenu en lui - et nécessite un lacis ayant atteint une certaine capacité.

L'absorption (qui comporte le fait d' "être absorbé" simultanément en retour) est donc une étape antérieure au savoir (lequel suppose la réflexivité ; réflexivité qui nécessite un effet de seuil, cette "masse critique" dont nous parlons). Cette antériorité demeure tout au long de la vie. Nous absorbons avant toute capacité réflexive. Nous absorbons avant tout savoir, et par conséquent avant toute volonté et tout pouvoir. L'interdépendance ontologique est en deçà de l'intersubjectivité. L'intersubjectivité présuppose des sujets lesquels sont classiquement circonscrits par l'identité des moi(s). Le nourrisson qui est en phase longue de construction d'un moi, est par conséquent exclu d'une possible intersubjectivité. Il est, en revanche, totalement mobilisé par l'interdépendance ontologique, laquelle a besoin, au contraire de l'intersubjectivité, d'un "floutage" du sujet pensé comme identité, et donc un "floutage" de la relation sujet-objet (comme nous l'avons vu pour la réception au théâtre³⁷). L'absorption implique pour l'identité de se mettre en retrait, ce que le nourrisson n'a aucune difficulté à faire puisqu'il n'en a pas encore. *A contrario* les philosophes et les scientifiques sont au plus au point des "sujets" (au sens d'une identité agissante) construits et stables, il leur est par conséquent plus difficile d'effacer en eux ce sujet pour s'autoriser l'absorption. Les démarches du doute radical ou de la réduction phénoménologique sont donc des démarches qui empêchent d'appréhender l'absorption puisqu'elles réclament au contraire de supprimer toute relation avec l'extérieur ; elles sont, en revanche, des démarches qui renforcent la notion classique de sujet avec le risque du solipsisme. C'est au contraire l'effacement momentané de l'identité (ou cette absence pour ce qui concerne le nourrisson) qui facilite l'absorption, laquelle permet la construction du lacis dont la manifestation ontique sera l'identité.

Martin Buber distingue la relation *Je-Tu* de la relation *Je-Cela* qui sont pour lui les deux mots fondamentaux³⁸. Le *Je-Tu* est une relation de grande proximité non objectivante. Si j'analyse l'autre, il n'est plus mon *Tu* ; il devient un *Cela*. Je me mets à distance en tant que sujet, je l'objectivise et, par cela même, je tends à éliminer la part fusionnelle de la relation (le "contre-transfert" des psychanalystes prouve qu'on n'y parvient jamais totalement). Dans la relation *Je-Tu*, il n'y a pas cette distance. Le jeu

³⁷ Voir mon mémoire de Master 1 : *Habiter le théâtre : métaphysique de la réception*, Université de Toulouse, 2010

³⁸ Martin Buber .- *Je et tu* [1923], Paris, Aubier, 2010

(qui est le mode d'être principal des enfants) est sans doute l'une des activités qui autorisent le plus cette relation qui relève de l'imprégnation. Cette relation sans distance est le pain quotidien de l'enfant. L'enfance est le temps de l'absorption donc d'une certaine dissolution de soi dans la relation, dans une non-mise à distance. Toutes les relations de l'enfant sont de cette nature, mais le phénomène est particulièrement repérable dans sa relation à ses parents. L'enfant ignore (au sens où il n'a pas une connaissance analytique de) qui est sa mère ou qui est son père. Il n'a pas une connaissance réelle de ce que sont leurs métiers, leurs responsabilités, leurs soucis, leurs doutes, leurs amours, leurs parcours scolaires, leurs histoires, le fait qu'ils aient été eux-mêmes des enfants (la notion de grand-parents par exemple est d'abord une sensation d'âge avant de devenir avec le temps une connaissance de la structure de parenté), il ne sait rien de leurs joies (en dehors de celles partagées avec lui lors de la relation, et encore, celles-ci sont essentiellement vécues à la première personne fondue dans la relation elle-même), il ne sait rien des souffrances qu'elle ou il a subit (ou a fait subir), etc. Cette connaissance le placerait en quelque sorte en dehors de la relation, or l'enfant est pleinement dans la relation, nous pourrions presque dire qu'il est cette relation tant celle-ci le constitue. C'est pourquoi il donne un nom à l'adulte qui marque cette relation : maman, papa, nom dans lequel l'identité du parent se dissout au profit de la relation elle-même, où l'identité de la femme ou de l'homme se résorbe dans la seule fonction parentale (c'est-à-dire dans la relation avec l'enfant) ; nom que personne d'autre que lui ne peut leur donner. Pour tous les autres ce sont d'abord et essentiellement des personnes avec un état civil, avec une histoire, et secondairement une relation ; pour l'enfant, ils sont la relation qu'ils entretiennent avec lui et ne sont que cela. Et cette relation, il l'absorbe, elle est un "être collectif" qui tisse son identité (au point que bien des adultes, y compris âgés, continuent d'appeler leurs parents "papa" et "maman" même en parlant d'eux à des tiers). Les parents ne sont pas seulement nourriciers du corps, ils sont le premier aliment du l'acis. Vis-à-vis de ses parents, l'enfant est dans la relation, et dans la relation seule, parce qu'il est dans l'absorption d'êtres. L'enfant demeure dans ce que Buber appelle le "sanctuaire" du mot fondamental *Je-Tu*³⁹. Ce faisant, l'enfant entraîne le parent dans ce "sanctuaire" (sans quoi la relation n'aurait pas lieu). L'adulte lâche son moi social et

³⁹ Martin Buber, *op cité*, p42 : "L'homme que j'appelle *Tu*, je n'ai pas de lui une connaissance empirique. Mais je suis en relation avec lui dans le sanctuaire du mot fondamental *Je-Tu*. C'est au sortir de ce sanctuaire que je le connais de nouveau par l'expérience. L'expérience est éloignement du *Tu*. [...] Aucune imposture n'a d'accès en ce lieu ; c'est ici le berceau de la Vie Véritable." Ce que Lévinas, qui a lu Buber, a retenu lorsqu'il écrit qu' "autrui [perd] dans la narration son visage de prochain". C'est-à-dire que le langage objectivant tue la relation instaurée par le visage en-deçà du langage. (in *Autrement qu'être*, Paris, Livre de poche, p258) Robert Misrahi indique dans sa présentation de Buber que "Chez Lévinas, la philosophie du visage comme signe divin fait écho à la doctrine bubérienne du Face-à-face." [in Martin Buber, *op cité*, p7]

même son identité pour être dans la relation *Je-Tu* avec son enfant. Il absorbe également la relation qu'il a avec son enfant, ce qui est une façon d'absorber l'enfant (là est peut-être l'origine de l'expression populaire "croquer le marmot"). Mais il doit aussi constamment sortir de cette relation *Je-Tu* pour assumer le rapport matériel au monde. Il fait alors l'expérience d'aller-retours incessants entre la relation *Je-Tu* avec son enfant (indispensable pour nourrir d'être son enfant, et se nourrir ontologiquement en retour), et la relation *Je-Cela*, laquelle lui permet de s'inscrire (et d'inscrire son enfant) dans une relation matérielle indispensable avec le monde. La fonction parentale consiste sans doute en cela : ces incessants aller-retours au service de l'enfant (et par conséquent également à son propre service puisque lui aussi absorbe la relation ainsi établie). Les deux (l'enfant et le parent) *sont* et *deviennent* par la relation. L'enfant crée le parent tout autant, sinon plus, que l'inverse. Nishida insiste régulièrement sur le fait que la relation va toujours essentiellement de ce qui est créé à ce qui crée, et non le contraire⁴⁰. C'est la poterie qui fait le potier. Si Nishida a parfaitement raison de bousculer ainsi la conception spontanée des choses, j'aurais pour ma part tendance à dire - après avoir bénéficié de son propos - que c'est la *relation* qui crée les deux (ce qui crée et ce qui est créé).

L'ogre et le loup

L'absence d'identité stable et clairement définie de l'enfant est consubstantielle à sa grande activité d'absorption ; elle la facilite énormément, elle en est à la fois l'origine et la condition. Cette grande activité d'absorption visant à fonder le laci (dont la manifestation ontique sera l'identité), travaille en définitive à son propre effacement (le laci étant constitué d'altérité absorbé oubliera ce qui l'a constitué pour pouvoir s'exprimer en tant que laci). Devenu adulte, l'être humain absorbe plus difficilement, car cela exige la mise en retrait de l'identité qu'il a mis si longtemps à forger et qu'il accepte difficilement de lâcher (l'adulte retrouve néanmoins facilement ce mode de fonctionnement avec ses propres enfants, puis petits-enfants). L'affirmation de soi (dont l'activité ontologique est l'*expression* que nous étudierons dans la deuxième partie) entrave l'activité d'absorption de la relation à l'altérité. La matérialité du monde a pris l'ascendant. L'intersubjectivité vient alors prendre le pas sur l'interdépendance ontologique. Pendant l'enfance, qui est cette période de la croissance imbriquée du corps et du laci, l'enfant est totalement mobilisé par son activité d'ingestion matérielle et d'absorption, c'est son "métier d'enfant". C'est sans doute ce qui explique la place de la dévoration dans les représentations enfantines. Cette thématique, avant d'être

⁴⁰ Nishida Kitarô .- *L'éveil de soi*, op cité

enfantine, est tout simplement humaine (c'est une bonne part de mon propos) et nous la retrouvons aussi bien dans la mythologie (Cronos dévorant ses enfants) que dans les contes dits "de fées" (dans les figures de l'ogre et du loup, ou - plus rarement - dans celle de la sorcière comme dans *Hanzel et Gretel*). L'enfant y est particulièrement sensible justement parce que l'essentiel de son activité consiste à "dévorer" (d'où la peur de l'être à son tour). Il y aurait sans doute une belle étude à faire sur les contes avec cette grille de lecture. Le personnage du loup, que la psychanalyse nous a habitués à lire comme une figure de la sexualité, en serait sans doute modifiée. La dévoration par le loup de la mère-grand du *Petit chaperon rouge* prendrait par exemple plus de sens. Cette dévoration ne serait alors plus uniquement sexuelle mais tout simplement d'absorption (la sexualité - pour laquelle le toucher est primordial - étant par ailleurs sans doute un vecteur de l'absorption ; la Bible par exemple l'assimile à une "connaissance"). Dans cette optique, le loup représente donc le "risque" de la vie elle-même : absorber le monde (la sortie du Petit Chaperon rouge hors de chez elle) implique d'être absorbé par lui. Le Petit Chaperon rouge n'est pas seulement la fillette qui traverse le bois en encourageant le risque de la sexualité, c'est aussi, et peut-être surtout, l'enfant qui éprouve le risque d'être absorbé par le monde. C'est le risque de la socialisation ontologique, lequel est à la fois indispensable et inquiétant, d'autant plus lorsque le lacis (et donc le moi identitaire) est en cours de construction : c'est la construction de soi qui est en jeu. L'ogre est l'autre figure de ce risque. La peur d'être dévoré renvoie donc chez l'enfant à sa grande activité dévorante, à son besoin vital d'absorption. Armé de la fonction symbolique, sans doute vit-il l'absorption qu'il pratique comme une sorte de cannibalisme ontologique dont il redoute d'être la victime ontique. A moins que l'enfant, non encore totalement distinct du monde qui l'entoure (pour le lacis, c'est la fonction de l'expression d'opérer cette distinction et l'enfant est justement en l'époque de la *construction* de ce lacis, et, partant de son identité), confonde absorption et communion. Il pratique l'absorption qui vise à construire le moi, et craint la communion qui serait une sorte de suppression du moi. La crainte est légitime puisque l'absorption comporte une phase de communion. En effet, la dissolution de la frontière sujet-objet que requiert l'absorption facilite cette confusion. Dans une communion qui serait définitive (mais est-ce possible ?), il y aurait une fusion où l'être s'abîmerait dans un tout qui l'engloberait (ce que redoute l'enfant qui tente de construire une identité). L'absorption est l'assimilation d'une relation à un être collectif extérieur qui dès lors participe de la construction de l'être. Dans la communion, il y a dissolution commune dans un tout. Dans l'absorption, le moment fusionnel avec un extérieur débouche sur l'appropriation de la relation qui devient constitutive de soi. Dans

le moment de la communion la réciprocité est en quelque sorte niveleuse par la disparition de l'individualité dans quelque chose de plus vaste. Dans le résultat de l'absorption, c'est la relation qui est assimilée, chacun demeurant distinct mais modifié par l'absorption réalisée. La relation extérieure est alors perpétuée à l'intérieur comme une construction de l'ipséité. L'absorption est un genre d'hospitalité.

L'ogre et le loup sont toujours des figures de l'extérieur, ils vivent en général dans la forêt. Ils sont des figures de la peur d'être dévoré et cette peur est géographiquement située à l'extérieur de la maison, c'est-à-dire à l'extérieur de soi. On peut peut-être trouver une autre *trace* de cette activité d'absorption qui ne relèverait pas cette fois de la peur d'être dévoré, mais de la peur, plus grande encore et plus primordiale, de manquer de "nourriture". On a souvent décrit en termes psychologiques de "jalousie" le ressenti de l'aîné(e) devant l'arrivée d'un petit frère ou d'une petite sœur. La mythologie - par exemple Abel et Caïn, Étéocle et Polynice, ou Thyeste et Atré - et la littérature autant que le cinéma, se sont souvent emparés de la thématique fratricide qui se révèle être un puissant moteur dramaturgique. En deçà de la psychologie, il s'agit surtout d'une peur vitale : tel un animal profondément affamé qui verrait s'approcher un congénère à proximité du repas qu'il est en train de faire, l'aîné craint d'être privé de l'"aliment d'être" fondamental que sont les parents (surtout si cela arrive à un moment charnière : une dizaine de mois, le stade du miroir, deux ans, la venue du langage, trois ans, le moment du "je") ; il redoute la présence d'un commensal au banquet ontologique ; il craint tout simplement une sorte de mort ; et bien évidemment cette "grande peur" peut laisser des traces puisqu'en tant que relation nouvelle impliquant une reconfiguration de la relation aux parents, elle devient structurante et fait désormais partie du lacis de l'enfant en question ; traces qui, à l'âge adulte, peuvent générer des violences (et ce, quelle que soit la contingence de déclenchement ; la disparition des parents étant évidemment un moment propice), violences dont les mythes et les fictions rendent généreusement compte.

La place de la dévoration dans les contes n'est plus à démontrer. Voyons l'exemple des *Trois petits cochons*. L'analyse psychanalytique (Bettelheim) nous indique que les deux premiers cochons mus par le principe de plaisir (ils s'amuse au lieu de construire leur maison en dur) se font dévorer tandis que le troisième, animé par le principe de réalité peut vaincre le loup. Bettelheim compare ce conte à la fable d'Ésope *La cigale et la fourmi*. Mais nous pouvons voir également dans ce conte (analyse qui est contradictoire mais non exclusive, le conte demeurant sur le terrain symbolique autorise plusieurs lectures) une histoire de dévoration où l'enfant constate qu'il peut

être dévoré (les deux premiers cochons), mais qu'il peut également dévorer : le troisième finit par manger le loup qui, passé par la cheminée, atterrit dans sa marmite. Nous ne sommes pas seulement absorbés par les autres, nous les absorbons également ; il n'y a donc pas à craindre la dévoration ontologique puisqu'elle est, contrairement à la dévoration ontique, *réci-proque*. D'autant qu'en absorbant le loup, le troisième cochon dévore d'un même appétit les deux premiers. L'enfant peut se projeter sur chacun des cochons (ils ne sont d'ailleurs pas identifiés par un nom) et ne plus craindre le loup (l'adulte) qui, en dépit de sa puissance, peut également être absorbé.

Plus généralement, la faim ontologique, symbolisée dans les contes par la faim matérielle de l'estomac, est l'un des ressorts principaux de la "sortie" de la maison et de la nécessité d'aller dans le monde (par exemple dans *Le petit Poucet*). La pauvreté, dans les contes, est à comprendre comme métaphore d'une pauvreté ontologique de l'enfant (du point de vue de qui l'histoire est contée) qui se doit d'être transformée en richesses relationnelles, lesquelles ne peuvent s'acquérir qu'à l'extérieur de la maisonnée lorsque les relations familiales auront permis de constituer le bagage suffisant pour affronter le monde. Et les richesses acquises par le héros (ou l'héroïne) sont sans doute le symbole de l'appropriation ontologique, la constitution du moi par "capitalisation" d'"êtres collectifs" dans le lacis. Cela prend, dans les contes, la forme de l'acquisition de richesses par la ruse (*Le petit Poucet*, par exemple, déroband le trésor de l'ogre), ou par le mariage (*Cendrillon*), ou encore par l'arrivée miraculeuse d'argent (comme, par exemple, dans *La salade qui transforme en âne* des Frères Grimm où une pièce d'or apparaît chaque matin au réveil sous l'oreiller du héros parti à l'aventure dans le monde, ce qu'on peut non seulement lire comme la marque de l'absorption en tant que richesse nouvelle, mais également de son intégration au lacis, *via* l'involution lors du sommeil - nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie)⁴¹. La nécessité d'aller chercher une nourriture ontologique à l'extérieur est ainsi valorisée par les contes afin de contrer l'angoisse de séparation qui hante l'enfant qui ne connaît comme principale nourriture ontologique que ses parents. En être séparé est, pour l'enfant, synonyme de mort. La dérélition est ainsi l'une des angoisses primitives de l'humanité ; être abandonné est un risque capital, vécu comme mortel pendant l'enfance, et transporté ainsi plus ou moins atténué tout au long de la vie.

Nous pouvons comprendre le propos d'Étienne Bimbelet avec nos catégories lorsqu'il affirme que

⁴¹ Pour Bruno Bettelheim dans *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Hachette pluriel, 1998 [1976], "le sac d'or et, plus encore, la poule aux œufs d'or représentent des idées anales de possession." Pour moi, l'or dans les contes de fées représente l'enrichissement et la construction du lacis par absorption de l'altérité.

“Être enfant c’est, au sens où l’entend Lévi-Strauss dans le sillage de Suzan Isaacs, accomplir à chaque rencontre avec un étranger le choix de l’échange réciproque contre l’égoïsme, celui de l’amitié contre la guerre.”⁴²

Durant l’enfance, l’absorption étant ce qu’il y a de plus vital, le choix de l’échange paraît le plus judicieux. Pour l’adolescent ou l’adulte qui sont dans des époques de la vie où l’expression (pour aller vite, l’affirmation de soi) prend une place plus importante, le choix de l’égoïsme et du conflit peut alors sembler plus opportun. Évidemment ce ne sont que des tendances, l’enfant s’exerce aussi à l’expression et plus tard l’être continue d’absorber. Il peut donc y avoir de la violence chez l’enfant et de la paix dans les autres âges ; mais il nous est agréable de noter que Lévi-Strauss ait perçu cette tendance à l’échange chez l’enfant que nous expliquons par le phénomène de l’absorption.

Si l’on se souvient que “enfant” signifie “celui qui ne parle pas”, on peut se demander si la parole, que nous gratifions spontanément d’une fonction d’échange, n’est pas également, et peut-être en premier lieu une fonction d’expression (au sens où nous tenterons de la définir) qui porte en elle une possible violence⁴³, et par conséquent aussi un *obstacle* à l’échange ontologique. Bimbelet ajoute

“Avant trois ans [l’enfant] vit en autrui autant qu’en lui-même.”⁴⁴

Ce qui n’est pas pour nous surprendre puisque “lui-même” est en construction et que les “matériaux” indispensables à cette construction se trouvent dans la relation à autrui.

Le caractère pléthorique des identifications infantiles est la trace de ce besoin de “vie en autrui” au-delà de tout contenu spécifique. Au-delà du “à qui” ou “à quoi” l’enfant s’identifie, cela marque le besoin d’identification lui-même. Le besoin de relations absorbées, le besoin d’altérité, est premier (et c’est une bonne nouvelle pour l’éthique). Nous serons donc plutôt en accord avec Merleau-Ponty et Lévi-Strauss contre Piaget : l’identification généralisée de l’enfant évoque non pas une vie désocialisée, mais une vie sursocialisée, laquelle est indispensable à la construction de soi (sauf à comprendre le mot “socialisé”, dans le propos de Piaget, comme réduit à être un synonyme d’intersubjectivité (l’enfant n’étant pas encore à proprement parler un “sujet”); néanmoins, dans ce cas, il n’aurait alors pas une vie “désocialisée” mais “non-encore socialisée”).

Si cela est particulièrement notable durant l’enfance, le phénomène se poursuit tout au long de la vie. Dans la relation à autrui nous parlons toujours de nous-mêmes non

⁴² Étienne Bimbelet.- *Après Merleau-Ponty : études sur la fécondité d’une pensée*, Paris, Vrin, 2011, p68

⁴³ Nous étudierons les liens de l’expression et de la violence dans notre deuxième partie.

⁴⁴ Bimbelet, *op cité*, p68

seulement parce que, comme la tradition psychologique du vingtième siècle nous l'a enseigné, nous projetons sur autrui ce que nous sommes, mais surtout parce que notre être propre, perpétuellement en train d'advenir, naît à chaque instant de l'incessante pulsation qu'est l'absorption-expression dans laquelle, par l'échange ontologique, la relation à autrui vient faire être l'être que nous sommes. L'absorption entraîne un mouvement permanent de l'être qui explique que le sujet est irréductible au prédicat, l'être est toujours en train d'advenir, il ne peut se forclure en une identité fixe.

Ce qui est absorbé par le nourrisson, puis par l'enfant, est éminemment structurant. C'est le lacis premier qui accueillera et façonnera toutes les absorptions futures. Les ethnologues, tout au long du vingtième siècle, ont abondamment montré, y compris lorsqu'ils cherchaient des invariants, que des sociétés différentes engendrent des structures de comportement, des façons d'être au monde différentes. Mais le phénomène structurant n'est pas repérable uniquement à l'échelle des sociétés. Il l'est également à l'échelle de l'individu. Judith Butler, par exemple, en distinguant le sexe (biologique) du genre (construction culturelle) pointe, au niveau de la personne, la possibilité d'une construction de soi différente à l'intérieur d'une même société. Le biologique possède sa force d'organisation de l'individu, le lacis la sienne, qui n'est pas moindre.

Le lacis et le mouvant

Nous voilà donc pourvus de deux notions : l'absorption et le lacis. Ce dernier a été évoqué comme une sorte de "résultat" de l'absorption, *via* la mémoire. Des relations aux êtres sont absorbées qui s'agrègent pour tisser un lacis. Est-ce à dire que nous absorbons directement l'être d'autrui (par exemple l'enfant absorbe-t-il le père ou la mère) ? Non pas ; l'absorption de l'autre est impossible puisqu'elle signerait la dissolution de la relation par disparition d'un des termes (c'est d'ailleurs ce que redoute l'enfant dans sa peur de la dévoration ; lorsqu'il mange une pomme, la pomme disparaît). D'autre part, comme le souligne Lévinas,

"Autrui ne peut être contenu par moi, quelle que soit l'étendue de mes pensées [...] : il est impensable - il est infini et reconnu comme tel."⁴⁵

Même si l'absorption dont je parle s'effectue en-deçà de la pensée, cela reste vrai : autrui est un lacis infini que je ne peux absorber dans sa totalité. Alors qu'est-ce que j'absorbe ? Pas davantage une "part" d'autrui au sens d'une part de gâteau ; cela ferait du lacis une accumulation, une juxtaposition statique de "parts" comme des livres dans une bibliothèque, alors que nous tentons de le décrire comme un tissu, un en-

⁴⁵ Emmanuel Lévinas .- *Totalité et infini*, op cité p256

trelacs labyrinthique, toujours mouvant ; et l'autre, de son côté, serait-il privé de la "part" de lui que j'aurais absorbé ? Non ; ce qui est absorbé c'est en quelque sorte la relation elle-même. Il n'y a pas fusion dans l'un des deux termes. L'interdépendance ontologique est une transcendance dans l'immanence. Il faut comprendre l'absorption comme une *relation*, non pas comme une simple fusion. Pour qu'il y ait relation, il faut une fusion mais cette fusion ne se fait ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans un troisième terme qui est justement la relation elle-même ; c'est l'être collectif. Dans toute relation, chacun des termes demeure. C'est le cas de l'absorption, au cours de laquelle les termes de la relation sont modifiés mais non effacés. Lors de la phase de "captation" l'absorption est fusion, mais comme la fusion a lieu non dans un autre mais dans la *relation* avec l'autre, l'être demeure et ne se dissout pas. Certes, au "sortir" de la relation, ce qui demeure n'est plus ce qu'il était, mais il demeure en dépit de sa transformation (la transformation engendrant l'expression, soit pour conforter l'identité, soit pour affirmer le jet du nouveau, comme nous le verrons dans la quatrième partie de ce texte). Lors de l'absorption, il y a une activité fusionnelle superposée à la conservation des termes. L'unité et la dualité ne s'excluent pas mais s'articulent l'une avec l'autre : fusion *et* distinction dans le dynamisme "extasiant", donc transcendant, de la relation. Ce qui est absorbé, c'est l'*être collectif* qui naît lors de la relation lequel est absorbable par tous les participants. L'être ensemble est plus que la somme des êtres en présence (et moins que chacun d'eux) puisqu'en fait il est *autre*. La relation elle-même est activité vivante (ce qui permet la participation de chacun). Ce qui est absorbé, c'est l'être qui naît de cette activité vivante commune. Ce qui fut longtemps appelé "âme" est un *lakis d'êtres collectifs*, un *lakis* mouvant, un *lakis* vivant. Il y a certes une tendance à la fixité : le moi qui tente de se délimiter par l'*expression* et qui redoute d'être dilué, mais cela ne supprime pas l'appétit ontologique (lié au *conatus* c'est-à-dire la persévérance dans l'être) qui vise sans cesse la nourriture nouvelle, et pousse ainsi à l'absorption, laquelle a besoin d'une sorte d'indistinction sujet-objet que redoute justement le moi de l'identité. La tension, entre l'absorption et le besoin de fixité, ne peut cesser ; elle crée un dynamisme qui ne fait que renforcer le dynamisme initial de l'appétit. Le *lakis* réclame d'être nourri, mais ce qu'il absorbe vient bousculer ce qu'il est, d'où la nécessité d'un travail de "digestion" visant à assimiler le multiple venu de l'extérieur en une tentative d'unicité intérieure (qui est en fait tentative d'unification sous un même drapeau identitaire de la multiplicité qu'est le *lakis*) ; le sommeil, la méditation, la prière, l'ennui chez les enfants, la "glandouille" chez les adolescents (c'est-à-dire tous les temps qui échappent à l'agir ; ce que la prière concrétise - dans nombre de civilisations - par le fait de joindre les

mains) sont vraisemblablement des exemples du temps nécessaire à la digestion en vue de reconquérir (toujours en vain) une unité bousculée par l'absorption⁴⁶: cette "digestion" s'effectuant dans le non-agir, c'est l'*involution* (que nous étudierons dans la troisième partie). Cette odyssee du retour au Même que tentera de réaliser l'expression (que nous analyserons dans la deuxième partie de ce texte), est, à ce titre, la manifestation de la fonction unifiante de l'absorption dans son activité assimilatrice. Le lacis est en quelque sorte soumis à un mouvement perpétuel, il ne peut jamais atteindre le repos.

Le lacis, le monde et Dieu

L'entrelacs global infini, perpétuellement mouvant, des relations entre les êtres, que nous nommons "interdépendance ontologique", est la réalité première, c'est-à-dire avant la spécification des lacis particuliers, avant le processus d'individuation de ces lacis particuliers (si l'idée d' "avant" a un sens dans une situation - l'interdépendance ontologique - qui ne relève pas du temps linéaire). L'immédiateté de la présence du monde est un réseau de relations entre les êtres - un entrelacs global infini - qui est l'horizon indispensable de l'apparition des phénomènes. C'est le "milieu" ontologique dans lequel s'effectuent les relations, sorte de magma d'être qui est peut-être ce que la mythologie grecque appelait *Chaos*, ce que la Bible dénommait *tohu-bohu* de l'informe, ou bien ce "fond" de mouvement indifférencié que les Chinois ont tenté de penser sous le nom de *Tao* et à partir duquel s'actualisent et se différencient tous les êtres. Chaque être est un entrelacs du même type c'est-à-dire le résultat singulier, géographiquement et historiquement situé, d'un même mode d'être : un lacis. L'entrelacs global infini de la réalité première (c'est-à-dire le monde) est l'entrelacs le plus grand (il est infini dans l'espace, le temps et le nombre, c'est pourquoi la nomination "unitaire" qui dit *le monde*, est une sorte d'abus de langage, il s'agit d'un infini - tel l'*apeiron* d'Anaximandre⁴⁷ - qui ne parvient pas à l'unité faute d'*extérieur* de qui se différencier et puisque, comme le défend Alain Badiou s'appuyant sur la théorie mathématique des ensembles de Cantor, l'Un n'est pas⁴⁸, tout est multiple et ensembles de multiples). Chaque être particulier puise dans cette interdépendance ontologique ses racines et éclôt en perçant cet horizon. Par rapport à lui, chaque lacis est un multiple

⁴⁶ "Un grand silence rend l'âme heureuse" écrit Aragon dans *Annecet ou le panorama*, Paris, Gallimard, Pléiade, p138, à propos d'un dialogue suspendu entre un homme et sa maîtresse. Le silence est le temps où le lacis s'abreuve au lacis de l'autre, le temps de l'absorption où le lacis s'accroît, se nourrit de la dévoration spirituelle d'autrui, et en ressent un immense contentement. Ce qui rejoint finalement le propos de Spinoza : la joie est la manifestation de l'accroissement de l'âme.

⁴⁷ Anaximandre .- *Fragments et Témoignages*, (texte établi et commenté par Marcel Conche), Paris, Puf (Epiméthée), 1991

⁴⁸ Alain Badiou .- *L'être et l'événement*, Paris, Le Seuil, 1988

d'une étoffe plus limitée. La complexité de cette étoffe particulière, sa densité si l'on veut, est plus grande chez l'être humain que chez l'animal, plus grande chez l'animal que dans la plante, plus grande dans la plante que dans l'objet, avec sans doute à chaque fois des seuils d'agrégats qui permettent au vivant d'accéder à de nouvelles capacités. Mais tous ont le même mode d'être : absorber, c'est-à-dire tisser son lacis personnel, l'involuer, c'est-à-dire en faire un rassemblement partiel et éphémère, et l'exprimer. Être n'est pas un état, c'est une fonction. L'être n'est pas une présence (seul l'étant en est une). A proprement parler, l'être n'est pas. Il ne peut donc pas se présenter, mais seulement opérer.

L'infini appelé monde est l'étant global (que l'on a coutume de nommer : la nature), il est par là même également l'être global (même si la nomination en troisième personne du singulier - "le", "la", "l'" - sont erronées) ; il est l'état d'interdépendance généralisée. Ceux que, dans le cadre de la religiosité, nous appelons les mystiques, sont ceux qui sont en contact avec cet entrelacs global infini (qu'ils appellent Dieu), ils ont la sensation d'être en contact avec l'être de cet étant global (même si, comme nous le verrons dans la cinquième partie, ne pouvant s'individuer, l'interdépendance ontologique n'est ni un "étant global" ni un "être global"). Parmédide fut, pour ce qui est de l'Occident, le premier d'entre eux ; et - fait particulièrement remarquable -, en dépit de la présence fictionnelle de la déesse qui s'adresse à lui, il n'a pas eu besoin de la religiosité à l'intérieur de son propos : c'est la naissance de l'ontologie ; laquelle ne peut faire l'économie d'une réflexion sur ce que j'appelle l'entrelacs global infini et que la plupart des philosophes ont appelé Dieu. Nishida nous dit que

"Dieu n'est pas une très grande personnalité s'opposant noématiquement à nous.

Il doit être le *basho* [le "milieu"] par lequel et dans lequel nous nous établissons."⁴⁹ C'est la direction dans laquelle je tente de penser, lorsque je parle d'être collectif global infini, ou d'entrelacs global infini, lequel n'est pas une entité individuée, mais le fait qu'*il y ait* ; c'est l'Être parménidien. Dieu (ou l'entrelacs global infini) n'est pas un "contenu" (noématique) qui s'opposerait à nous ("contenu" plus restreint), mais le milieu qui nous nourrit et qui nous environne.

Dans *Les confessions* Augustin considère que c'est l'*âme-en-Dieu* qui garantit l'unité du sujet humain. Il y a l'idée de participation quasi concrète de l'âme à une réalité supérieure (en-Dieu). Ce n'est qu'à partir du dix-septième siècle (Descartes) que l'âme n'est plus *en* Dieu, mais au mieux *près* de Dieu ou *vers* Dieu, ce qui équivaut à objectiver quelque peu Dieu en le spatialisant. Dans ce cadre, et si l'on remplace "Dieu" par

⁴⁹ Nishida, op cité, p58. Le noème est, chez Husserl, l'objet intentionnel avec son sens, son caractère de réalité apparaissant à la conscience. Il se distingue de la noèse qui est l'acte de connaître. "... s'opposant noématiquement à nous..." signifie donc que Dieu n'est pas une entité qui nous fait face, mais un milieu.

“entrelacs global infini” ou “interdépendance ontologique”, mon propos prend un peu l’allure d’un retour athée à Augustin. Le lacis ne peut advenir que par les relations entretenues avec d’autres êtres au sein d’un milieu ontologique global.

Lorsque l’altérité avec laquelle nous sommes en contact est “large”, le moment de l’absorption revêt sans doute un caractère un peu particulier. La spiritualité pourrait peut-être alors se définir comme la présence de l’altérité globalisée dans le Même au moment de la “digestion”, c’est-à-dire le moment où un être collectif (par définition extérieur) est assimilé, c’est-à-dire accepté et adopté par le Même (le lacis) dont il engendre la modification ; quand l’autre participe du même à l’intérieur, et lorsque cet “autre” est large, l’âme peut ressentir une sensation de spiritualité : un contact consenti avec l’altérité et, par elle, à travers elle, avec l’infini⁵⁰. Si l’être collectif ainsi absorbé (à tout le moins avec lequel il y a relation) est l’entrelacs global infini, l’interdépendance elle-même, la sensation d’être en contact avec ce qu’on nomme d’ordinaire le divin doit être particulièrement intense. C’est le vécu des mystiques qui, on le conçoit bien, ne peut pas être rationnel car la raison, qui est distance d’avec ce sur quoi elle raisonne, tue, dès lors qu’elle apparaît, la relation d’absorption. Si dans un deuxième temps, elle envisage de mettre en langage rigoureux la sensation vécue en dehors d’elle, elle devient philosophie. La philosophie est peut-être la tentative de rationalisation de ce contact avec des êtres collectifs, voire, pour les plus grandes d’entre elles, avec l’interdépendance ontologique.

La pure transcendance de l’interdépendance a de tout temps pris le nom de “Dieu”. De son côté la pure immanence pense le monde sur le mode vital et débouche sur le panthéisme : c’est le dieu-nature de Spinoza et l’assimilation (pour aller vite) entre Dieu et Vie, laquelle relève *in fine* de la matière. Ce sur quoi je me penche est - à une échelle bien plus limitée - une transcendance dans l’immanence. Les êtres immatériels que sont les êtres collectifs ne vivent pas dans un arrière monde tels des Saints dans le Paradis, ils sont immanents aux étants matériels de ce monde-ci. Néanmoins leur caractère immatériel en fait des êtres transcendants, ils peuvent être absorbés par ceux-là mêmes qui ont participé à leur naissance. Et cela, quel que soit le nombre de ceux-ci. Lorsque l’être collectif s’étend à toute une société à l’occasion d’un événement marquant (guerre, révolution, ou tout mouvement social de grande ampleur), l’être collectif absorbé par un très grand nombre d’êtres, fait de l’événement (quelle

⁵⁰ Lévinas dit quelque chose d’approchant dans *Autrement qu’être* p 233 à propos du prophète qui a reçu, il ne sait d’où, la parole dont il est néanmoins l’auteur : “ainsi le prophétisme serait le psychisme même de l’âme : l’autre dans le même ; et toute la spiritualité de l’homme - prophétique.”

Nous verrons dans la cinquième partie (p422) que la spiritualité est plus précisément “la perception par le lacis de l’involution de l’être collectif qui le traverse.”

que soit sa nature : politique ou technologique, voire climatique ou encore médical - une épidémie, la peste médiévale ou plus récemment le sida par exemple) un événement "fondateur" pour une génération ou une époque, la source d'un vécu commun, d'un être-ensemble large (c'est ainsi que l'on a pu dire que la Nation française était née avec l'image qu'elle s'est construite de Valmy). Les êtres collectifs sont simultanément immanents *et* transcendants.

L'absorption est une expérience consubstantielle à la vie et par conséquent présente en permanence, mais elle est en permanence oubliée (formulation centrée sur l'oubli et par conséquent très heideggerienne). En dépit de (ou en fait grâce à) cet oubli, le lacis qu'elle génère est le terreau de toute pensée, de tout langage, de tout vécu. Il est l'horizon de la manifestation de l'être : le terreau de tout étant. C'est l'origine cachée de tout ce qui apparaît.

Absorption et perception

Dans sa description de la perception, Bergson nous explique que nous percevons virtuellement tout ce qui nous entoure mais que nous ne retenons que ce qui est utile à notre action. Il y aurait donc, lors de la perception, une opération de tri, une opération de filtrage. Nous sommes traversé par la totalité de ce que nous rencontrons, et ne retenons que ce qui nous est utile en vue de l'agir. On pourrait penser de la même manière l'accroche de ce qui est absorbé au lacis existant. Nous absorbons tous les êtres collectifs auxquels nous participons. Mais tous ne tissent pas des liens étroits avec le lacis dont nous disposons à ce moment-là. Je suis parfois traversé sans être réellement nourri. Et si je suis nourri, ce n'est pas forcément par l'entière de ce que j'ai absorbé. Qui plus est, mon lacis involue ce que j'absorbe à sa convenance en fonction de ce dont il a besoin (l'involue est la tentative de passage de l'hétérogène à l'homogène, du divers au même, du multiple à l'un ; l'existant impose donc sa "couleur" à ce qu'il accueille). Ce mode de fonctionnement qui retient une partie et élimine une autre ne se rencontre pas seulement lors de la perception telle qu'elle est décrite par Bergson, ou dans l'absorption que je tente de dépeindre, c'est aussi tout simplement le mode de fonctionnement matériel d'assimilation des aliments par le système digestif. Pour ce qui est de l'absorption, c'est le lacis qui décide de ce qu'il assimile, de ce qui lui importe de conserver ; j'ai alors la sensation d' "être touché", ou bien, même si je n'en ai pas une perception consciente, la présence, les symboles, les paroles, les actions, qui ont fait naître l'être collectif que j'ai absorbé, vont faire leur chemin en moi, vont devenir une part de moi. Le critère de rétention n'est plus l'utilité en vue de l'action (la perception bergsonienne), mais le rapport à l'*identité* : le

lakis retient ce qui nourrit son être-lakis, c'est-à-dire ce qui répond à son *conatus*, et par conséquent s'articule avec son identité (quitte à ce que ce soit sur le mode conflictuel). C'est sans doute pourquoi les émotions sont en quelque sorte les manifestations ontiques de l'absorption.

Éros, la raison et les émotions : la captation d'êtres

Nous étudierons dans la troisième partie les affects en tant qu'ils sont les véhicules tout autant que les manifestations ontiques de l'interdépendance ontologique, mais d'ores et déjà, écrivons quelques mots nécessaires à la compréhension de notre propos sur l'absorption.

Les sens sont des instruments capteurs d'êtres. Ils sont tout d'abord des pourvoyeurs d'informations matérielles. Notre cerveau traite ces informations, c'est ce que l'on appelle la perception, laquelle est ainsi conçue comme un enregistrement dans la perspective de ce qui vient après, c'est-à-dire la connaissance puis le sens. Mais l'information en plus d'être une connaissance, que mon cerveau va analyser, est également un "contact", comme une entrée en résonance, avec l'être extérieur qui est ainsi perçu. Nous pouvons alors diviser la perception en une fonction passive de réception d'une information et une fonction plus active, car réciproque, de contact. Et du coup, pour celui qui reçoit, il y a, au-delà de la vue informative comme un excédent de regard, au-delà du toucher informatif comme un surplus tactile, au-delà de l'ouïe informative comme un supplément d'écoute, lesquels, débordant la fonction physique de tel ou tel sens, réalise l'absorption de l'être collectif né de la relation. Ce serait avec cette sorte de surabondance du sensible (qui n'est en fait que la part immatérielle de la présence matérielle, l'être en retrait de l'étant) que s'effectuerait la relation d'être qui est appropriée par l'absorption⁵¹. Absorber la relation serait - au-delà de l'événement qu'est la perception informationnelle, tout en lui étant arrimé - accéder à et s'approprier une relation avec ce qui, dans l'altérité, se trouve en retrait. Ce qui est ainsi transporté par le vecteur des sens, et qui est néanmoins distinct du contenu informationnel sensitif lui-même, relève de l'ordre de la structure relationnelle. La relation à l'être qui est ainsi captée est véhiculée par la *façon* dont nos sens transportent l'infor-

⁵¹ Nous distinguons ainsi la notion d'information (sur laquelle s'appuie Simondon dans son travail sur l'individuation) de celle d'absorption. Nous accumulons certes des informations lors de nos relations avec le monde, mais nous accumulons de surcroît des relations ontologiques. L'information relève de la *connaissance*, l'absorption du *vivre*. Les autistes ont des capacités mémorielles impressionnantes que l'on peut parfois envier. Leur perception serait-elle essentiellement informationnelle (et moins absorbante) ? Cela expliquerait peut-être que l'autiste *endure* ce qu'il perçoit. Si la capacité d'absorption, qui est transformation de l'altérité en ipséité, est faible, la rencontre avec l'altérité, au lieu d'être une richesse constitutive, peut devenir souffrance. Nous aurions donc ainsi deux natures de captation de l'extérieur qu'il serait utile de distinguer : la perception de l'information et l'absorption de l'être collectif.

mation, par l'intensité, par la tonalité, par les inflexions, bref, par tout ce qui relève du *dire* de l'altérité en ce qu'il est distinct du *dit* de cette altérité. C'est avec ce *dire* que nous sommes ontologiquement en relation. L'absorption serait l'appropriement de la relation à ce qui, au-delà de l'étant mesurable, est en retrait dans cet étant ; ce serait l'appropriement de la relation d'être ; il y aurait alors peut-être (nous y reviendrons) une parenté avec l'*Ereignis* (avenance) décrite par Heidegger

“... le transfert de appropriation qui lie à l'être et, en ce transfert, lie l'appropriation au lanceur même [le *Dasein* s'installant dans son là en se projetant] ...”⁵²

Dès lors, “partir de la relation”, tel que nous l'avons évoqué dans l'introduction, c'est-à-dire ne partir ni des étants du monde, ni du *cogito*, dans une démarche qui, du coup, n'est ni purement matérialiste, ni purement idéaliste, c'est tenter de se placer directement dans l'être comme nous y invite Martin Heidegger, en tâchant de partir de l'“entre” tel qu'il est pensé par François Jullien⁵³.

Notre perception témoigne d'abord de notre solidarité avec le monde. La solidarité matérielle induit le caractère informatif de la perception ; la solidarité immatérielle nourrit le lacis. Ce que nous avons dit de la vue, de l'ouïe ou du toucher, nous pourrions, bien évidemment, le dire de l'olfactif ou du gustatif dont le caractère absorbant est de surcroît matériel (on ingère), mais qui possèdent également une part immatérielle qui noue l'intérieur, c'est-à-dire le lacis, avec l'immatériel extérieur. Cette solidarité immatérielle avec l'extérieur porte un nom dans la mythologie grecque : Éros. Non pas le Cupidon, fils de Vénus et amant de Psyché, mais l'Éros divinité primordiale extrêmement puissante qui n'a ni père ni mère et dont la naissance, selon Hésiode, se situe immédiatement après celle du Chaos, simultanément à celle de la Terre et du Tartare. Éros, c'est la figure de la force d'attraction (qui enclenche une réciprocité), la figure du “capteur d'être” en chef, c'est-à-dire la personnalisation d'une fonction. Éros est le dieu de l'absorption. L'attraction dont Éros est la figure est une faim d'altérité, c'est le moteur de l'absorption, c'est l'absorption elle-même dans sa partie jaillissante, tout comme l'appétit est l'élan vital de l'ingestion et de la digestion. Se nourrir maté-

⁵² Martin Heidegger .- *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013, p407. Nous aurons l'occasion, notamment dans la deuxième partie, de commenter les propos de Heidegger sur l'*avenance* et sur le *là*. Notons seulement pour le moment que si la notion d'absorption ne se trouve pas chez Heidegger, celle d'*Ereignis* en est proche (nous verrons ce qui les distingue).

⁵³ Pour François Jullien, l'*entre* est la tension qui, créant une relation, est la condition pour promouvoir de “l'autre”. Pour lui, “L'extériorité se constate ; tandis que l'altérité se construit.” (*De l'intime : L'écart et l'entre : leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée, 2012, p17). “L'*entre* qu'engendre l'écart est à la fois la condition faisant lever de l'*autre* et la médiation qui nous relie à lui.” (*Ibid.*, p72). Il ne s'agit plus de penser l'être mais de penser l'*entre* (*Ibid.*, p64).

Voir également *loin du bruyant amour*, Paris, Grasset, 2013 ; et *Nourrir sa vie : à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil (Points-essais), 2005 ; ou encore *De l'Être au Vivre : lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des idées), 2015.

riellement est un *continuum* appétit-ingestion-digestion. Se nourrir ontologiquement, c'est-à-dire absorber, est un *continuum* attraction-contact-assimilation. C'est l'Éros qui préside à l'absorption, et s'il peut se temporaliser dans ses modes de manifestation, il est fondamentalement intemporel, il est la force motrice du monde sans laquelle le monde ne serait pas.

“C'est l'amour qui constitue, aux yeux de Binswanger, la forme fondamentale majeure sur le fondement de laquelle toute connaissance et toute compréhension de l'être de l'homme doivent s'édifier.”⁵⁴

Binswanger pense non seulement que l'amour *transcende* le souci (*Sorge* qui est pour Heidegger l'être du *Dasein*) mais, qui plus est, que l'amour se révèle comme un *a-priori*, comme ce qui rend possible l'ouverture du *Dasein* à l'être (*Erschlossenheit*)⁵⁵. Il nous semble également que l'Éros est bien l'un des modes de fonctionnement primordiaux de l'être en tant qu'il préside à l'absorption sans laquelle il n'y a pas d'être.

Le désir, qui est en quelque sorte ce qui unifie le corps, le lacis et la conscience en direction du monde en vue de se l'approprier (quand la volonté est, au contraire, ce qui sépare le corps et la conscience), est une forme consciente (ontique) de ce phénomène.

“Que nous soyons désireux - nous dit Nishida - [...] signifie que nous reflétons en nous le monde. Cela signifie que nous faisons du monde l'intermédiaire de notre formation.”⁵⁶

Nous désirons ce qui dans le monde, nous semble propre à nous constituer. Quand nous désirons c'est que nous voulons digérer cette part du monde qui se reflète en nous, l'absorber, pour en faire une part intégrante et dynamique de nous-mêmes. Le désir est un désir de formation de soi. Éros est la figure de ce besoin de formation de soi par l'absorption. C'est l'équivalent ontologique de l'appétit.

Le phénomène mimétique est sans doute une trace de l'activité d'absorption que je tente de décrire. Les sens y sont impliqués ; la vision paraît être en première ligne, mais l'ouïe est au moins aussi importante. Le langage et toutes les formes de symbolisation sont également porteurs de la captation des êtres qui nous entourent. La découverte des neurones miroirs n'a fait que confirmer, en l'étendant au règne animal, ce que les philosophes de l'antiquité avaient décrit sous le nom de *mimésis*. En 1992, le chercheur italien Giacomo Rizzolatti, Directeur du département de neurosciences de l'Université de Parme, a mis en évidence chez le macaque la présence de neuro-

⁵⁴ Philippe Cabestan, Françoise Dastur .- *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011, p67. Binswanger a utilisé les concepts de Heidegger dans sa pratique de psychiatre, ce qui a fait naître la *Daseinsanalyse*.

⁵⁵ Ibid. p71

⁵⁶ Nishida Kitarô .- *L'éveil à soi*, Paris, op cité, p163

nes miroirs qui activent le cerveau, lorsque l'individu voit se réaliser une action, de la même manière que s'il réalisait lui-même cette action. Les neurones miroirs seraient la source matérielle de l'activité mimétique étudiée par Gabriel Tarde, et partant du désir mimétique décrit par René Girard bien avant cette découverte. L'être-avec-autrui passe par le mimétisme, lequel est la source de l'empathie (dont nous a parlé Rousseau sous le nom de pitié). L'empathie est sans doute, à l'âge adulte, l'un des véhicules de l'absorption: la venue à l'intérieur d'un extérieur reconnu comme ressemblant (perception de ressemblance qui n'est donc pas projection à l'extérieur de ce qui est à l'intérieur, mais reconnaissance en soi, comme lui étant ressemblant, de l'être collectif que l'on est en train d'absorber, et par conséquent de l'autre qui participe de cet être collectif).

La notion d'empathie peut peut-être me permettre de distinguer mon propos de celui de Lévinas. Il y a, chez Lévinas, l'idée d'une conscience pré-intentionnelle, une sorte de couche originelle de la conscience. Ce que je nomme *lakis* ne relève pas de la conscience (fut-elle pré-intentionnelle), mais l'on peut percevoir une parenté avec ce qu'écrit Lévinas. Ces deux propos signalent la présence d'une structure en amont de la conscience, et qui la conditionne. Pour Lévinas, c'est l'éthique qui est ce qui se déroule dans la conscience pré-intentionnelle. C'est là que l'autre, par la simple présence de son visage, a un accès à mon intériorité, qu'il y pénètre en tant qu'il se trouve dans la trace de l'Absent, et vient la bousculer par l'exigence éthique. Mais Lévinas conçoit malgré tout l'autre comme un extérieur (qui vient bousculer et finalement exiger), non comme une présence constitutive. Heidegger, Lévinas et Ricœur acceptent l'idée de l'altérité comme source de l'ipséité, mais uniquement sur le mode du *déclenchement*, non sur celui de la *constitution* ; l'altérité n'est pas chez eux la *hylé* (matière) de la psyché. Paul Ricœur écrit, par exemple

“Heidegger a parfaitement décrit ce moment d'altérité qui distingue la conscience. Or cette altérité, loin d'être étrangère à la constitution de l'ipséité, est étroitement liée à son *émergence*, dans la mesure où, sous l'impulsion de la conscience, le soi est rendu capable de se reprendre sur l'anonymat du «on».”⁵⁷ (c'est moi qui souligne)

Paul Ricœur est peut-être celui qui va le plus loin dans la direction que j'évoque lorsqu'il parle, à la fin de son ouvrage, de

“*l'être-enjoint* [par la conscience morale dont la source est l'altérité] *en tant que structure de l'ipséité*.”⁵⁸ (c'est lui qui souligne)

⁵⁷ Paul Ricœur .- *Soi-même comme un autre*, op cité, p394

⁵⁸ idem p409

Pour Lévinas, en fin de compte, le moi est forcément distinct de l'autre ; l'éthique, qui est l'espace qui régit les relations à autrui, semble exiger la distinction d'avec l'autre dans l'établissement des relations. N'est-ce pas, au fond, en contradiction avec la notion d'empathie? Pour que l'empathie puisse opérer, il est indispensable qu'il y ait un "milieu" commun qui ne se résume pas aux conditions matérielles extérieures. Ce milieu commun permet la mise en "contact", et même davantage : une sorte de fusion. Si je *ressens* comme l'autre, c'est que je suis en train d'absorber quelque chose de son être qui se trouve dans notre être-ensemble, quelque chose qui possède un pouvoir agissant en moi. Ce pouvoir d'agir vient justement de ce que ce "quelque chose" est en train de s'arrimer à ce que je suis, est en train de devenir moi. L'empathie est peut-être une forme de phénoménalité du moment de l'absorption. Au moment où l'être collectif vient se tisser au lacis existant, je deviens en capacité de ressentir "comme l'autre" ; je deviens solidaire de lui (même si mon expérience passée ne me donne aucun exemple de ce qu'il vit). Lévinas distingue trois sortes de solidarité : la solidarité mécanique (la matière solidaire du bloc dont elle fait partie), la solidarité organique (l'organe solidaire de l'organisme où il a sa fonction) et la solidarité-responsabilité éthique. Sans doute pourrait-on ajouter une solidarité ontologique qui en quelque sorte engloberait les trois précédentes, ou qui serait partie prenante de chacune d'entre elles. Sans cesser d'être indépendant, l'extérieur, dès lors que je l'absorbe et qu'il vient s'agglomérer à ce que je suis, me place en position de solidarité. Je ne peux pas ne pas être solidaire de ce qui fait désormais partie de moi. Cette solidarité est peut-être la source de l'éthique (la notion heideggerienne de "soui", comme structure du *Dasein*, comporte l'idée de prendre soin et donc la dimension éthique dont nous parlons ici à propos de l'absorption, en ce sens l'éthique est comprise dans l'ontologie). Au fond, dans la lignée de Heidegger, l'idée que je défends du primat de la *relation*, du lien comme point de départ, a des conséquences propres dont ne rendent compte ni une genèse à partir de la conscience, comme chez Husserl, ni une genèse de déclenchement à partir de l'Autre, comme chez Lévinas.

L'absorption répond à un appétit, une sorte de *conatus* c'est-à-dire de persévérance instinctive dans l'être. Les êtres collectifs sont des "être-ensemble", une activité commune d'être, et celle-ci est facilitée par les émotions qui en sont en même temps la manifestation ontique (psychologique). Nous avons déjà rencontré cela au théâtre. L'être-ensemble est porté, facilité, amplifié, par les émotions suscités par la représentation⁵⁹. Lévinas rappelle que

⁵⁹ cf mon mémoire de Master 1 : *Habiter le théâtre : métaphysique de la réception*, Université de Toulouse, 2010.

“Gabriel Marcel croit à l’efficacité métaphysique de l’amour.”⁶⁰

Je partage cette “croyance” ; comme tous les sentiments, et celui-ci est particulièrement puissant, l’amour est un accélérateur d’absorption de l’être tout en étant la manifestation (nous y reviendrons). Le sentiment, lié à l’émotion, est un relâchement du sujet maîtrisant le réel, un relâchement du sujet-qui-se-détache-du-réel-pour-l’objectiver, un relâchement nécessaire pour participer partiellement à une fusion. C’est le moment où l’Éros primordial s’invite. Pour Nishida,

“Nous englobons la connaissance grâce aux sentiments et pouvons devenir libres en les transcendant.”⁶¹

Le sentiment permet l’effacement de la frontière sujet-objet, effacement qui autorise la fusion exigée par l’absorption ; il manifeste une ouverture sur le monde et il enclenche une relation avec l’extérieur qui relève de l’implication, de l’imprégnation. Pour Heidegger, les sentiments sont les modes d’implication de l’être (être dans le monde, c’est y être affecté). Inversement, l’absorption “développe” le sentiment qui est sa manifestation ontique. L’amour de soi, instinct lié au *conatus*, et que Rousseau distingue fort justement de l’amour propre lié à la socialisation, reconnaît l’extérieur nouveau comme un élément désormais constituant du soi, ce qui engendre du sentiment (quelle qu’en soit la nature). Le sentiment est simultanément le véhicule et le résultat de l’absorption, dans une co-production conditionnée par les circonstances fusionnelles⁶².

Mais la raison, depuis l’origine de la philosophie, est particulièrement méfiante à l’égard des sentiments. Cette méfiance est telle que la raison semble s’être construite contre eux. La raison est recherchée à l’extérieur de soi dans les rapports stables entre les objets, dans les lois d’organisation du réel ou dans la logique qui semble en être la quintessence. Elle ne peut que rejeter les sentiments qui relèvent de l’intériorité, une intériorité précisément jugée “irrationnelle”, source des passions. Mais si le sentiment est un véhicule qu’emprunte l’être pour absorber de l’être, tout autant que la manifestation de l’absorption de l’être, s’il entretient donc une relation étroite avec l’être, la raison n’est-elle pas *de facto* dans une position d’hostilité vis-à-vis de l’être ?

⁶⁰ Emmanuel Lévinas .- *Altérité et transcendance*, Paris, Livre de poche, p 162. Maître Eckhart y croit également pour qui “L’amour est de telle nature qu’il transforme l’homme en les choses qu’il aime.”

⁶¹ Jacynthe Tremblay .- *Nishida Kitarô : le jeu de l’individuel et de l’universel*, Paris, CNRS éditions, 2000, p77-78

⁶² Les émotions, qui permettent l’expérience intime, sont des accélérateurs d’absorption, nous l’avons vu au théâtre, c’est également vrai par exemple d’un danger vécu en commun. Ce serait un facteur explicatif de ce qu’on appelle “le syndrome de Stockholm”. La séquestration est relation qui génère une très forte émotion, laquelle accélère l’absorption de l’être-ensemble avec le ravisseur qui dès lors est une part importante de soi. Le pas peut alors être franchi consistant à prendre la défense de celui dont vous avez été la victime et qui fait inévitablement partie de ce que vous êtes devenu.

Son acharnement à circonscrire l'ontologie (ce que tente également ce texte), et le plus souvent à réduire l'ontologique à l'ontique, n'est-il pas le désir de pouvoir enfin maîtriser son "autre" ? L'être serait-il en fait l' "autre" de la raison ? Cela expliquerait peut-être la sorte d'allergie d'Heidegger vis-à-vis de la raison qu'il oppose à la pensée⁶³. Mais s'il y a distinction radicale entre la raison et l'être, comment la première serait-elle en mesure de rendre compte du mode de fonctionnement du second ? Est-il même possible qu'il y ait quelque chose qui ne relève pas de l'être, qui en soit totalement distinct ? Et la raison que nous avons pris l'habitude de qualifier de "scientifique", d'où vient-elle, et possède-t-elle le monopole de la raison ? La raison individuelle est selon nous un exsudat du lacis - elle serait donc faite d'être -, mais un exsudat autonomisé lors d'un effet de seuil et par conséquent elle s'en distinguerait. L'être ne serait pas l' "autre" de la raison, mais le même dont elle se serait autonomisée (et qui dès lors lui serait "suspect"). Nous reviendrons sur cette question dans la troisième partie ; avançons néanmoins encore un peu.

L'opposition que pose Lévinas entre l'intelligibilité du *logos* impersonnel et l'intelligibilité comme proximité⁶⁴ (la proximité étant la pénétration et donc le contact de l'autre en soi) permet peut-être de penser la question. L'intelligibilité comme proximité (intelligibilité non réflexive) est peut-être le terreau sur lequel pousse celle du *logos*. Et l'intelligibilité comme *logos* finit par intégrer la seconde dans sa cohérence. La raison née en Grèce, telle que nous l'a légué la tradition et telle qu'elle fut développée par le moment galiléo-cartésien, est celle de la réflexivité qui met à distance la chose pour en faire un objet. Mais en naissant, elle a effacé la raison première qui est faite d'interdépendance ontologique dont l'absorption est l'une des activités. On peut entrevoir la présence de cette raison primordiale dans ce qu'on appelle la pensée intuitive laquelle est parfois bousculée par les sciences.

Prenons un exemple : la théorie des quantas porte un regard probabiliste sur le monde qui vient heurter notre pensée intuitive. Dans une expérience intellectuelle célèbre Schrödinger a placé un chat dans une boîte avec du poison, mais le poison ne tuera le chat que si un atome émis par une source radioactive se désintègre, ce qui a une chance sur deux d'arriver. On ne sait par conséquent pas si le chat ressortira vivant ou mort ; c'est affaire de probabilité. Il faut admettre dit Schrödinger, que tant que personne n'a regardé dans la boîte, le chat est à la fois "mort et vivant" ; les scientifiques appellent cela des "états superposés". Voilà qui vient froisser notre en-

⁶³ Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, l'article "Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»" se conclut par cette phrase : "Et la pensée ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la Raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire la plus opiniâtre de la pensée." (p322)

⁶⁴ Emmanuel Lévinas .- *Autrement qu'être*, op. cité, pp 259-260

tendement intuitif : comment peut-on être à la fois mort et vivant ? comment peut-on ne pas savoir si un animal est mort ou vivant? La pensée spontanée dira : il suffit d'ouvrir la boîte. Oui, mais justement, si l'on ouvre la boîte, c'est cette intervention humaine, donc extérieure à l'expérience, qui décidera de la chose. Cette pensée intuitive qui résiste n'est-elle pas, en creux, la trace de l'activité d'une raison modelée par le lacis ? la trace, la "proximité" dont parle Lévinas, du contact pré-réflexif avec le monde ? Cette pensée intuitive possède sa "logique", sa rationalité, et prétend même, elle aussi, la puiser dans l'extérieur, dans le monde matériel lui-même (le fameux "bon sens" qui serait la chose la mieux partagée). Mais nous voyons à l'occasion de l'avancée de la science que l'extérieur dément parfois ce qu'on prétend y trouver. Dès lors, pour cette raison intuitive, la raison, qu'elle prétend trouver exclusivement dans l'objet extérieur, n'est-elle pas également pour une bonne part une projection de ce qu'elle est à l'intérieur (non pas son contenu mais son mode de fonctionnement), projection qui s'effectuerait lors du contact, de la "proximité" lévinasienne ? Et si cette projection existe dans ce cas, comment pourrait-elle disparaître totalement lors de ce que la science prétend être une raison supérieure, une raison plus "scientifique", c'est-à-dire plus indépendante de cet intérieur ? On peut estimer que l'expérience (extérieure) permet de trancher. Mais ce n'est justement pas toujours le cas. La fixité du soleil décrite par Copernic, par exemple, vient contredire notre expérience quotidienne (laquelle résiste au point que le langage continue de parler du lever ou du coucher du soleil). Ou lorsque Galilée prétend que tous les corps tombent à la même vitesse, il heurte non seulement la raison intuitive, mais également les faits expérimentaux (pour lesquels ce qui possède une masse plus importante tombe plus vite), il faut faire un effort de la pensée pour comprendre que c'est la résistance de l'air qui crée la différence de vitesse et non la masse (et Galilée ne pouvait pas faire l'expérience de son explication n'ayant pas la possibilité de faire un vide d'air). C'est encore plus vrai pour la physique quantique ; il faut faire un gros effort d'abstraction pour accepter une raison probabiliste. Sans doute est-ce parce que celle-ci vient heurter ce que Lévinas appelle l'intelligibilité de proximité, et que j'appelle la force d'intellection de la structure du lacis. La raison scientifique consiste, dans un gros effort de pensée, à se dégager de cette raison intuitive pour aller chercher dans l'objet des lois autres de relation. En dépit de cet effort qui permet de comprendre le propos de Galilée (et à Galilée de le tenir) ou celui de Schrödinger, peut-on aller jusqu'à penser qu'il est possible de se dégager *totalem*ent des structures de l'outil qui permet la pensée ? Même les expériences, que mènent les scientifiques pour confirmer leurs théories, sont des constructions de leur pensées, elles ne sont pas *absolument* exté-

rieures. La relation que le scientifique entretient avec son objet influe sur le dit objet tout autant que sur le scientifique. L'extériorité absolue n'existe pas ; tout est interconnecté.

De son côté, l'intelligibilité de proximité dont parle Lévinas semble ne pouvoir être pensée qu'en acceptant l'idée de la présence de l'autre en soi. Pour leur part - ils se distinguent ainsi de Lévinas - ni Heidegger, ni Husserl, ne consentent à l'idée d'une altérité qui orienterait la pensée ; ni l'un ni l'autre ne renoncent à l'idéal de la suprématie du sujet⁶⁵. Si la raison est objective, c'est-à-dire qu'elle se fonde sur ce qui m'est extérieur, alors le lien avec l'altérité n'est pas la source du sens et de la pensée ; ce qui semble être un contresens logique : comment aurais-je accès à une signification qui me serait *totale*ment étrangère ? Si, au contraire, il existe une raison préreflexive fondée sur ces liens, alors elle englobe et conditionne la raison dite objective, laquelle ne peut dès lors jamais être *absolue*, ne peut jamais être totalement dégagée de cette raison préreflexive qui existe en tout homme et en toute femme fussent-ils des grand savants ou des grands philosophes. La suprématie du sujet en ressort bousculée. La quête des lois "objectives", c'est-à-dire la quête du dévoilement des liens structurants du réel (entre les étants), quête qui caractérise la raison scientifique, ne peut pas se soustraire au fait que notre être (jusque dans son activité objectivante) est lui-même constitué de liens, du fait qu'il n'est qu'un entrelacs de liens, un lacis. Faisons un pas supplémentaire ; ne cherche t-on pas dans le réel des lois de relation parce que l'outil qui nous permet d'accéder au réel est lui-même un entrelacs de relations ? Si la raison est dans les liens, dans les relations, le sujet classique, pensé comme autonomie souveraine non impliquée dans ces liens, disparaît. Nous verrons dans la quatrième partie que ce qui disparaît c'est le sujet conçu comme identité autonome agissante, et que cette disparition devrait nous permettre de penser un moment-sujet ontologique.

La sphère et la ligne

La raison qui étudie les lois de relation entre les étants, est fondamentalement basée sur le principe de causalité. Or, entre l'être et l'étant, le principe de causalité, en ce qu'il est lié à la linéarité temporelle, est déjoué. Dans l'entendement ordinaire (héritage de Platon et/ou de Kant?) on a tendance à penser que l'être précède l'étant, lequel n'est que la matérialisation de l'être qui le surplombe et le précède (pour l'être humain, ce serait, pour reprendre le vocabulaire kantien, le sujet transcendantal qui se phénoménalise dans le sujet empirique). Ce faisant, on introduit le

⁶⁵ La rupture lévinassienne est tout entière dans l'idée que l'autre intervient dans la constitution de ce que je suis, même si c'est sur le mode du déclenchement et non sur celui de la présence constitutive.

temps et son cours linéaire dans une relation qui n'en relève pas. Nous devons penser la relation être-étant en termes de simultanéité tout autant qu'en termes de génération (laquelle implique dans le langage courant une temporalité linéaire). Il y a co-génération, c'est-à-dire simultanéité. Ce qui nous renvoie à une pensée sphérique. L'être génère l'étant, et simultanément l'étant génère l'être, lesquels ne sont cependant pas identiques (d'où mon analogie avec la relation mise-en-scène / spectacle). Chaque élément est la cause de l'élément qui pourtant le génère. Chaque élément est l'effet de ce que pourtant il engendre. Il y aurait donc au cœur même des choses, au cœur même de la vie, un phénomène de co-génération (conditionnée par le milieu) qui se juxtapose aux processus de causalité qui régissent les relations entre les choses. Il y aurait donc deux modes de fonctionnement différents et par conséquent deux temporalités distinctes. Le niveau macro (qui est celui des étants) serait régi par le temps linéaire et la causalité (c'est le monde tel qu'exploré par les Occidentaux), tandis que le niveau micro serait régi par la co-génération de l'être et de l'étant (conditionné par le milieu macro) qui relève du sphérique (ce qui correspondrait davantage - pour le peu que j'en sache - à la démarche des pensées asiatiques). Si nous n'avons pas de difficulté à penser le cyclique au niveau global (les saisons, les planètes), ce qui a donné les pensées de l'éternel retour, il est plus délicat de penser ce cyclique dans le cœur même du réel. Le problème étant bien évidemment celui de l'articulation des niveaux (un peu comme la difficulté que rencontrent les physiciens pour articuler dans une théorie englobante la physique newtonienne et einsteinienne, régie par la gravitation universelle, avec la physique quantique probabiliste au cœur de la matière). La raison et son principe de causalité, qui ont prouvé leur validité et leur efficacité au niveau matériel, seraient en quelque sorte déstabilisés, voire mis en échec, au niveau ontologique.

On a coutume de dire que la pensée rationnelle est née en Grèce en s'émancipant de la pensée magique qui l'a précédée. La pensée magique envisage la communion des êtres quelles que soient les espèces, dans une sorte de confusion des ordres non encore distingués (que l'on trouve, par exemple, dans la croyance dans les phénomènes dits d'envoûtement). De la distinction est née la raison, qui a rejeté sèchement cette pensée qu'elle a qualifiée de magique afin de la discréditer, refusant par là même d'envisager l'étude de sa part d'accroche au réel (le travail des ethnologues du vingtième siècle a permis un début de réhabilitation). La naissance de la raison en occident (en tant que phénomène collectif), et avec elle celle de la philosophie, a eu le mérite admirable d'apporter la possibilité de penser des rapports spirituels par la *communication* entre des individus qui demeurent strictement à leur place,

dans un rapport de pure extériorité. La connaissance rationnelle telle qu'elle prend sa source en Grèce, puis telle qu'elle fut développée par le christianisme et par le moment galiléo-cartésien, implique la distinction de l'individu connaissant d'avec l'individu connu, elle exclut l'installation du premier au cœur du second ou du second au cœur du premier sur le mode extatique de la communion magique. Chacun demeure extérieur à l'autre, et il y a communication. La pensée magique, de son côté, pense l'interpénétration sur le mode de la substitution. Dans l'envoûtement, par exemple, un esprit autonome et volontaire est supposé venir se substituer, dans sa totalité, à un autre pour le manipuler. On trouve une trace littéraire de ce type de phénomène dans les contes ou la mythologie : ce sont les métamorphoses ; soudain un individu est changé en un autre (le plus souvent un animal ou une plante)⁶⁶. De quoi ces métamorphoses que l'on rencontre dans la fiction sont-elles le symbole ? On accepte sans difficulté l'idée de la métamorphose, c'est-à-dire le changement soudain de personnalité, dans l'ordre symbolique qui est celui de la fiction, mais notre rationalité occidentale la rejette s'il s'agit de décrire le réel. C'est ainsi que l'on pense, avec parfois un sourire condescendant, au Vaudou, aux Marabouts ou à la notion de *Dibbouk* présente dans une certaine tradition juive, mais notre propre langue conserve des traces de cette même pensée magique, par exemple l'étymologie du mot "enthousiasme" nous parle du moment où l'on est habité par un dieu. Ne peut-on tenter de penser les deux en même temps, au lieu de les penser chacune de manière exclusive ? La distinction des êtres (chacun constitué d'un lavis forcément distinct de celui du voisin) n'implique pas la suppression totale de ce qu'on a appelé la "communion magique", c'est-à-dire la présence de l'autre en soi (et *vice versa*). Indépendance *et* interdépendance, distinction *et* interpénétration. L'intensité de la relation (liée au degré de disponibilité des émotions) détermine l'importance de la place prise en l'autre (et de celle prise par l'autre en soi). La communication n'est pas un acte de pure extériorité entre deux monades étanches. Si l'étanchéité était totale, il n'y aurait justement plus de communication possible. Il y a interpénétration. L'autre en moi n'est pas seulement "idée de l'autre en moi", il est *présence*, présence constitutive, c'est-à-dire agissante, ce qui ne signifie pas substitution totale sur le mode de la prise de contrôle guerrière d'une citadelle étrangère (ce que décrit l'envoûtement). Ce que j'ai fait mien n'étant que la relation avec l'autre, c'est-à-dire l'être collectif (et non pas l'autre lui-même), l'autre demeure extérieur et poursuit son chemin. La fusion absorbante qu'avait par-

⁶⁶ Dans la littérature contemporaine les métamorphoses sont plus rares. Au début du vingtième siècle, certains auteurs s'en sont néanmoins essayés : Franz Kafka a écrit en 1912 un troublant roman intitulé *La métamorphose*, et, en 1922, l'anglais David Garnett (moins connu) un charmant récit sur *La femme changée en renard*, Paris, Grasset (les cahiers rouges), 1924 (Didier Besace en fit, dans les années 1990, une très belle adaptation théâtrale).

faitement perçu, sur le mode radical d'une fusion-substitution, la pensée dite magique, n'est pas contradictoire, lorsqu'elle est envisagée sur un mode parcellaire, avec le principe d'extériorité indispensable à la pensée rationnelle, parce qu'en réalité nous n'absorbons que partiellement en absorbant l'être collectif. Cette fusion apparaît même comme ce qui permet de comprendre l'existence de la communication elle-même.

La connaissance

La connaissance intellectuelle qui est un mode proprement humain d'intériorisation du monde relève-t-elle de l'absorption ? La connaissance est un acte de copulation avec le monde (et donc *de facto* relationnel et réciproque). On entre dans le monde et le monde entre en nous. Il me semble que nous pouvons assimiler l'acquisition des connaissances, en tant qu'elle est relation par la pensée de l'individu avec le monde et avec les humains qui nous ont précédés, à une forme d'absorption ; il y a absorption d'être qui vient grandir, qui vient étoffer, qui vient alimenter le lacis intérieur qui est mémoire de relations c'est-à-dire de façon d'être-au-monde, et ce faisant nous pénétrons plus avant dans le monde. Ce n'est pas un acte de regard qui impliquerait une extériorité. C'est une relation, un lien, c'est-à-dire une pénétration mutuelle. Mais qu'entendons-nous par "connaissance" ? est-ce la même chose que le savoir ? et comment parvient-elle jusqu'au lacis ?

Le mythe déploie la "connaissance" de manière diachronique. Le récit est par nature linéaire. Il adhère au flux du monde dans sa *forme* même. Sa "vérité" n'est pas de contenu, pas même exclusivement de contenu symbolique ou allégorique, sa vérité est aussi (et peut-être d'abord) formelle, en tant que la forme fluide organise le contenu du récit sur le même mode que celui qui agit le monde tel que nous le percevons. C'est ce lien entre la forme fluide et le contenu imaginaire (en contact avec l'être collectif le plus vaste et le plus profond) qui est la "vérité" des mythes. Il s'agit d'une vérité défaite de sa connexion au savoir. C'est une vérité d'adhésion à un mode de fonctionnement, à laquelle on accède par imprégnation. Le texte est en quelque sorte comme participant à la fluidité du monde. C'est une vérité abstraite : c'est du langage qui suspend son accroche au réel et tente de se connecter au monde par une forme.

Le savoir, de son côté, est une relation qu'entretient la pensée (immatérielle) avec ce qui lui est extérieur (essentiellement la matière, mais aussi parfois de l'immatériel). L'essentiel de sa démarche (même lorsqu'il étudie des évolutions) consiste à fixer la "connaissance" de manière synchronique ; l'observateur ne bouge pas et présuppose

qu'il demeure extérieur à ce qu'il observe. Le savoir, logé dans un observateur immobile, arrête le cours des choses pour tenter d'en faire le tour de la manière la plus complète possible. Il y gagne une "vérité" d'objet. Il y perd le mouvement, c'est-à-dire la "vérité" héraclitienne du monde. La causalité est un faux mouvement, elle est une sorte de mouvement statique entre deux points fixes (comme un trait qui relie deux points représentant les stations sur un plan de métro, c'est - dans la lignée de Parménide et des Éléates - le mouvement pensé comme translation, c'est-à-dire une succession de positions fixes). La rationalité explicative isole les objets dont elle traite (tout comme le phénomène de la perception décrit par Bergson), et ce faisant, elle perd la vie qui est interrelation multidirectionnelle, qui est le flux de l'interdépendance. Elle est *utile*, et a largement démontré son efficacité, mais elle ne peut prétendre être la vérité absolue. Le flux du monde est interdépendance généralisée, connexion-influence à facteurs multiples tendant à l'infini. Les mythes peuvent prétendre donner à sentir cela, justement parce qu'ils n'ambitionnent pas de produire un savoir statique de nature causale (c'est-à-dire la causalité simple de la logique). Le mythe développe une connaissance par *imprégnation*, qui est peut-être le seul mode de connaissance possible du monde (c'est celui du jeu chez les enfants).

L'absorption ou la spiritualité sont des contacts entre immatériels. Elles sont le moment d'appropriation de l'immatériel extérieur au lacis. Elles ne sont ni connaissance synchronique comme la science, ni connaissance diachronique comme le mythe, elles sont une connaissance sphérique en contact d'interrelation avec son "objet" qui sont les êtres collectifs ou l'interdépendance ontologique elle-même, l'entrelacs global infini, lequel est toujours en mouvement vivant (ce que ne parvient pas à appréhender la connaissance scientifique), mais non linéaire (ce que n'atteint pas la connaissance mythologique). Peut-on encore parler de connaissance ? Ne s'agit-il pas plutôt de compréhension, ou de sensation connaissante ? Elle me semble en tout cas être à l'œuvre dans les deux autres types de connaissance.

Dans une première approximation, le processus de la connaissance, du point de vue du sujet connaissant, est une projection du soi intérieur vers l'extérieur du soi en vue de le ramener à soi dans un mécanisme d'appropriation. Tout savoir est objectivant et tente d'abolir l'étrangeté de cet extérieur qui lui apparaît. Mais toute objectivation est débordée par l'échange d'être qu'elle enclenche. L'extérieur n'est jamais réductible à l'objet que la conscience connaissante tente de faire de lui, et le soi n'est pas extérieur à cet "extérieur" qu'il veut s'approprier. Il y a interaction, il y a co-production l'un de l'autre dans un milieu commun qui conditionne cette co-production. Quel

est, du point de vue de l'individu connaissant, l'estomac de la pensée assimilatrice ? C'est le langage. Le langage reconfigure l'extérieur pour permettre son incorporation. Mais il y a des connaissances qui ne passent pas par le langage ; quel est alors l'organe d'assimilation ? Le corps dans son ensemble (les pores de la peau, la main, le mouvement, etc.), c'est aussi le *laci*, c'est le duo perception-mémoire. S'approprier des connaissances (avec ou sans le langage) est une propriété (au sens de qualité, capacité) de l'être humain dans sa globalité (et, à l'exception du langage, de tous les autres êtres). Ce qui importe ici n'est pas d'étudier le soi (ce que fait la psychologie), ni d'étudier l' "extérieur" (ce que font les sciences), comme si le soi et l'extérieur étaient indépendants l'un de l'autre avant d'entrer en relation, mais bien d'étudier les liens, les processus de co-production à l'intérieur d'un milieu commun sans lequel il n'y a pas de contact possible. Il s'agit de dépasser la relation objectivante d'un sujet se pensant extérieur à l'objet pensé, pour tenter de penser une relation intérieure au monde où chaque chose est en contact avec une multitude d'autres ainsi qu'avec la totalité (c'est-à-dire, puisque la totalisation n'existe pas, avec l'infini). La connaissance n'est alors plus une relation objectivante, mais une relation de réflexivité post-absorption, elle est pensée des liens, des relations, des processus d'engendrement perpétuels qu'est la vie. Dans l'acte de connaissance, le monde est à la fois l'un des termes de la relation et le milieu dans lequel cette relation a lieu. Le monde est absorbé par l'individu qui est entré en relation avec lui, mais il demeure intact (infinitésimalement modifié), la connaissance que l'individu en a ne prive pas le monde, ne l'ampute pas de ce que l'individu a absorbé. Ce qui est différent de ce qui se passe dans les relations de pure matière. Lors de l'acte de manger, un corps en absorbe un autre ; la poire mangée disparaît du monde en tant que poire. Quand la relation s'effectue entre l'immatériel et la matière, comme dans l'acte de connaissance, une pensée absorbe un morceau du monde, l'absorption s'effectue par la pensée immatérielle, la partie du monde à laquelle elle s'applique ne disparaît pas, le monde n'en est pas modifié. La pensée est à la fois l'un des pôles de la relation et la relation elle-même. Quand la relation s'effectue entre deux immatériels, comme dans l'absorption que nous nous efforçons de décrire, nous sommes dans une interrelation mutuellement constitutive, une coproduction mutuelle conditionnée par le milieu (le monde). Nishida nous dit que

“Notre pensée [est] le processus d'auto-expression du monde.”⁶⁷

Notre être est alors pensé comme l'expression parcellaire d'un tout qui l'englobe, comme une fonction de ce tout. Comme si l'estomac se mettait à penser le corps

⁶⁷ Nishida Kitarô, op cité, p247

dans lequel il opère, et de se penser soi-même comme une fonction de ce tout qu'est pour lui le corps. Nishida précise :

“Notre connaissance ne provient ni du seul monde des choses, ni du seul monde du soi. Elle provient [...] de la détermination réciproque du sujet et de l'objet.”⁶⁸

La relation d'absorption-expression que nous nous appliquons à décrire est la source (en tant que mode d'accès) de toute connaissance.

Dans l'absorption, après la captation de l'immatériel extérieur productrice des, et véhiculée par, les émotions, il y a une étape d'assimilation que l'on peut intellectuellement décomposer en deux : un moment de mise en relation avec l'intérieur existant, et un moment de transformation de l'extérieur en intérieur (par l'involution). Le premier point, la mise en contact, correspond à une sorte de “tri” : l'extérieur est-il assimilable ou doit-il être rejeté ? Bouscule-t-il le lacis existant ou est-il compatible avec lui ? C'est le moment que les stoïciens appellent “le jugement”. C'est le moment des émotions. L'affect (que nous étudierons dans la troisième partie) est la manifestation ontique de ce phénomène. C'est le moment où le lacis existant décide du sort de ce qui lui est présenté. Si l'absorption est immédiatement compatible avec le lacis, l'émotion sera faible, si elle vient le bousculer, l'émotion sera forte. Inversement, si l'émotion est faible, l'accroche sera faible, si l'émotion (quelle qu'elle soit) est forte, l'assimilation au lacis (et son influence sur sa structure) sera forte. Le second point, la “digestion”, la transformation de l'extérieur en intérieur, c'est une sorte d'intelligibilité, la réduction de l'autre au Même, l'assimilation comme réduction de l'altérité en mêmeté (et par conséquent effacement de l'altérité devenue élément du Même ; que cela conforte le même ou le mette en conflit avec lui-même). L'assimilation au lacis existant sera étudiée dans notre deuxième partie relative à l'expression, dans notre troisième partie consacrée à l'involution et dans notre quatrième partie relative à l'identité et à la naissance d'un moment-sujet. Notons pour l'instant que le rapport avec l'extérieur se double en permanence d'un rapport à soi, lequel n'est pas du ressort de la conscience, ni même de l'affectivité (psychologique), mais relève du fait que le lacis soit modifié, et que par conséquent l'ipséité doit se redéfinir ; l'affectivité psychologique n'est que la manifestation extérieure (et par conséquent secondaire) de ce phénomène ; elle est la manifestation ontique de l'absorption qui est une composante de l'activité permanente qu'est l'interdépendance ontologique.

Absorption et vérité

La connaissance est traditionnellement conçue en occident comme étant l'affaire de

⁶⁸ Idem, p256

l'objet. C'est pourquoi les occidentaux pensent que c'est en lui que réside la vérité. Mais si la connaissance n'est plus seulement affaire *objective*, mais *relationnelle*, qu'en est-il alors de la vérité ? Nous reviendrons dans la deuxième partie sur la question de la vérité à l'occasion de l'étude du concept heideggerien d'*Ereignis*, mais tentons une première approche.

Lévinas a conçu le concept de *Dire* (distinct de ce qui est dit) pour exprimer un souffle, une énergie qui anime le langage en tant qu'il est d'emblée et toujours en relation avec autrui, c'est-à-dire une respiration qui ne dit pas l'acte de parler, ni la subjectivité de celui qui s'exprime, mais un mouvement - et le moteur de ce mouvement - qui met en relation, qui est la relation même. Lévinas a également conçu le concept de *Proximité* qui supprime la distance d'avec autrui, y compris la distance de "la conscience de..." (Husserl). Ce second concept décrit un état de fait alors que le premier (*Dire*) tente d'approcher une dynamique. L'absorption que j'essaye de définir est peut-être ce type d'état de fait *et* ce type de dynamique. Proximité primordiale (contact d'être à être, il s'agit d'assimiler quelque chose d'extérieur) et dynamique, respiration, énergie, de cet acte qui débouche sur cet état de fait.

Ce qui est absorbé c'est de la relation d'être (expression qui a l'allure d'un pléonasmisme puisque l'être est relation, mais qui n'en est pas un puisque toute relation n'est pas relation d'être à être, il peut y avoir des relations d'étant à étant ou bien encore d'être à étant ou d'étant à être). Et l'absorption concerne tout ce qui nous entoure et avec lequel nous sommes en relation (humains, animaux, plantes, choses, milieu, époque, climat, etc.). Dès lors que nous absorbons les "être-ensemble", c'est-à-dire les êtres collectifs, nés de ces relations, et que par là même nous absorbons tous ces êtres, qu'en est-il de la vérité ? La notion traditionnelle de vérité (adéquation du jugement verbal et de l'étant sur lequel il s'exerce) n'exclut-elle pas une telle interrelation, une telle interdépendance ? La vérité occidentale est celle de l'objet que je peux analyser de l'extérieur. Si je suis impliqué dans ce que j'analyse au point que je suis constitué par ce avec quoi j'entre en relation, qu'en est-il de l'objectivité indispensable à la vérité ? Et si la vérité est ainsi remise en cause dans son fondement, n'est-ce pas la philosophie elle-même, en tant que quête de la vérité, n'est-ce pas mon propos lui-même (en tant qu'il remet en cause la notion de vérité au nom d'une "vérité" qui lui serait supérieure ou en tous cas autre), qui sont remis en cause ? Ces questions n'ont de validité que si l'on entend la notion de vérité dans un sens absolu. Peut-être y a-t-il des strates de vérité liés au temps. La vérité absolue revendique l'éternité. Une telle vérité ne peut relever que de l'ontologie, toutes les autres relèvent des phénomènes. Je ne vois guère que les vérités de Parménide et d'Héraclite qui

puissent revendiquer un tel statut. Elles se situent dans la strate de l'Être comme loi du monde (les concepts décrivant le mode de fonctionnement de l'interdépendance ontologique ont également cette ambition). Toutes les autres vérités, relevant des étants, ne sont que la nomination (forcément temporaire) des êtres collectifs qui les engendrent. Les temporalisations sont alors de durée plus ou moins grande. Les opinions sont des vérités de courte durée, bien plus courte que la vie d'un humain. Les vérités dites scientifiques sont sans doute parmi celles dont le temps est le plus long, mais elles ne sont pas éternelles. Même en matière scientifique il peut arriver une découverte qui remet en cause ou englobe dans une explication plus large la vérité de la veille. Le fait que la terre soit plate fut une vérité pendant des siècles et elle permit d'appréhender le monde de manière suffisamment efficace pour que les hommes y habitent, y vivent, y voyagent, etc.⁶⁹, avant que la sphère ne vienne la détrôner. Le schéma explicatif du big-bang qui fit, pendant une bonne partie du vingtième siècle, figure de vérité la plus englobante, est aujourd'hui remis en cause (ce schéma suscite des questions qui peuvent intéresser un philosophe tout autant qu'un scientifique : qu'y avait-il avant cet instant zéro, et si l'univers est en expansion, dans quoi s'effectue cette expansion?)⁷⁰. C'est que la notion de vérité relève du langage (lequel est immatériel) tout en prétendant trouver sa source dans la matière (l'objet), même lorsqu'elle se définit comme adéquation du langage à l'objet qu'il exprime. Pour qu'une vérité soit éternelle il faudrait qu'elle soit soustraite au jeu de la conscience et du langage. Dès lors comment nous viendrait-elle à l'esprit ? Y aurait-il des sujets capables d'une passivité radicale qui permettrait la mise entre parenthèse de ce qu'ils sont en tant que sujet (donc actifs) pour percevoir un au-delà de ce qu'ils sont eux-mêmes et le ramener ensuite à la conscience. Il s'agirait là d'une prise de conscience de ce qui fonctionne en dehors de la conscience. Serait-ce un des modes de "la passivité de la passivité" dont parle Lévinas ? Je crois plutôt que les vérités sont l'expression des êtres collectifs, qu'elles sont le partage social du regard sur le monde. Les vérités scientifiques, dont l'ancrage dans la matière est beaucoup plus serré, y puisent une capacité de conviction plus grande, mais elles sont encore un regard sur la matière

⁶⁹ La conception d'une terre plate est peut-être la source de l'importance de la notion de limite chez les Grecs laquelle fut un ferment important de la naissance de la philosophie. S'il en est ainsi, bon nombre des conceptions qui sont encore les nôtres aujourd'hui nous viennent d'une conception erronée (la terre plate).

⁷⁰ La gravitation universelle est elle-même bousculée par les observations et les calculs concernant l'univers en expansion. Ces observations impliquent la présence de ce que les scientifiques ont appelé "la matière noire" qui n'absorbe ni ne reflète la lumière (elle est donc invisible) mais qui agit sur elle (la lumière) en la diffractant. Certains scientifiques remettent aujourd'hui en cause l'existence de cette matière noire, ce qui implique de remettre en cause la gravitation universelle, obligeant la pensée à concevoir une théorie plus englobante prenant en compte des données contradictoires. (Étienne Klein physicien et philosophe des sciences - France Culture - 7h15 le 28/2/2013)

(une relation avec la matière), et non l'expression autonome de la matière qui nous transmettrait un message. La connaissance scientifique tend vers l'amenuisement de l'impact de ce regard, elle ne peut le supprimer. Elle appelle vérité cette tension vers... Énoncer une vérité est toujours un acte concret, ancré dans le présent d'une présence, comment cette présence pourrait-elle dire, ou même simplement évoquer, une vérité qui échapperait au temps ?

Ce qui signale l'existence d'une vérité, relève aussi de la temporalité : la vérité fait événement ; il y a un avant et un après sa formulation. La vérité est toujours inscrite dans le temps. La proposition de Badiou paraît alors suffisamment précise, mais aussi suffisamment floue, pour accueillir en elle le mouvement du temps, et être par conséquent fort pertinente : la vérité serait ce dont le surgissement entretient une relation avec l'universel, c'est une nouveauté à potentialité universelle qui se déploie dans l'événement.

La notion traditionnelle de vérité est liée au *contenu* de ce dont on parle, c'est-à-dire du *dit*. Elle prétend n'être que dans la réalité extérieure, la réalité matérielle détachée, alors qu'elle n'est elle-même que langage. Or dans l'unité langagière il y a articulation entre un "parler de" (contenu) et un "parler à" (adresse). La notion d'absorption tend à rendre compte d'un phénomène qui fonctionne comme une réunion tendancielle entre le contenu et l'adresse : c'est l' "autre" avec lequel je suis en contact (adresse) qui fait l'objet, *via* l'être collectif né de la relation, c'est-à-dire qui fait le contenu même, de l'absorption ; que cet autre soit un être humain ou l'objet d'une recherche ou tout autre chose. Le phénomène est doublé par le fait que la relation entre fatalement dans la réciprocité. Je ne peux absorber sans être absorbé.

Être absorbé

Nous pouvons peut-être aborder cette question (être absorbé) en partant de l'objet fabriqué, qui est, parce que non-vivant, la chose la moins chargée d'être. Ce qui pourrait passer pour une gageure ; Nietzsche indiquait :

«l'être»... nous n'en avons pas d'autre représentation que «vivre» - Comment quelque chose de mort peut-il «être» ?⁷¹

Quel est l'être de l'objet (si l'on considère que l'objet est mort) ? L'objet est-il en-soi, ou bien reçoit-il son être d'une relation avec les humains lors de la fabrication et lors de l'utilisation ? Notre thèse étant que l'être est relation (absorption et expression) et configuration d'être (involution, dont le rêve est une des modalités), l'étude de l'objet peut être un chemin pour la tester. L'objet n'entretenant aucune relation de par sa

⁷¹ Friedrich Nietzsche .- *Volonté de puissance*, n°582, cité par Heidegger in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, (Tel), 1958, p330

propre initiative et par ailleurs ne rêvant pas, qu'est-ce donc qu'être pour un objet, et peut-il s'approprier de l'être ?

Nous nous proposons de démarrer l'étude non par l'objet statique qui est là-devant, qui nous fait face et dont nous tacherions de faire le tour, mais par sa "naissance", par sa fabrication (la *poiésis* grecque), par le moment de son individuation. Nishida - je l'ai déjà évoqué - nous rappelle que l'acte de production va de ce qui est créé à ce qui crée (c'est la poterie qui fait le potier). Cela va de l'objet au sujet (et non l'inverse comme on le pense spontanément) parce que la matière de ce qui n'est pas encore l'objet *absorbe* sa relation à l'individu humain lors de la fabrication laquelle ne se limite donc pas à l'attribution aristotélicienne d'une forme à une matière. La conception hylémorphique rend compte de l'étantité de l'objet et non de son être. Elle oublie le troisième terme qui est l'acte énergétique et l'acte de pensée qui établissent le rapport entre la forme et la matière et par lequel de l'humain (sa force et son intelligence) se transmet à l'objet. Les objets sont des intentions humaines déposées dans la matière. La matière devient objet par cette absorption même (à la fois ontique et ontologique). Et elle dessine le sujet en l'absorbant, c'est-à-dire en devenant objet. Marx parle des machines (objets) comme étant du "travail mort", c'est-à-dire que ce qui fait être la machine c'est d'avoir été (donc dans le passé de l'objet) conçue et fabriquée par le travail des humains ; la valeur d'échange correspondant d'ailleurs pour lui à la quantité de travail incluse dans l'objet. Gilbert Simondon disait, de son côté, que "la machine est de l'humain cristallisé", et Martin Buber, qui substitue le couple "Je-Tu" au "je pense" solitaire, estime que le sujet est en rapport avec les autres sujets à l'intérieur de l'objet. L'objet serait donc de l'être en tant qu'il "médiatise" l'être de celui qui l'a produit et l'être de la société qui a permis son apparition et qui l'utilisera. C'est en cela qu'il est culture. Il est esprit objectivé. Le travail peut être pensé comme une injection d'humanité dans la matière. L'objet est de l'humain par le travail qui s'y trouve.

Il l'est également par l'utilisation qu'il enclenche et par les symboles dont il est porteur. Prenons l'exemple, simple, de la fabrication de la boisson appelée "café". A partir du café moulu, il fut un temps pas si lointain où, au travers d'un filtre, nous faisons passé de l'eau bouillante pour obtenir du café. Puis, pour le même usage, nous avons fabriqué des cafetières électriques au motif qu'elles économisaient une partie du travail. Il y avait déjà, en dessous de ce prétexte, une raison symbolique : l'électricité et la mécanisation était une appropriation de l'époque (années soixante du vingtième siècle) "moderne". L'étape suivante, toujours pour la même fonction de fabrication de cette boisson (la fonction ne varie pas c'est ce qui permet de voir la modification de l'être de l'objet), amplifie la fonction symbolique. Les machines à café d'au-

jourd'hui par leur côté "ordinateur", leur côté "haute technologie", associé à un "design" moderne, ne sont plus uniquement des machines pour produire du café (finalité comprise comme réponse à un besoin), mais des symboles qui permettent au consommateur de s'approprier la société contemporaine dans son ensemble (sans parler de la symbolique érotique liée à une promotion publicitaire centrée sur une star américaine très glamour). L'objet est porteur de la projection-assimilation qu'il va susciter. Hegel parle de quelque chose d'approchant quand il indique que lorsque qu'une œuvre se détache de son auteur tout son être est recueilli par la signification que l'autre lui accorde⁷². Et comme l'absorption est *relation*, lorsqu'il intègre de l'être, l'objet façonne celui qui le crée. Agir sur la matière, en faire l'acquisition ou bien encore l'utiliser, c'est donc aussi se laisser définir par elle. L'objet n'a pas d'intérêt en tant que possession, mais en tant qu'il nous dessine et nous absorbe lorsqu'on le fabrique ou lorsqu'on l'utilise (après la *poiésis*, l'usage est l'autre relation que l'objet entretient avec l'humain), mais en aucun cas l'*avoir* n'a d'intérêt ontologique. Lévinas l'exprime avec force :

"la possession neutralise l'être : la chose en tant qu'avoir est un étant ayant perdu son être."⁷³

On pourrait donc peut-être, en s'appuyant sur l'expérience des objets (la *poiésis*, la fabrication des objets, leur utilisation et leur appropriation symbolique), avancer l'idée qu'être absorbé, c'est se laisser définir, se laisser dessiner par l'extérieur de soi.

Qu'est-ce qui est absorbé par l'objet ? C'est tout d'abord ce qu'on a coutume d'appeler le travail. C'est-à-dire de l'énergie, qui a elle-même une manifestation matérielle (ce que la Bible a si bien exprimé par "la sueur du front" qui doit être le vecteur par lequel nous avons le droit de continuer à vivre : "tu gagneras ta vie à la sueur de ton front"). Mais c'est aussi de l'être immatériel qui fait que la soupière de telle potière sera différente de celle de tel potier. Cette part d'être immatériel que recèle l'objet nous est familière lorsqu'il s'agit d'un objet d'art ; une statue de Camille Claudel est différente d'une statue de Rodin, quand bien même ils seraient partis d'un même modèle. C'est également vrai pour le travail d'un artisan (d'ailleurs les mots "artiste" et "artisan" ont la même racine étymologique, et *art* est la traduction latine de la *techné* grecque). L'être de l'objet est donc tout d'abord une trace de l'être qui l'a construit. L'être de l'objet se situe également dans sa fonction, laquelle est activée par l'utilisation (par l'usage, nous déposons une partie de notre vie psychique dans les objets,

⁷² Chapitre V de *Phénoménologie de l'Esprit*, cité par Paul Ricœur (in *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points, p185) lorsqu'il traite de la notion d' "interaction intériorisée" ; ce moment, comme dans l'apprentissage par exemple, où c'est le récepteur qui réalise l'interaction avec autrui à l'intérieur de lui-même dans un phénomène d'assimilation-appropriation.

⁷³ Emmanuel Lévinas .- *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, p 170

ce qui est la source de la fétichisation), et démultipliée par le phénomène mimétique qui fait qu'un objet se diffuse dans un groupe où il devient le signe d'une appartenance, l'être de l'objet renvoie alors à l'être collectif société (c'est en quoi tout objet est culture). Dans les deux cas, il médiatise de l'être provenant d'êtres vivants humains. A la question de Lamartine "Objets inanimés, avez-vous donc une âme qui s'attache à notre âme et la force d'aimer ?", les objets, s'ils maîtrisaient le langage répondraient "oui". Ils ne le maîtrisent pas, aussi je réponds positivement à leur place. Il s'agit d'un lacis de faible densité, mais d'un lacis tout de même. La capacité de l'objet à entretenir *par soi-même* des liens est extrêmement faible (un tout petit peu par sa fonction, mais ce n'est rien même par rapport à un brin d'herbe capable, lui, de s'adapter à son milieu). L'objet médiatise de l'être. C'est encore vrai de l'objet industriel, mais la densité du lacis est plus faible encore puisque lors de la fabrication la médiatisation est plus importante, l'absorption d'être par l'objet est plus ténue car l'objet n'est plus lui-même directement en contact avec l'être vivant, il est fabriqué par une machine laquelle est elle-même un objet ; si l'on ajoute que cette machine est elle-même fabriquée par une autre machine, la distance entre l'objet et l'être des concepteurs est particulièrement grande. Plus l'être concepteur est lointain, plus simple est sa conception et plus nombreux sont les objets issus de cette conception (la production en série), moins l'objet sera porteur d'être. On le comprend bien si l'on compare une robe de haute couture, laquelle a absorbé l'être d'un(e) artiste, de plusieurs technicien(ne)s extrêmement qualifié(e)s, et une robe de prêt-à-porter dont l'être absorbé est médiatisé par l'industrialisation du processus de production ; elles n'ont pas seulement un coût différent, elles n'ont tout simplement pas la même présence. On retrouve le même phénomène en ce qui concerne la part matérielle, c'est ce que dit en quelque sorte Marx lorsqu'il indique que la valeur d'échange est liée à la quantité de travail fourni. Nous sommes donc absorbés par la matière dans notre relation aux objets que nous fabriquons à l'occasion de l'action laborieuse, mais aussi dans l'utilisation que nous en faisons, laquelle est distincte du simple fait de posséder. Voyons ce deuxième point - l'usage - à partir d'un propos de Heidegger.

Dans sa conférence sur "La chose", Heidegger défend la thèse selon laquelle la chose concentre en elle l'ensemble du monde :

"La chose retient le Quadriparti. La chose rassemble le monde. Chaque chose retient le Quadriparti dans un rassemblement, lié à une certaine durée, où la simplicité du monde demeure et attend."⁷⁴

⁷⁴ Martin Heidegger .- *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, "Tel", 1958, p215 "La chose" : conférence prononcée devant l'Académie bavaroise des Beaux-Arts le 6 juin 1950

Le Quadriparti est la représentation heideggerienne de la totalité (la terre, le ciel, les mortels et les dieux). Il s'agit donc de dire que chaque chose (et pas seulement les objets fabriqués) étant interconnectée avec ce qui l'entoure, rassemble en elle la totalité. Auparavant, dans un passage très inspiré, Heidegger avait donné l'exemple de la cruche avec laquelle on verse de l'eau ou du vin, pour laquelle la fonction, l'usage que l'on en fait, participe de l'être de l'objet tout en rassemblant le monde :

“Dans l'eau versée la source s'attarde. Dans la source les roches demeurent présentes, et en celles-ci le lourd sommeil de la terre, qui reçoit du ciel la pluie et la rosée. Les noces du ciel et de la terre [les deux premiers éléments du Quadriparti] sont présentes dans l'eau de la source [...] Dans un versement d'eau [effectué par un “mortel”], dans un versement de vin [qui, pour Heidegger, relève du sacrifice aux dieux ; et voilà les deux autres éléments du Quadriparti], le ciel et la terre sont chaque fois présents. Or le versement de ce qu'on offre est ce qui fait de la cruche une cruche. Dans l'être de la cruche la terre et le ciel demeurent présents.”⁷⁵

La fonction de l'objet, son usage, son utilisation par l'être humain transmettent de l'être à l'objet. Nous ne sommes pas loin de notre notion d'absorption. Dans chaque chose il y a le monde rassemblé puisque pour être il faut absorber de l'être provenant de tout ce qui entoure, et que par une sorte de capillarité ontologique chaque chose est en contact avec la totalité. Mais le rassemblement heideggerien dans la chose est encore une vision statique ; l'être *est* quand les quatre sont là rassemblés et se manifestent, c'est encore une vision chosique, objectivante, une présence là-devant. L'absorption est, au contraire, une conception dynamique, elle implique une relation : pour qu'une chose soit, il lui faut être en relation d'absorption avec du vivant. Heidegger ajoute⁷⁶ que le mot *Thing* (“chose” en vieil allemand qui comprend l'idée de rassembler) implique la délibération, c'est une “affaire” humaine, comme la *res* latine qui est la chose qui *concerne* les hommes. Heidegger intègre donc la relation dont nous nous apprêtons à noter qu'elle manquait à son propos. La notion d'absorption possède d'emblée cette dimension. Elle a par ailleurs l'avantage de ne pas se limiter à l'homme. En insistant sur la dimension relationnelle, la notion de chose “en soi” perd de sa validité et l'on pourrait arguer du fait que les choses *étaient* avant que l'homme n'apparaisse sur cette terre ; argument qui affaiblit le positionnement heideggerien. En revanche, si, nous considérons, comme nous le faisons, que l'absorption est une activité de l'être qui ne se limite pas à l'homme, elle a donc toujours existé. Il nous semble par conséquent qu'il n'y est pas nécessaire de penser la question *via* les élé-

⁷⁵ Ibid., p204

⁷⁶ Ibid., p207

ments du Quadriparti ; ce sont de surcroît des éléments symboliques qui ne peuvent dire le monde que sous la forme d'un "tenir lieu", et qui par là offre une tonalité mystique. Le Quadriparti est une structure symbolique *fabricquée* par un humain nommé Heidegger (elle n'est pas le symbolique ontologique, expression de l'être à travers l'étant, tel que nous le verrons dans notre deuxième partie). Elle nous paraît être une structure plaquée par le philosophe pour accéder à une compréhension du monde. Et ce symbolique de fabrication humaine nous semble entraver la perception des phénomènes, lesquels sont antérieurs à leur conceptualisation. Ce n'est pas le Quadriparti (concept humain) que chaque objet retient, c'est le monde lui-même par les liens qu'il entretient avec les humains. La question devient : par quel processus le monde est-il ainsi rassemblé et retenu par la chose ? Il l'est par les étants (le processus "pluie - roche - source - cruche", décrit par Heidegger). Il l'est également ontologiquement, et là, l'absorption et l'expression nous paraissent être la réponse. Heidegger a, de manière très belle, décrit le fait que la chose est multiple au point de rassembler le monde, mais a, en quelque sorte, trop tôt plaqué ce concept de Quadriparti qui l'empêche de se poser la question du mode de fonctionnement ontologique, un peu comme si l'ontologique arrivait par le regard du philosophe et ne se trouvait pas dans la chose elle-même. Les quatre éléments du Quadriparti deviennent ainsi des thèmes symboliques de pensée qui viennent déterminer toute chose de l'extérieur et *a posteriori* (dans la pensée de l'observateur), ne répondant pas à la question de savoir comment le monde en vient ontologiquement (et pas seulement ontiquement) à être présent dans chaque chose lors du processus d'individuation qui fait advenir la chose.

En tout cas, l'usage, après la fabrication, apparaît donc aussi comme un moment d'absorption d'être par l'objet. Le morceau de silex a-t-il le même être lorsqu'il sert, par frottement, à générer du feu, lorsque, taillé, il est la pointe létale d'une flèche pour la chasse, ou lorsqu'il reste à l'état brut dans le sol ? L'usage, qui est relation, serait donc également, en plus de la fabrication, un moment d'attribution d'être aux objets. Merleau-Ponty conclut :

"... je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert."⁷⁷

et précise à propos de l'objet en tant qu'il est culturel (donc lié à une humanité) :

"Dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'ano-

⁷⁷ Maurice Merleau-Ponty .- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, "Quarto" (*Œuvres*), p1048

nymat.⁷⁸

Retenons donc que l'être de l'objet, son *laxis*, est lié aux relations qu'il entretient avec les humains. Et c'est ainsi qu'en retour les objets que nous fabriquons ou que nous utilisons sont partie prenante de notre être. Mais qu'en est-il dans notre relation directe aux autres ?

J'absorbe les relations que j'entretiens avec autrui, ce qui signifie que, pour sa part, autrui en fait autant, et que par là je participe à la constitution de ce qu'il est. C'est ce que nous appelons "être absorbé". Il ne s'agit pas d'être englouti par autrui mais de participer, par la relation, à la constitution de ce qu'il est.

Sartre a bien montré comment le regard d'autrui me révèle à moi-même comme objet et me fait accéder à la reconnaissance de moi comme *ego*. Mais mon être n'est pas seulement un étant soumis au regard d'autrui (telle une pure extériorité qui n'implique pas ma participation), il est aussi un être absorbé par autrui, *via* la relation que j'entretiens avec lui. Et le fait d'être absorbé, parce qu'il n'est pas limité à cette réification décrite par Sartre, n'est pas, ou pas seulement, un *enfer*. Nous avons besoin d'être absorbé par les autres, par d'autres vivants ; sans cela nous n'existerions pas. Le besoin d'amour n'est pas autre chose. Et le désir de gloire en est le paroxysme (c'est le désir d'être absorbé par la société, ou par l'humanité tout entière). Nous verrons dans la deuxième partie que l'expression est l'activité d'être qui répond à ce besoin de participer à la constitution ontologique d'autrui (et du monde). L'histoire de *l'Homme invisible* (Wells) ou le mythe de Gygès (raconté notamment par Platon) ne nous invitent-ils pas à penser que lorsque l'on n'est plus absorbé par autrui (si l'invisibilité devient permanente), la folie, voire le dépérissement et la mort, guettent ? (le nom de Hadès, le dieu des morts, signifie "invisible" en grec ancien). La petite histoire que nous raconte Sartre relève également du regard, lequel, contrairement au toucher par exemple, n'implique pas *en lui-même* la réciprocité (le personnage de Sartre regarde par le trou de la serrure. S'il n'est pas vu, il est dans une sorte de néant. La personne qui monte l'escalier et le voit en train de regarder lui rend l'être ; la gêne n'est que le sentiment qui véhicule, dans cette situation, la sensation d'être). C'est la sensation d'être absorbé par l'être d'autrui qui me révèle à moi-même et me donne la sensation d'être réifié (ce qui peut être fort désagréable), mais elle m'offre également la sensation de participer au mouvement général du monde, d'être une part de ce tout en perpétuel mouvement (ce qui est extrêmement précieux). Ne plus être absorbé, rend invisible. Ce qu'on appelle "l'invisibilité sociale" est une manifestation terrible

⁷⁸ Idem

de ce phénomène ; ne débouche t-elle pas sur une angoisse et une folie, voire sur la mort (le suicide ou le dépérissement) ? Il semble donc que l'absorption soit la source de la présence.

La présence

Nous reviendrons dans la deuxième partie sur cette question de la présence à propos de l'apparaître, mais d'ores et déjà avançons notre thèse : la présence (au sens ontologique que nous allons essayer d'établir) est liée à l'activité absorbante.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, distinguons la présence ontique de l'étant, présence mesurable de ce qui est étendu-là-devant, de la présence ontologique dont on peut avoir une idée en songeant à celle dont on parle lorsque l'on dit d'un acteur qu'il a plus de présence qu'un autre ; présence qui n'est pas mesurable mais qui est néanmoins très nettement perceptible⁷⁹. La différence entre ces deux types de présence est décelable au point même que, sur le théâtre (mais peut-être aussi dans la vie), la présence matérielle paraît être moins décisive que cette seconde "présence", comme si le contenu de ce qui présenté (le corps matériel) était moins important que ce qui, à travers lui, était exposé au monde sans pourtant être manifeste. Abordons donc la question par l'expérience du jeu du comédien (la chose peut selon moi s'étendre à tout humain en toute situation, mais elle est plus facilement compréhensible en s'attachant au travail de l'acteur).

Qu'est-ce qui fait que, sur le théâtre, un comédien est plus présent qu'un autre ? Les corps sont là sur le plateau, offerts à la vue des spectateurs, ils ont donc une présence ontique équivalente. La vue est, parmi les cinq sens, celui qui autorise le plus la relation sujet-objet et par conséquent l'objectivation de ce qui est regardé. Mais, en dépit de cette égalité "objective", certains comédiens attirent néanmoins davantage le regard, sollicitent davantage l'attention, et donc l'activité relationnelle, du spectateur. L'acteur *présent* est celui qui, via le jeu, absorbe aussi bien sa relation à la scène (les décors, les costumes ou la lumière par leur utilisation, mais aussi les autres comédiens avec lesquels il joue) que sa relation au public. L'acteur *présent* absorbe les spectateurs dans une relation avec eux qui est une complicité de jeu dont le code de l'*aparté* peut rendre compte. Lorsque le personnage fait un *aparté*, l'adresse directe au public fait entrer celui-ci dans une connivence qui instaure une relation de proximité qui facilite l'absorption réciproque. L'acteur *présent* est celui qui instaure cette connivence relationnelle sans avoir besoin de l'*aparté*. Il ne s'agit pas de "fabrication", d'utilisation d'une "technique", ni dans le jeu scénique, ni dans le rap-

⁷⁹ Nous pourrions peut-être aussi étudier le charme comme forme possible de la présence, très sensible et pourtant impalpable en s'appuyant sur Jankélévitch ses "je ne sais quoi" et ses "presque rien".

port au public ; les acteurs qui “fabriquent” leur relation aux spectateurs cabotent ; il s’agit d’une authenticité relationnelle qui est celle de l’absorption, laquelle est à la fois généreuse et gourmande parce qu’elle gomme l’individu (l’identité du comédien) et le place dans une position anté-individuelle (celle du nourrisson) par le jeu. C’est pourquoi le véritable clown (le clown de théâtre) est celui dont la présence peut être la plus grande parce qu’il vise à atteindre la nudité terrible de cette relation, celle où l’ego, voire l’identité, doit disparaître, celle où l’échec de la “performance”, de la monstration consciente d’une compétence, est le chemin de l’humanité relationnelle et, partant, de l’intensité de la présence. Lors de la représentation théâtrale, le public remplit cette fonction primordiale qui est d’autoriser l’acteur à lâcher son identité (sociale tout d’abord, puis humaine tout simplement) pour aller vers une présence purement relationnelle et ludique ; c’est ce que nous avons appelé le “regard tueur” du public⁸⁰. La véritable présence serait ainsi une sorte de vide identitaire, une absence au soi constitué, une absence à ce qui d’ordinaire est le soi cristallisé par ce que Bourdieu appelle l’*habitus*, et une présence à l’altérité constituante du soi futur, une présence à la nourriture ontologique ; cette idée est proche de la notion d’*attention* chez Simone Weil : c’est lorsque le moi s’oublie que naît la réalité. La présence n’est pas la possession idéale de soi par soi, mais, au contraire, la dépossession de soi par l’acte de nutrition du laxis (absorption). L’acteur adulte a d’autant plus besoin d’un ego solide qu’il doit régulièrement s’en défaire pour jouer, sans risquer de ne pas revenir ensuite à son identité (celui qui resterait dans l’état d’absence identitaire propre à l’absorption basculerait dans la folie). Les meilleurs comédiens seraient alors ceux qui sont capables d’effectuer, à la demande, ce va-et-vient entre l’état identitaire commun à tout humain adulte et un vide identitaire nécessaire à la pleine absorption et à la pleine présence ; le jeu étant le vecteur de cette translation⁸¹. L’acteur présent est celui qui est totalement immergé dans le jeu (tout comme l’enfant), et, par là, en totale activité absorbante. C’est aussi ce qui explique qu’un acteur comme Marlon Brando, dont certains disent qu’il fut le plus grand acteur de tous les temps, était également un acteur qui se désintéressait fondamentalement de son métier. Il a marqué son époque parce qu’il manifestait une rupture d’avec le jeu plus “théâtral” de ses partenaires. Il se désintéressait de la fabrication du jeu, de la “technique” de l’acteur, pour être totalement dans le jeu (en l’occurrence une présence réaliste qui correspond bien aux attentes du cinéma). Il était sans doute, en jouant, tout aussi indif-

⁸⁰ Cf mon mémoire de Master 1 : *Habiter le théâtre, métaphysique de la réception*, Université de Toulouse, 2010.

⁸¹ Les enfants ont besoin du jeu comme rapport au monde parce que le jeu est essentiellement un processus de mise en œuvre de l’absorption, il facilite le contact ontologique, ce dont l’enfant a besoin pour se construire.

férent au “résultat” afin de pouvoir être authentiquement présent, dans l’instant, à l’œil de la caméra. C’est l’intensité du “jouer” (laquelle est indépendante du code de jeu utilisé, le “réalisme” cinématographique n’en étant qu’un parmi d’autres, on peut, par exemple, être extrêmement présent en jouant la *commedia dell arte*), l’intensité du “jouer” qui ne peut être “fabriqué”, c’est donc l’intensité du “jouer” qui met en contact avec le monde et, par là, capte l’attention du regardant. Marlon Brando avait une telle relation au jeu et aux gens qui regardaient (réalisateur et techniciens se trouvant sur le plateau de tournage, mais aussi et surtout la caméra dont la *fonction* porte la relation avec les spectateurs absents), que sa présence était particulièrement intense. Certains la qualifie d’“animale” indiquant ainsi qu’elle ne relève pas d’une fabrication humaine par le “métier”, mais de la vie elle-même par le jeu. Pourquoi le qualificatif “animale” est-il flatteur dans ce cas ? Un animal est, dans un film, un concurrent sérieux pour les acteurs, justement parce qu’il est entièrement là, d’une présence sans conscience de soi, sans conscience autre que celle de l’instant qui requiert sa présence. Il est là d’une présence totale qui ne s’éparpille ni dans la conscience d’elle-même ni dans un temps passé ou futur visant toujours le moi. La présence animale (ou enfantine) est une pleine conscience de l’instant en relation avec ce qui environne. La présence pleine serait donc liée au fait d’accepter d’être empli de l’altérité qui m’entoure ; la présence pleine serait liée à l’effacement du moi au profit des liens que le réel environnant propose.

La présence serait donc un mélange de plénitude de l’acte concret et d’éloignement de l’identité. La présence pourrait alors se penser comme acceptation pleine et entière de l’absorption, c’est-à-dire acceptation par l’identité de sa propre modification au profit de ce qui est en train d’advenir. Ce que les enfants, en phase de construction identitaire font aisément, c’est pourquoi ils ont souvent une présence plus grande ; pour eux toute chose fait événement, ils sont pleinement à ce qu’ils font sans rien retenir, sans rien calculer. Contrairement à ce qui peut se dire communément, la présence n’est pas l’affirmation de l’identité ; elle est même un genre d’opposé : elle est abandon momentané de l’identité au profit de la relation modificatrice avec ce qui environne. Günther Anders pose une question qui contient la réponse :

“La véritable présence ne suppose t-elle pas, par essence, un rapport de *réciprocité* entre l’homme et le monde ?”⁸²

La présence est cela même que la science ne peut atteindre. La science étudie l’étant présent, mesurable et parfaitement déterminé, elle échoue à capter l’être dans

⁸² Günther Anders .- *L’obsolescence de l’homme : sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle*, [1956] Paris, Éditions de l’Encyclopédie des nuisances/lvréa, 2002, pp151-152

sa mutation. La présence n'est pas pensée ici comme ce qui vient embouteiller le regard, l'incitant à circonscrire ce qui est étendu-là-devant et à exclure l'indétermination; elle est au contraire ce qui dans l'être accepte, autorise, voire exige de lâcher la détermination identitaire pour plonger dans l'altérité nourricière et transformatrice. Elle n'est pas l'opposé de l'absence (d'un étant), elle est plénitude vivante de l'être. Nous comprenons dès lors pourquoi les objets ont peu de présence : ils n'absorbent plus, et ne peuvent plus exister, manifester de la présence, qu'à travers l'utilisation que l'homme en fait.

Si la présence c'est d'être en position pleine d'absorption, peut-être est-ce cela qui distingue, pour le spectateur, le désir de cinéma du désir de théâtre. Au cinéma, nous allons *voir* des personnes (les acteurs) en activité d'absorption, par le jeu, de leur relations à leur partenaires et à la caméra qui nous représente en notre absence, tandis qu'au théâtre nous allons *participer* à cette activité (ce qui est en quelque sorte plus "dangereux", le spectateur devant, lui aussi, prendre le risque d'une modification de soi). Dans les deux cas c'est le jeu qui est au cœur du phénomène. Comme pour l'enfant dont c'est le mode essentiel de rapport au monde, le jeu du comédien le rend extrêmement présent. Le propos peut, je crois, s'étendre à tout un chacun : la présence relève de l'absorption, c'est-à-dire d'un mode d'être par imprégnation (et non par analyse et intellection, même si l'intellection n'échappe pas totalement au contact direct qu'est l'imprégnation), et le jeu, en congédiant le rapport utilitaire au monde, est une voie royale de l'absorption qui engendre la présence (nous reviendrons sur cette question de la présence dans notre deuxième partie à propos de l'expression).

Nous avons besoin d'être absorbés, parce que c'est la condition de notre propre activité d'absorption ; les deux sont concomitantes. Pour la manifestation ontique (psychologique) du phénomène, c'est ce qu'on a coutume d'appeler le besoin de reconnaissance (qui va de l'enfant qui réclame "maman, regarde-moi!", à l'adulte qui souhaite être reconnu dans son activité professionnelle). L'absorption, parce qu'elle relève de la fusion qui s'opère lors de la relation, relève, comme le toucher, de la réciprocité. Et cette réciprocité (ou son absence) est peut-être la source de la violence et la source de l'éthique.

Violence et éthique

La relation enclenchée par l'absorption peut-être la source de la violence ; c'est en quelque sorte ce qu'a décrit Jean-Paul Sartre dans *Huis clos*. "L'enfer, c'est les autres." Quand l'absorption ne peut plus opérer sur le régime de la réciprocité, la violence naît. Il s'agit là d'une modalité d'éclosion de la violence distincte de celle décrite

par René Girard laquelle est centrée sur le concept de “désir mimétique”⁸³. Elle se situe en amont. Pour qu’il y ait désir mimétique, il faut que l’absorption ait déjà eu lieu. Le désir mimétique est un résultat de l’absorption. J’aspire à posséder la même chose, ou à faire la même chose, que celui avec qui je suis en relation d’absorption ; il fait partie de ce que je suis en train de devenir et l’identification partielle pousse au désir mimétique.

Il existe une autre source de la violence qui se trouve dans une sorte de perturbation de l’absorption dans son fonctionnement réciproque. La réification dont parle Sartre est une sorte de refus d’absorber l’autre, de le laisser extérieur à une place d’objet, c’est-à-dire de l’absorber sur le mode “faible intensité” réservé aux objets. Si les deux protagonistes sont indifférents l’un à l’autre, et que la situation permet de passer son chemin, alors il n’y a pas de problème, ils sont traversés par leur être-ensemble momentanée sans qu’il y ait, pour aucun, accroche au lacis qui les constitue. Si la situation les contraint à un contact prolongé (l’enferment dans une case de l’enfer dans la pièce de Sartre) et que de surcroît il y a un différentiel dans la nature de l’absorption (l’un désire développer de l’être-ensemble, l’autre pas), alors la violence peut naître. “A” résiste à l’absorption par “B”, tout en absorbant “B” sur un mode mineur. Fatalement la place prise par “B” en lui, ne correspondra pas avec l’être réel de “B”, et encore moins avec le vécu et l’image que “B” a de lui-même.

“La violence, écrit Lévinas, ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu’à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus”⁸⁴.

Dans la pièce de Sartre, la situation obligeant les protagonistes à demeurer en contact, “A” fera effort, par l’expression (que nous étudierons ci-dessous), pour faire correspondre le “B” tel qu’il l’a intégré (c’est-à-dire sur un mode mineur) avec le “B” qui lui est extérieur ; c’est la source de la violence, de l’oppression, de la domination. En ce sens, et comme il n’y a jamais adéquation stable et heureuse, Sartre a raison, chacun subit cette violence des autres. Certains peuvent l’accepter - c’est une servitude volontaire - car en contrepartie, la violence offre *une place* dans la relation tout d’abord, puis dans le monde, et par conséquent du *sens* (à ce qui fondamentalement n’en a pas : la vie n’a pas d’autre sens que de se perpétuer elle-même. Et celle d’un individu n’a de sens que *construit* et non *en soi*). Et, à choisir, il est parfois préférable d’être faiblement absorbé que de ne pas l’être du tout. Il y a alors intériorisation de la violence par celui qui la subit, et par conséquent apparence extérieure de quiétude

⁸³ René Girard .- *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972

⁸⁴ Lévinas .- *Totalité et infini*, op cité, Préface, p6

dans les rapports interindividuels, mais également sociaux (on peut, je crois, étendre ce propos aux groupes). Lorsqu'il y a refus de cette violence initiale, la violence concrète éclate, dont l'origine apparente semble se situer chez celui qui, en fait, refuse de la subir. C'est le paradoxe de Clausewitz : ce n'est pas l'agresseur qui prend l'initiative des hostilités, mais l'agressé à partir du moment où il se défend. Fondamentalement, la violence naît d'un déséquilibre dans la réciprocité. Ce qui ne signifie pas que la réciprocité apporterait la paix. La réciprocité peut enclencher le désir mimétique, et les thèses, très fortes, de René Girard prouvent à l'envie que c'est une source majeure de la violence.

En réalité la violence est dans le fait même d'être. L'être (*via le conatus*) c'est la guerre. Être, c'est continuer à être, c'est aspirer à persévérer dans l'être. Si l'on envisage cela en termes de spatialité, on débouche sur l'idée que l'espace que mon être réclame pour poursuivre dans son être, il le conquiert sur l'espace d'autrui, enclenchant ainsi des rapports violents d'extériorité. Mais c'est la guerre des étants qui est ainsi décrite, dans une description quelque peu mécaniste pour laquelle il n'y a pas d'échange ; le contact n'est que la rencontre sur une communauté de frontière. Les thèses d'Hobbes ou de Malthus y puisent une bonne part de leur contenu. Mais le vivant n'est pas que cela, sinon l'*adaptation* à l'environnement serait particulièrement difficile. Il y a un deuxième type de rapport à l'extérieur, tout aussi violent, qui est de type appropriatif. Je ne me contente pas de pousser le bœuf ou la courgette pour avoir plus d'espace, je les mange, et ils deviennent une part de moi-même. L'ingestion est un mode fondamental de l'adaptation au milieu. C'est vrai des étants mais aussi des êtres. Vous qui êtes en train de me lire, si mon propos trouve le chemin d'un être-ensemble avec vous, vous absorbez une part de ce que je suis, de ma pensée et de son expression. Si cette pensée ne se contente pas de vous traverser mais qu'elle trouve une façon de fructifier en vous, je serai, pour un temps, une petite part de ce que vous êtes, tout comme le poulet ou la ratatouille que vous avez dégustés dimanche dernier. Votre lecture engage un être-ensemble avec ma pensée, laquelle, au moment où vous lisez, est passée mais se trouve réactivée et comme ressuscitée par votre activité ; tout comme l'écriture que je suis en train d'effectuer engage un être-ensemble avec un lecteur futur forcément déjà configuré dans mon esprit. C'est cet être-ensemble que vous absorbez, un être-ensemble qui déjoue la temporalité simple (il n'y a pas simultanéité de l'être ensemble). La lecture - agir solitaire - est un activateur d'être collectif qui bouscule le temps. Le phénomène est particulièrement frappant lorsque ce sont des auteurs du passé dont la pensée est ainsi revivifiée. Mais si l'absorption des étants est par nature violente, l'absorption des êtres ne l'est

pas forcément. Commençons néanmoins par son caractère violent.

Lors de l'absorption, l'être d'autrui et l'être collectif que je configure avec lui déstabilisent l'identité de l'être que je crois être. François-David Sebbah, dans sa lecture de Lévinas, en vient ainsi à considérer que l'allergie est le rapport premier entre les êtres. Pour lui, chez Lévinas, toute ontologie est allergologie⁸⁵. Tout être est entreprise de totalisation (c'est la fonction de l'expression que nous étudierons dans la deuxième partie de ce texte) laquelle implique, lors de l'ingestion, d'intégrer l'autre, éventuellement contre son gré, à cette unité que tente d'être le moi. La définition permanente de l'identité du moi, qui incite à réaffirmer la frontière sujet-objet, est aussi une peur d'être absorbé. Cette peur, nous l'avons vu, vient de l'enfance. C'est peut-être la plus grande peur de l'être occidental. La quête d'autonomie absolue est aussi un refus, par peur d'être absorbé, de considérer que nous sommes toujours inscrits dans un processus multidirectionnel d'absorptions multiples c'est-à-dire d'échanges de liens, de relations. La réification de tout le vivant et l'affirmation radicale de la frontière sujet-objet dans une autonomie du premier en vue de la maîtrise totale du second, sont les deux conséquences de cette grande peur⁸⁶.

François-David Sebbah dans un propos très heideggerien nous dit ensuite que

“la tension de l'Être est tout entière demande de détente comme étant, n'est qu'en vue d'elle. Et ce lâche soulagement de l'Être en étant(s), c'est la guerre.”⁸⁷

Ce qui est une façon de se situer uniquement dans la relation être-étant pour n'envisager le contact avec l'extérieur que du point de vue de l'étant. L'interrelation, limitée aux étants, n'est alors conçue que de manière spatiale. Dans ce cas le *conatus* est, de manière évidente, producteur de “guerre”. Tout mon propos vise à établir que l'on peut également penser des rapports d'être à être, lesquels ne produisent pas que de la guerre, ils produisent aussi de l'éthique. Parce que pour ce qui est de l'être, c'est-à-dire en dehors du spatial de l'étantité, il y a contradiction interne : nous ne pouvons pas détruire ce dont nous avons besoin, et qui, au final, nous constitue. L'être a besoin d'absorber de l'être (absolue nécessité de l'extérieur relationnel) en vue de la

⁸⁵ François-David Sebbah .- *Lévinas et le contemporain*, Besançon, Solitaires intempestifs, 2009, p35

⁸⁶ Autre exemple : le vampire. Aux côtés du loup et de l'ogre, le vampire est aussi une figure mythologique occidentale de l'absorption consommatrice d'altérité. Nous pourrions sans doute étudier la littérature sur les vampires avec les notions que nous tentons d'établir. L'immortalité précaire du vampire dépend de la possibilité de se nourrir du sang (de l'être) d'un humain vivant. Et le fait d'être vampirisé (être absorbé), n'entraîne pas une mort totale mais une immortalité de vampire. C'est l'identité première qui disparaît au profit d'une longévité dépendante de l'altérité nourricière. C'est bien une métaphore de l'absorption que décrit cette littérature. Et ce n'est pas un hasard si ce sont les adolescents qui font le succès des séries télévisées, des romans et des films (comme par exemple les *Twilight*) sur des vampires très glamour : l'adolescence est une période de forte absorption générationnelle laquelle détruit l'identité enfantine centrée sur la famille.

⁸⁷ François-David Sebbah, *op cité*, p 64

construction puis de la continuation du moi (c'est la fonction de totalisation visant le tout de l'identité), mais dans le même temps, pour absorber pleinement, il convient de lâcher ce moi identitaire qui réclame sa pitance. L'absorption est plus grande, plus forte, plus riche, si elle est réciproque et si elle est portée par des sentiments puissants. La visée de l'absorption (construire et conforter le moi) peut générer de la violence ; la pratique, si elle veut être pleine et riche, incite à la suspension du moi et à l'éthique. Cette tension guerre / éthique est une sorte d'unité héraclitéenne des contraires à l'intérieur de l'absorption, et donc à l'intérieur de l'être.

L'absorption est un événement intensif, elle vise à la constitution, à l'accroissement, puis au maintien en vie. C'est vrai du corps et de son absorption de matière (digérée par l'estomac), et du lacis et de son absorption d'être (digérée lors de l'involution). Ce mode d'être est simultanément positif, puisqu'il est indispensable à la vie, et source ontologique du mal (la guerre). Pour Lévinas l'autre n'est pas seulement le rival dans la guerre en vue de l'accroissement de l'être, il est aussi le "sauveur" qui libère en ouvrant l'avenir, en perçant l'être vers un "autrement qu'être", ouvrant ainsi vers une vie libérée de son obligation de croître. Le mal n'est plus dans l'oubli de l'être (Heidegger), mais dans l'être lui-même, dans son besoin de croissance. Et c'est le visage d'autrui qui, introduisant l'infini en moi, est source de l'éthique. A travers le visage d'autrui, je subis la trace de l'Absent. Lévinas reprend la question cartésienne de l'origine de l'idée d'infini. Comment moi, être fini, puis-je avoir l'idée de l'infini ? Descartes répond que Dieu l'y a mise. Lévinas n'est pas loin de confirmer cette thèse ; il ajoute que le visage d'autrui en est, en quelque sorte, le messenger⁸⁸. Dans la logique des notions que nous établissons, la source de l'idée d'infini pourrait se trouver dans l'absorption des êtres collectifs. Lors du processus de génération des êtres collectifs on peut distinguer deux sources à l'idée d'infini. D'une part il y a "sortie" de soi, c'est la part extatique de la relation, liée à l'abandon partiel et momentané du moi identitaire. C'est le désir d'être absorbé. Et lorsque le phénomène se déroule de manière satisfaisante, la sensation océanique de fusion dans un être plus vaste est une première source de l'idée d'infini. Nishida situe la naissance du soi individuel dans cette fusion commune dans un même milieu lors de la relation :

"Il doit y avoir en lui [le soi individuel] une dimension consistant à écouter la voix de l'autre. En ce sens, tant le "je" que le "tu" sont absorbés dans l'autre absolu qui nous médiatise, et naissent simultanément à partir de là."⁸⁹

La sortie de soi dans l' "ailleurs" ouvert qu'est la relation est la première source de

⁸⁸ Lévinas indique par ailleurs que "La recherche du lieu originel de cette idée de l'Infini et de sa transcendance est sans doute l'un des principaux problèmes de la philosophie."

⁸⁹ Kitarô Nishida .- *L'éveil à soi*, op cité, p130

l'idée d'infini. Cette fusion permet, d'autre part, d'arrimer à son propre lacis des lacis extérieurs qui s'étendent à l'infini, cet accueil en soi d'un multiple extérieur est la seconde source de l'idée d'infini. Mais comment puis-je absorber une infinité d'êtres collectifs, ou l'infini de l'être collectif global, alors que je suis moi-même fini ? Justement, je ne le peux pas. Entre alors en moi la sensation de cette limitation, et de cette sensation vient l'idée d'infini (comme en vient la notion de sublime telle qu'en a parlé Kant). Ce sont mes capacités restreintes d'absorption qui sont la source de l'idée d'infini. On appelle cette capacité d'absorption plus ou moins grande, et l'adaptabilité qu'elle génère : intelligence. Les êtres absorbés peuvent avoir alors une fonction libératrice, une fonction d'ouverture qui donne la sensation d'infini (c'est par exemple parfois le cas lors de l'acquisition des connaissances).

Cette seconde source est en même temps la source de l'éthique. Si l'absorption était intériorisation pure et simple d'autrui, ce serait la destruction d'autrui. Le besoin que j'ai d'autrui (en vue de l'absorption) m'incite instinctivement à le ménager. La dévoration ne doit pas être destruction ; je suis même *responsable* du maintien de l'être-ensemble qui me permet l'absorption. L'acceptation de la réciprocité (laquelle est peut-être un synonyme euphémisé de l'éthique) n'est-elle pas le ressort de la responsabilité infinie pour autrui dont nous parle Lévinas ? Je ne puis qu'entendre l'injonction à prendre en compte ce qui désormais fait partie de moi. La présence d'autrui dans mon être même génère l'obligation éthique. Et ma présence en l'autre fait de l'autre le porteur d'une part de moi-même que je ne peux détruire sans m'auto-persécuter. L'éthique (contrairement cette fois à ce que défend Lévinas) est incluse dans l'ontologie car autrui est indispensable à l'être ; l'être n'est que relation à l'être⁹⁰.

Prenons l'exemple de l'enfant ; mon enfant, est fatalement une part immatérielle de moi (il se constitue de notre être-ensemble) ; la protection de mon enfant peut ainsi être perçue comme une protection d'une part de moi-même, et devenir, en ce sens, le paradigme de la relation éthique : je suis responsable d'autrui parce que, fondamentalement, il est une part de moi tandis que je suis une part de lui, il dépend de moi tout autant que je dépends de lui. Cette responsabilité vis-à-vis de l'enfant peut ne sembler valable que pendant la période de l'enfance où l'être est en construction, mais l'on sait bien que cette sensation peut perdurer vis-à-vis de l'enfant devenu

⁹⁰ La théorie de l'absorption que je tente de formuler, en tant que source de l'éthique apporte une pierre à la théorie du "contrat social" de Rousseau. Nous savons que Rousseau n'a jamais défendu l'idée d'une réalité "historique" de ce contrat ; et par conséquent la question continuellement posée est de savoir jusqu'à quel point un pacte "anhistorique" détient la puissance de relier les citoyens d'une société "historique". La théorie de l'absorption offre un début de réponse à cette question. Il n'y a pas de "contrat" à proprement parler, il y a des absorptions réciproques à la fois interindividuelles et culturelles (et par conséquent intergénérationnelles). L'interdépendance ontologique est le véritable nom du contrat social. Elle est également le nom du *On heideggerien*, et le véhicule qu'emprunte la pression sociale.

adulte ; elle est en fait présente pour tout être avec lequel on est en relation (ce qui est un propos très lévinassien). Dès lors, l'être c'est la paix.

“Avoir” se réalise toujours au détriment d'autrui, ce qui m'appartient ne peut appartenir à autrui, l'avoir relève du spatial, la jouissance de l'avoir n'a pas de dimension pacifique. “Être”, au contraire, peut se déployer sans porter préjudice à autrui. Mieux : être exige, dans sa dimension être-paix, le respect d'autrui, l'attention à autrui ; l'être est échange. Dans les années 1980 fut inventée une sorte d'oxymore avec la notion de “Bien relationnel” (Martha Nussbaum, Carole Uhlaner) pour désigner les biens qui ne peuvent être possédés sans être partagés et dont la production et la consommation sont simultanés. Question évoquée par Pierre Rosenvallon dans *La société des égaux* :

“Un regard échangé est parfaitement réciproque «on ne peut prendre par le regard sans se donner aussi soi-même» (Georg Simmel). Il constitue une forme modeste mais exemplaire de «bien relationnel». [...] L'amitié et l'amour sont de cet ordre, ce sont des biens électifs, ils ne sont pas universalisables. Le respect et la reconnaissance le sont en revanche. Ce sont des biens sociaux fondés sur le principe d'une relation de réciprocité. Ils font d'une attention à la singularité le principe d'un rapport d'égalité.”⁹¹

Ce qui est ici décrit, sous le nom de “bien relationnel”, sont des relations d'être, lesquelles impliquent la réciprocité (c'est en quoi l'être est la source de l'éthique) ; alors pourquoi utiliser le terme de “bien” qui renvoie à l'avoir ? Notre société est tellement imprégnée par l'avoir que le vocabulaire de l'être en vient à être colonisé par celui de l'avoir comme si une notion ne pouvait avoir de force qu'appuyée sur le champ sémantique de la possession. La gratuité tente à l'inverse d'alléger les objets d'une part de la violence de l'avoir pour en faire des éléments transactionnels de l'être. Les objets y reconquièrent leur part d'être⁹².

Nous sommes bien sûr là dans la description de la *source* de l'éthique, non dans sa définition. Paul Ricœur nous rappelle que la tradition occidentale nous a légué deux héritages concernant cette notion d'éthique : l'héritage aristotélicien caractérisé par sa perspective *téléologique* (la visée d'une vie accomplie), et un héritage kantien où la morale est déterminée par le caractère obligatoire de la norme à prétention universelle, c'est-à-dire par un point de vue déontologique. Ce que nous tentons de cir-

⁹¹ Pierre Rosenvallon .- *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011, pp374-375

⁹² Les expériences de “zones de gratuité” (dans mon coin de Dordogne nous appelons cela “bric-à-troc”), où les choses apportées ne sont l'objet d'aucune transaction, où chaque visiteur peut emporter ce qui lui plaît, quand bien même il n'aurait lui-même rien apporté, ces expériences, donc, en font la démonstration : les objets redeviennent un lien d'humanité et la joie (sous forme de sourires qui semblent ne jamais devoir cesser) est le signe ontique du lien ontologique ainsi réalisé *via* les objets.

conscire se trouve en amont de ces lignées de pensée : où s'origine le besoin que nous avons de cette *visée* et de ces *normes* dans nos relations avec l'altérité ?

Nous voilà donc avec deux assertions contradictoires. Le mode de fonctionnement de l'être est la source des contraires : la guerre *et* la paix. Ce n'est pas une contradiction logique, c'est une contradiction vitale (Héraclite nous dit que l'unité des contraires est la loi même de la vie). L'absorption est le mouvement violent de la vie elle-même : dévorer le multiple extérieur pour en faire l'aliment de mon unité intérieure. L'éthique est la force qui tend à réguler la violence de l'absorption. Dès lors peut-on penser l'éthique comme une force contraire à la force vitale ? Non pas. Si la présence de l'éthique ne jouait pas ce rôle de frein, la violence se déploierait qui serait destructrice de vie. L'éthique est la force contraire *dans* l'unité héraclitienne, c'est-à-dire indissociable et indépassable. De quelle unité l'absorption et l'éthique sont-elles les forces contraires? De la vie elle-même. L'éthique n'est pas une force extérieure que la société imposerait à ses membres pour se sauvegarder elle-même (c'est la thèse de Hobbes mais aussi le point de vue déontologique de la morale), c'est une force interne à la vie : c'est le visage lévinassien de l'autre. L'autre est celui dont j'absorbe l'être-ensemble qu'il constitue avec moi (d'où l'importance de la notion de visage : s'il n'est pas là en chair et en os, il n'y a pas d'être-ensemble, pas de relation), *et* ce visage de l'autre me dit "tu ne tueras point". En tant que j'absorbe notre être-ensemble il est une sorte de "proie" mais une proie "sacrée" que je ne peux détruire. Accepter de se laisser absorber, c'est-à-dire rendre la relation d'absorption réciproque et non hiérarchique, c'est-à-dire non dominatrice, telle est la fonction de l'éthique. L'éthique possède bien le caractère dissymétrique dont parle Lévinas (je suis responsable de l'autre sans pouvoir attendre qu'il le soit de moi), justement parce qu'elle doit lutter contre le caractère brutal de l'absorption. Si l'éthique était à elle seule équilibrée et symétrique, sa force serait nulle, elle ferait unité à elle seule. C'est en tant qu'elle est dissymétrique qu'elle fait unité avec le caractère violent de l'absorption, et cette unité c'est la vie⁹³.

Crise de l'absorption

Avant d'achever cette partie, je souhaiterais faire une incursion dans le "sociétal". Il semble que la notion d'absorption soit en mesure de dire quelque chose sur l'état de notre société. J'ai déjà noté que nous absorbions plus facilement de l'être collectif

⁹³ L'éthique est-elle une spécificité humaine ? Nous avons centré notre propos sur la vie humaine ; pour ce qui est du reste du monde vivant, il est plus difficile d'en juger. Les animaux et les plantes dont on voit qu'ils sont également soumis au *conatus*, sont-ils soumis à l'éthique ? On peut peut-être le penser. Il y a peu d'espèces animales qui s'entre-tuent, la prédation est en général "inter-espèces" ; le "visage" de l'autre pour le Même opère-t-il ?

construit dans une relation directe avec des humains que de l'être collectif construit avec des objets. L'absorption via les objets est plus difficile à mesure que l'humain qui les imprègne est plus lointain. Aujourd'hui, la complexité technologique nous éloigne davantage encore de l'humain et du vivant (même l'alimentation devient médiatisée par l'industrie, et depuis longtemps dans les villes le goudron et le béton prémunisent nos pieds de tout contact avec la terre). Tendanciellement, nous n'avons plus affaire qu'à des objets. Nous sommes en quelque sorte saturés d'objets. C'est ce que Günther Anders appelait, dès 1956, "le décalage prométhéen".

"L'*a-synchronicité* chaque jour croissante *entre l'homme et le monde qu'il a produit*, l'écart chaque jour plus grand qui les sépare, nous l'appelons le «décalage prométhéen»."⁹⁴

Les nouvelles technologies, qui suppriment les distances et donnent le sentiment d'ubiquité, ont coupé le contact direct qui pourrait sembler nécessaire à l'absorption, elles ont coupé le contact corporel de la perception, celui qui donne le sentiment d'être en résonance avec ce qui nous entoure. Et si l'absorption est la mesure de la spatialité de l'être-au-monde (pour absorber il faut être en relation directe)⁹⁵, les nouvelles technologies ne suppriment pas les distances, elles en instaurent une. En fait, elles suppriment les distances informationnelles, et bâtissent une distance ontologique. Nous n'absorbons plus suffisamment d'être. La vie adulte qui devrait naviguer de la relation *Je-Tu* à la relation *Je-Cela* comme entre les deux polarités d'une belle avancée, est magnétisée à outrance par le pôle des objets et de l'action, dans une pure relation *Je-Cela*. L'économie (qui est monde de l'objet) a envahit la sphère de l'être, et nous manquons cruellement de nourriture ontologique, ce qui génère une société où le poétique semble avoir disparu. Nous pourrions tenir un discours de même teneur vis-à-vis du politique qui, non seulement s'abîme dans une pratique de show-business, mais n'a plus que l'économique en tête. L'organisation de l'être-ensemble est pourtant le fondement même du politique. Si l'ontologie est le sol de la vie, son oxygène, son milieu, alors l'économie et le politique actuels semblent s'en être émancipés pour exister "hors sol", c'est-à-dire "hors ontologie".

Quel a été le moteur de cette évolution ? La question est bien trop vaste pour ce petit chapitre, elle nous engage de surcroît sur un terrain ontique qui n'est pas celui de notre propos, mais il nous semble que "l'emballlement technique" - dont la visée

⁹⁴ Günther Anders .- *L'obsolescence de l'homme...*, op cité, p31 (souligné par G.Anders)

⁹⁵ L'espace ne peut pas plus s'enfermer dans la visée du géomètre que le temps ne peut l'être dans les horloges. En montagne, par exemple, les distances ne sont plus évaluées par la mesure galiléo-cartésienne de l'espace qu'est le mètre, mais par le temps nécessaire à les parcourir. L'absorption est également une mesure de l'espace ; ce que le langage courant sait depuis longtemps lorsqu'on parle par exemple des gens qui nous ont "proches".

première semblait être de soulager la peine de l'homme - que l'Occident a vécu depuis deux siècles, est le cœur d'une réponse possible. La lente montée, en Occident, de la séparation du sujet vis-à-vis de l'objet (dont l'invention, à la Renaissance, de la perspective qui est le point de vue du sujet-peintre, me semble être un moment aussi décisif que le moment galiléo-cartésien qui a suivi) a conditionné une civilisation scientifico-technique qui a désolidarisé l'homme de son milieu non-humain. Le choix de la "technique du feu" dont parle Alain Gras, au détriment des techniques plus mécaniques est un virage important de cette civilisation⁹⁶. Par ailleurs, le système et les rapports sociaux que, dans cette lignée, il organise, a permis, voire promu, l'orgueil, la cupidité et le désir de "pouvoir sur...", lesquels sont autorisés et décuplés par les avancées techniques, c'est-à-dire, qu'au fond, il a permis la démesure, l'*hubris*. La volonté de puissance dont parlait Nietzsche, nous pouvions aussi la comprendre comme volonté de "pouvoir de..." (elle est peut-être pour cela une sorte de descendante de la "puissance d'agir" productrice de joie chez Spinoza). Il semble qu'elle ne soit plus synonyme que de volonté de "pouvoir sur..." (les objets, les animaux, et puis, inévitablement, les humains ; "puissance sur..." dont la généalogie est plutôt à chercher du côté de Sade).

Les mouvements luddistes en cassant les machines à tisser automatiques au début de l'ère industrielle avaient sans doute senti quelque chose de cela. Non seulement les nouvelles machines automatisées tuaient "l'emploi", mais elles éloignaient la possibilité d'absorption en créant un écran, un éloignement : le processus humain-objet-humain était remplacé par un nouveau processus plus complexe humain-machine-objet-humain. Avec la révolution numérique nous assistons à quelque chose du même genre : la création d'un éloignement supplémentaire entre l'humain et l'humain, et plus généralement entre l'humain et le vivant. Cet éloignement supplémentaire est la source du déni actuel de nos liens vis-à-vis de l'altérité, déni que nous pouvons nommer : c'est l'oubli ontologique tel que nous le verrons dans la deuxième partie, l'affirmation de soi oublie que le soi est constitué d'altérité engendrant ainsi la sensation, la croyance folle, de pouvoir évoluer de manière totalement autonome. L'oubli ontologique a tendance à entraîner une certaine déliquescence morale. Cet éloignement provoque une difficulté pour absorber de l'être d'autant plus importante que cet éloignement, ce décalage prométhéen, sont concomitants avec une atomisation sociale de plus en plus grande ; la massification ne se fait plus comme au début du XXème siècle via l'activité laborieuse (la révolution fordiste et l'élargissement de la

⁹⁶ Alain Gras est professeur de sociologie et d'anthropologie des techniques à la Sorbonne (Paris 1). Voir par exemple *Fragilité de la puissance : se libérer de l'emprise technologique*, Paris, Fayard, 2003

classe ouvrière), mais par la pratique consumériste (nous consommons tous la même chose aux mêmes moments) ; c'est-à-dire que la massification est elle-même médiatisée par les objets et non plus par l'activité laborieuse (la publicité joue alors un rôle fondamental), elle n'est plus (ou plus seulement, ou plus essentiellement) la conséquence d'une position dans le processus de production (Marx) ; nous vivons un oxymore rendu possible par la médiation des objets : une *massification atomisée* (dont nous sommes les agents). Réaffirmer la source de l'être dans l'altérité devient presque une tâche politique, d'autant qu'une crise générale de l'absorption est source de grandes violences⁹⁷.

En plus de cet éloignement supplémentaire, le temps, non seulement s'accélère (Hartmut Rosa⁹⁸), mais s'indistingue, il donne l'impression de ne faire plus qu'un avec l'espace. Il ne permet plus de différencier les moments en fonction des activités et des lieux. Étant partout, je suis nulle part. Je peux travailler aussi bien au bureau qu'au milieu de la nuit ou sur la plage (ce qui était le "privilège" des écrivains par exemple ayant toujours sur eux un carnet de notes, est devenu le lot commun). Je suis joignable partout et à n'importe quel moment. Le non-agir n'a plus de temps ni de lieu pour se déployer. Le sommeil semble être devenu son dernier bastion (déjà néanmoins fortement assiégé au point de nécessiter de plus en plus de médicaments). Peut-être faut-il réclamer une sorte de "retour en arrière" ou bien, à tout le moins, une sorte de "moratoire". D'autres pourront défendre l'idée selon laquelle l'expérience des révolutions industrielles du passé donnent à penser (sur un temps relativement long : deux siècles) que les Européens ont réussi à dépasser la question de l'éloignement posée par l'introduction des machines. Il semble qu'ils aient été capables dans la seconde moitié du XXème siècle d'absorber de l'être via les objets manufacturés. Les machines que les luddistes détruisaient auraient en quelque sorte été "effacées", la "distance" nouvelle qu'elles avaient installée n'aurait plus été un obstacle insurmontable pour l'absorption. L'humanité trouvera peut-être le moyen de dépasser le problème posé par la distance supplémentaire à laquelle nous avons affaire aujourd'hui. A moins que l'éloignement croisse plus vite que notre capacité à l'"effacer". Nous savons utiliser les nouvelles technologies, nous ne savons pas encore les "effacer", c'est-à-dire capter, à travers elles et en dépit d'elles, l'être dont elles

⁹⁷ Les totalitarismes du vingtième siècle, créations européennes, furent le fruit de cette massification par le labeur (et des conditions historiques liées à la première guerre mondiale laquelle fut également un produit de la société industrielle) ; la massification atomisée réalisée par les objets peut également donner naissance à une nouvelle forme de totalitarisme (certains la voient déjà dans notre actuelle société) et déboucher sur la guerre (nos guerres actuelles sont liées à la question de l'approvisionnement énergétique indispensable à cette société de la technique).

⁹⁸ Hartmut Rosa - *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2012

sont lointainement porteuses. Nous avons de plus en plus de “données” (la numérisation du monde) qui nous permettent de quantifier le réel et d’agir sur lui avec davantage d’efficacité, mais concomitamment nous manquons d’être (lequel n’est pas quantifiable). Nous vivons - depuis les années 90 du XXème siècle - une crise de l’absorption, c’est-à-dire une crise de civilisation. Au milieu des années 90 les avancées techniques se sont accélérées avec le croisement de la numérisation existante (du son, de l’écrit et de l’image) avec les réseaux de télécommunication. L’information s’est mise à circuler dans toutes les directions et, depuis, se rapproche des “performances” de l’être dont les connexions (perception, absorption, expression) sont multidirectionnelles, immédiates et tendent à l’infini. L’étantité des “contenus” circule avec une fluidité qui rappelle la fluidité des connexions ontologiques en s’émancipant de plus en plus du temps et de l’espace. Les difficultés rencontrées pour articuler harmonieusement les deux fluidités (matérielle numérique d’une part et ontologique d’autre part) sont sans doute un événement anthropologique majeur de notre temps.

Günther Anders signalait déjà en 1956 le rejet de l’intellectuel généré par la technique et la “spécialisation” de tous les individus qu’elle induit. Dans un monde de spécialistes, il devient “indiscret” de s’aventurer hors de son domaine propre de stricte compétence. L’intellectuel étant par nature “généraliste” se voit rejeté comme importun⁹⁹. Nous pouvons également tenter de comprendre le rejet contemporain de l’intelligence dans la société (“intello” est devenu une insulte dans les cours de récréation à la fin des années 80 ou dans les années 90 du XX° siècle précisément au moment de la diffusion du numérique) comme une trace de la crise de l’absorption dont je parle. L’intellect humain est un positionnement réflexif par rapport au réel. Il nous positionne dans une relation sujet-objet, laquelle empêche l’absorption (je ne peux être et savoir en même temps). Une société dont tous les rouages sont technicisés, et qui par conséquent éloigne la possibilité d’absorber, incite à refuser la non-absorption supplémentaire qu’est la réflexivité. Une telle société secrète en revanche un besoin de fusion incommensurable : les stades se remplissent, mais aussi les théâtres, les boîtes de nuit ou les rave-party. La technique, qui est un produit de l’intelligence, lorsqu’elle se diffuse (et par conséquent diffère la possibilité d’absorber), se mue en adversaire de l’intelligence. N’est-elle que cela ?

Pour Heidegger, la technique n’est pas seulement un outil, un moyen en vue d’une fin, elle est d’abord un mode de dévoilement¹⁰⁰. Voilà qui demande que l’on s’y arrête.

Que dévoile t-elle ? Les Grecs utilisaient le mot *phusis* non pour dire “nature”, qui est

⁹⁹ Günther Anders, *op cité*, p61

¹⁰⁰ Martin Heidegger, “La question de la technique” in *Essais et conférences*, Gallimard (Tel), 1958. Tout notre propos s’appuie ici sur ce texte.

la traduction que nous en avons *via* le latin *natura*, mais pour dire ce qui se produit par soi-même sur le mode génératif. La vérité grecque est alors dévoilement (*aléthéia*) du monde par lui-même, par l'éclosion de l'auto-production. La technique, pour Heidegger, dévoile ce qui ne se produit pas par soi-même et qui par conséquent n'est pas "devant nous" à l'état naturel. La technique est dès lors un mode de dévoilement, un mode de l'*aléthéia*. Heidegger inverse le regard : c'est comme dévoilement et non comme fabrication que la *techné* est une production : elle fait apparaître (dévoile) plus qu'elle ne fabrique. Mais ce faisant, la technique *arraisonne* la nature, et ce mot semble être pris dans son sens premier par Heidegger¹⁰¹ : la technique met la nature à la raison, elle la met au régime de la raison et exige de toute chose qu'elle rende raison. L'*arraisonnement* (*Gestell*) est dès lors

"le mode de dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne"¹⁰².

Gestell est littéralement le rassemblement (*Ge*) de

"l'ensemble des manières qu'a l'étant de se poser (*stellen*) dans la présence, de se dispenser à l'homme et ainsi de se dévoiler à lui"¹⁰³.

Heidegger appelle par ailleurs "fonds" (*Bestand*) la manière dont est présent tout ce qui est atteint par le dévoilement. Nous comprenons cette notion comme très proche de ce que nous avons appelé "présence". Et, pour Heidegger,

"ce qui est là (*steht*) au sens de fonds (*Bestand*) n'est plus en face de nous comme objet (*Gegenstand*)"¹⁰⁴

Dans notre vocabulaire cela peut sans doute se traduire par le fait que lors de la *relation* d'absorption la présence est pleine et nous ne sommes alors plus dans une objectivation de ce avec qui (ou avec quoi) nous sommes en relation. Dans les catégories de Buber cela se dit par le fait que la relation *Je-Tu* exclut la relation *Je-Cela*. En dévoilant ce qui ne se produit pas par soi-même, la technique est un arraisonnement qui occulte le mode précédent de dévoilement et qui

"occulte aussi le dévoilement comme tel"¹⁰⁵

et avec lui ce en quoi la vérité se produit (la vérité étant, comme nous le verrons dans notre deuxième partie, l'authenticité de la venue en présence). Autrement dit, dans notre vocabulaire : en tant qu'elle est arraisonnement de la *phusis*, la technique entrave l'absorption. N'étant plus en contact qu'avec ce qu'il produit, il nous semble (dernière illusion selon Heidegger)

"que partout l'homme ne rencontre plus que lui-même [...] *Pourtant aujourd'hui*

¹⁰¹ C'est du moins ce qu'avance son traducteur, André Préau, dans une note p26.

¹⁰² Martin Heidegger, "La question de la technique" in *Essais et conférences*, Gallimard (Tel), 1958, p27

¹⁰³ Hadrien France-Lanord *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Cerf, 2013, p541 notice "*Gestell*"

¹⁰⁴ Martin Heidegger, "La question de la technique" in *Essais et conférences*, Gallimard (Tel), 1958, p23

¹⁰⁵ Ibid. p37

*l'homme ne se rencontre plus nulle part, c'est-à-dire qu'il ne rencontre plus nulle part son être (Wesen).*¹⁰⁶

Pour nous, au travers des objets, l'homme ne rencontre effectivement plus que lui-même, mais de lui-même différé, et ce faisant il est en manque de relation ontologique directe. Dans notre propos, l'être humain ne "rencontre son être" qu'en rencontrant l'altérité lors de la relation d'absorption, puisque "être" c'est justement absorber et exprimer. C'est pourquoi il nous semble que ce que décrit ici Heidegger n'est autre que ce que nous appelons la crise de l'absorption : l'obstacle que la technique met à la relation ontologique avec le monde. Dès lors

"La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et des appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être."¹⁰⁷

Moyen efficace de maîtrise du monde, la technique est également ce qui nous éloigne d'une relation ontologique qui nous est pourtant vitale puisque sans elle nous ne sommes pas.

Le temps

Traitant de la notion d'absorption, il nous faut dire quelques mots sur le *temps*. En effet, non seulement les notions sur lesquelles nous travaillons devraient nous aider à aborder cette question, mais surtout, et inversement, s'interroger sur le temps devrait faciliter l'étude de ces notions : il nous apparaît en effet qu'elles lui sont intimement liées. La thèse à défendre serait celle-ci : *l'absorption des êtres collectifs auxquels nous participons est la durée même, elle est le moteur et l'épaisseur du temps.*

On oppose communément l'être (réputé stable) et le devenir (qui est mouvement), et l'on dresse ainsi Parménide (l'être) contre Héraclite (le devenir). En fait Parménide et Héraclite ne doivent pas être opposés mais rapprochés. C'est ce que fait Heidegger en rappelant que chez eux l'être est déterminé comme *phusis*¹⁰⁸. Notre conception envisage ainsi l'être comme activité (qui enclenche le devenir), dans une filiation tout aussi bien héraclitéenne qu'heideggerienne (pour qui *Wesen* n'est plus l'essence invariante - traduction habituelle - mais la manière temporelle dont une chose déploie son être). Dans une telle conception, dans le sillage de Heidegger, le temps est pensé comme modalité de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire comme ontologie. Mais pour Heidegger le temps est en quelque sorte conçu dans un cadre solipsiste : c'est le rapport à notre

¹⁰⁶ Ibid., p36 (souligné par Heidegger)

¹⁰⁷ Ibid., p37

¹⁰⁸ C'est ce que souligne Françoise Dastur in *Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p157. "L'être pensé comme «le règne de ce qui perdure dans l'épanouissement» inclus en lui aussi bien le devenir que l'être compris comme persistance immobile et se déploie *comme* apparaître." (ibid., p158)

propre mort, lequel fait de nous des “êtres vers la mort”, qui est source du temps, et la question de la mort est en relation essentielle avec la vérité de l'estre¹⁰⁹. Dans la thèse que je me propose d'essayer de défendre, ce serait l'altérité qui, une nouvelle fois, serait la source. La source du temps ne serait pas endogène (l'aperception d'être un être vers la mort), mais relationnelle. Aller vers notre mort en la devançant serait un moteur secondaire à côté de l'absorption vitale qui, toujours (et pas seulement pour l'être de l'homme mais pour tous les êtres), pousse en avant par l'ouverture qu'elle requiert, puis par l'involution, c'est-à-dire la reconfiguration, qu'elle exige, et enfin par l'expression qu'elle suscite. Dans les deux cas, nous nous trouvons dans une motricité intime qui n'appartient qu'à l'être considéré (c'est l'argument fort de Heidegger qui considère la mort comme ce qui est le plus propre à un *Dasein*. C'est vrai, mais le caractère “le plus propre” est-il spécifique à la mort? pour le lacis, l'absorption est également ce qu'il y a de plus propre - personne ne peut la réaliser à la place du lacis considéré-, et elle a lieu en permanence, tout au long de l'âge). L'Éros enclenche une ouverture de l'être en vue de l'absorption, et l'absorption, en bousculant le lacis, génère un mouvement qui n'est autre que le temps. L'absorption est simultanément un phénomène d'appropriation et un phénomène de déhiscence sans lequel l'appropriation ne pourrait avoir lieu. Et c'est ce mouvement ontologique vers l'extérieur, c'est cette ouverture indispensable, cette déhiscence spontanée, qui est source du temps. Être est un mouvement dans un contact vital avec l'altérité. Le temps est ce mouvement de l'être. L'altérité, en ce qu'elle enclenche l'absorption puis en ce qu'elle est absorbée, serait ainsi la source du temps. Le temps n'est pas “affection de soi par soi” (Heidegger¹¹⁰), mais affection de soi par l'altérité devenant soi.

Voyons tout d'abord l'absorption comme *moteur* du temps. L'absorption pousse le lacis à toujours être en retard sur lui-même. L'expression, comme nous le verrons, court toujours après une unification capable de spécifier, unification impossible puisque l'unité visée est en permanence bousculée par l'absorption nouvelle tout autant que par les contradictions internes entre les absorptions passées. L'absorption fait que le monde configuré par le *Dasein* est toujours à venir. L'unification visée par l'expression est toujours pour demain. Être, c'est produire du temps ; on n'en a jamais fini avec l'expression de soi puisque soi est toujours à venir. Dans le sillage de Lévinas, je consi-

¹⁰⁹ Voir Martin Heidegger - *Apports à la philosophie : de l'avenance*, Paris Gallimard, 2013 chapitres 160, 161, 162, et 163 pp 323-327, où Heidegger s'en prend à une lecture erronée de *Être et temps* qui comprendrait la question de la mort comme négation de l'estre, comme néant, ou qui la confondrait avec le déferlement de la pleine essence de l'estre, alors que “être en rapport avec la mort” est à concevoir comme détermination d'être le là (*Dasein*), et *seulement* de cette façon, ce qui est une manière de dire pleinement *oui* à l'estre.

¹¹⁰ Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, [1929], Paris, Gallimard, 1953, cité par Maurice Merleau-Ponty, in *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, op cité p1130

dère qu'il y a une complicité étroite entre l'autre et l'avenir. C'est l'absorption, c'est-à-dire la relation à l'altérité qui enclenche le temps, qui en est le moteur.

Le lien que je fais avec mon passé n'est qu'un regard tourné vers l'arrière lors de l'agrégation du nouveau au (et par) le lacis. L'ancrage dans le présent qu'est cette activité agrégative est fondamentalement reliée au passé. L'altérité est apparition du nouveau qui, pour *exister*, a besoin de s'agréger au présent, c'est-à-dire au passé accumulé. Le nouveau est alors mâtiné, tempéré, gauchi par le passé. Mais il est néanmoins également moteur d'une avancée : il enclenche le besoin d'involution puis de l'expression nouvelle, le besoin de l'exposition au monde du conglomerat nouveau. L'absorption est l'accueil dans le lacis, lors de la transcendance qu'est l'interdépendance ontologique, d'une altérité qui, de nouveauté qu'elle est, va bientôt se cristalliser en passé du soi.

L'avenir n'est pas fondamentalement le fruit d'une projection du présent, d'une intentionnalité, ou de l'anticipation d'une cause finale ; toutes ces modalités laissent l'avenir accroché au présent identitaire lié à la conscience. Ce sont les modalités d'un temps qui, dans la conscience, se donnent comme mémoire (qu'elle soit remémoration ou rétention husserlienne) et anticipation (que ce soit l'anticipation consciente ou la protention husserlienne), c'est-à-dire comme présent se conjuguant avec le passé, ou avec l'avenir, autour d'une identité du moment. C'est le temps de l'humain occidental, le temps du sujet classique, actif et volontaire, le temps lié à la conscience. Le "je" est le centre de la conception occidentale du temps. Or la conscience est pour nous un exsudat du lacis, lequel est constitué par l'accumulation des absorptions, elle n'est qu'un phénomène second. Ces modalités participent du phénomène, mais ne sont donc que des *conséquences* de l'absorption d'altérité. Elles ne sont pas une activité autonome auto-génératrice, elles sont des modalités de l'expression qui se cherche en réponse à l'absorption. Elles ne sont pas premières. Ce n'est pas "je", mais c'est l'absorption qui est l'élément décisif primordial. Mon avenir dépend du présent de l'altérité avec laquelle j'entre en relation. Ce sont les êtres collectifs, lorsqu'ils sont absorbés, qui enclenchent mon avenir. C'est donc la rencontre avec le présent des autres êtres (qui ne se limitent pas aux humains mais comprend aussi bien les animaux que la flore ou les planètes) qui est la source du temps. C'est l'ouverture de l'être qui autorise la transcendance qu'est l'absorption laquelle génère du temps. Le rôle de l'absorption dans la "production" du temps explique les deux grandes figures du temps : le temps conçu comme un écoulement *et* le temps comme figure de la dévoration. Pour Hegel, le temps est "l'abstraction de la dévoration" ¹¹¹, et Cronos est simultanément la figure mythologique

¹¹¹ Cité par Heidegger dans *Être et temps*, op cité, p499

du temps et celle de la dévoration (il engloutit ses enfants au fur et à mesure de leur naissance)¹¹². Le fait que le temps soit lié à l'absorption explique que comme l'indique Heidegger "chaque chose a son propre temps"¹¹³, puisque l'absorption est propre à chaque être. Il s'agit d'un temps de la passivité primordiale, seule source de la véritable activité. Il s'agit là d'une conception du temps qui n'est pas liée à la conscience (Husserl¹¹⁴), mais qui n'est pas non plus une forme *a priori* de la sensibilité (Kant), c'est une conception qui ancre le temps dans l'immanence de la relation transcendante des êtres les uns avec les autres, dans l'immanence de l'interdépendance ontologique. Le temps sourd de la transcendance qu'est la relation entre les êtres. Les êtres ne sont pas *dans* le temps (comme on se baigne dans un fleuve), il faut qu'il y ait des êtres en inter-relations agrégatives les uns avec les autres pour qu'il y ait du temps. Le temps est consubstantiel aux êtres puisqu'il est en quelque sorte le fruit de leurs rencontres multipliées à l'infini. "Consubstantiel" ne signifie pas ici que le temps soit une substance, mais qu'il est à la fois cause et effet de l'être, il est *dans* l'être tout en étant distinct de l'être. Le temps est le fruit consubstantiel de la multiplication à l'infini des relations entre les êtres, c'est-à-dire de l'interdépendance ontologique. C'est cette multiplicité à l'infini de l'activité perpétuelle des êtres (absorption / expression) qui nous donne la sensation d'être *dans* le temps comme dans quelque chose d'extérieur, quelque chose d'indépendant de nous, quelque chose d'autonome, tout en ayant une perception intime. D'autant que certains êtres ont, dans leur activité d'être, une influence forte sur celle des autres. Les planètes sont des êtres mastodontes dont l'activité d'être conditionne celle des autres. L'être de la terre est l'être dont la temporalité influe le plus sur le temps humain ainsi que sur le temps des autres êtres qui la peuplent. Les planètes imposent leur temps cosmologique. Individuellement, nous pouvons échapper au temps généré par la fourmi, pas à celui généré par la relation de la terre au soleil et à la rotation de la terre sur elle-même. L'expression de la terre s'impose à l'absorption de tous les êtres qui la peuplent. Nous absorbons l'être de la terre et cette transcendance s'appelle : le temps. Le temps n'est pas un être, il est la transcendance qu'est l'activité d'être (et au premier rang l'absorption que nous faisons de l'activité d'être des

¹¹² Cronos, le plus jeune des Titans, a pour première fonction de détacher son père Ouranos (le ciel) de sa mère Gaïa (la terre) en l'émasculant avec une faucille. Mais ensuite, quelle est sa fonction, son identité ? Hésiode nous dit qu'il a pris le pouvoir, qu'il épouse sa sœur Rhéa, mais il n'a pas d'attribut particulier ; il enfante et dévore ses enfants. C'est la fonction d'absorption. Et c'est en les recrachant (fonction d'expression) qu'il conquiert une activité spécifique et une identité. Il mène une guerre contre ses enfants, les Olympiens dirigés par Zeus, puis, vaincu, il est banni du royaume céleste, dans le latium, où il engendre l'âge d'or de l'humanité en apportant aux hommes la civilisation. Mais sa fonction la plus marquante est bien celle de symboliser le temps par la dévoration (c'est-à-dire par l'absorption).

¹¹³ Martin Heidegger "Temps et être" in *Question IV*, Paris, Gallimard, "Tel" [1976], 2008, p195

¹¹⁴ Husserl évoque l'énigmatique "intimité" de la conscience et du temps, comme le rappelle Françoise Dastur dans *Dire le temps* [1994], Paris, Encre marine, 2002, p72.

planètes). Les hommes sont, collectivement, également devenus un être mastodonte conditionnant l'être de milliards d'autres êtres (de la biodiversité jusqu'au climat) ; les techniques qu'ils mettent en œuvre (qui sont un élément d'expression du groupe "humanité"), aboutissent à une sorte d' "humanisation" totale de la planète terre. Même si chaque être génère son propre temps par l'activité absorbante (la durée bergsonienne) "le" temps qui s'impose en nous paraissant extérieur, semble, de plus en plus, être le fruit exclusif non seulement de l'être de la terre (la rotation sur elle-même et autour du soleil, c'est-à-dire le temps - le temps spatialisé dirait Bergson - que nous tentons d'enfermer dans nos horloges, et qui était jusqu'à peu le temps hégémonique) mais aussi de l'être des humains ; les autres êtres n'y prennent plus qu'une part minime. L'accélération du temps dont parle Hartmut Rosa¹¹⁵ est bien une accélération sociale du temps, en ce sens que l'être collectif "société économique humaine" impose à tous les êtres humains un rythme précipité, mais aussi une accélération du temps de tous les êtres (animaux, végétaux et jusqu'au climat) qui subissent cette temporalité accélérée. C'est l'expression de l'être collectif "humanité" (essentiellement humanité occidentale de la modernité capitaliste) qui impose sa temporalité aux autres êtres.

Nous pourrions ensuite considérer l'absorption, non seulement comme moteur, mais aussi comme *épaisseur* du temps. Le temps peut être vécu de façons différentes selon les moments. Il "passe" vite ou lentement. L'intuition et l'expérience courantes expliquent ce phénomène par la notion de perception. La perception intérieure du temps est réputée mouvante. Quel est dans ce cadre le facteur décisif qui explique ces différences ? l'intensité de l'activité est la réponse classique. Selon - dit-on - que nous sommes impliqués dans une activité, ou bien que nous ne faisons rien de particulier, le temps s'écoulera vite ou lentement. Nous parlons là des activités matérielles. L'intensité des activités concrètes (qu'elles soient manuelles ou intellectuelles) serait le facteur décisif de la perception du temps. Mais cette explication échoue à rendre compte totalement du phénomène. Lorsque l'on est dans l'action, le temps passe toujours vite, mais lorsque l'on regarde en arrière, après quelques mois par exemple, le temps vite passé de l'action peut avoir rétrospectivement une plus ou moins grande intensité. Quel serait alors le facteur distinctif produisant cette intensité ? Je pense pour ma part que c'est l'activité d'absorption ontologique qui donne de l'épaisseur au temps. L'absorption peut être liée à l'activité matérielle, mais elle en est fondamentalement distincte. Prenons quelques exemples.

L'enfance paraît être, rétrospectivement, une période longue et intense de la vie,

¹¹⁵ Hartmut Rosa .- *Aliénation et accélération*.,op cité

parce qu'elle est une période de forte et décisive absorption ontologique : l'absorption constitutive de la première identité. La période de vie du jeune adulte avec l'arrivée dans un métier, la création d'une famille, etc., paraît également courte lorsqu'elle est vécue, et longue rétrospectivement (on se souvient d'énormément de choses), pour la même raison. Les premiers temps de la relation amoureuse, ou l'arrivée dans un métier, sont des moments particulièrement riches en absorption ontologique. En revanche, lors du déploiement de la carrière, l'épaisseur du temps fond progressivement. Au début, nous sommes en situation de forte absorption puis, au fur et à mesure, l'absorption diminue au profit de l'habitude et de l'application routinière des connaissances et des savoir-faire. Nous passons de l'identité en construction à l'identité installée. Souvent les retraités ont simultanément beaucoup d'activités matérielles et peu d'activité d'absorption ontologique : l'identité a, tout au long de la vie, fixé son territoire, et, souvent, seule la venue de petits-enfants modifie ses frontières : non seulement le petit enfant fait le grand-parent, mais il oblige toujours son entourage à l'absorption ontologique. En dehors de cette relation spécifique, le retraité peut avoir le sentiment que le temps passe très vite, tout en ayant la sensation contradictoire de n'avoir rien fait et d'être capable de dresser une longue liste d'activités effectuées. L'activité matérielle est devenue occupationnelle et a beaucoup perdu de sa dimension d'absorption ontologique et d'expression de soi. En reprenant les catégories buberiennes, nous pourrions dire que l'activité matérielle a beaucoup perdu de sa partie de relation *Je-Tu* avec le monde, pour n'être pratiquement plus qu'une activité *Je-Cela*. C'est l'intensité de la relation *Je-Tu* avec le monde qui fait l'épaisseur du temps. Dans une société en crise d'absorption le temps s'accélère (alors que le temps des horloges - c'est-à-dire le temps de notre planète - ne change pas) non seulement parce que les techniques favorisent l'accélération, mais surtout parce que la densité même du temps, laquelle est liée à l'absorption ontologique, est amoindrie. Une absorption d'altérité faible et fragmentée (les objets du monde actuel) saucissonne le temps et l'accélère. Le désir de "gagner du temps" n'obtient que l'inverse de ce qu'il prétend chercher : une morcellisation qui accélère le temps humain.

La question du temps est donc cruciale pour notre objet d'étude. "Je" n'existe pas, il est processus en perpétuel devenir (l'individuation). En parler en termes d'existence est voué à l'échec. Nous ne pouvons l'aborder qu'en termes de mode de fonctionnement, en termes de relations, et par conséquent en des termes liés au temps.

Relation, l'être est relation

Le dix-neuvième siècle allemand nous a présenté l'être comme volonté. La volonté

est dans ce cas distincte du vouloir humain lequel est d'ordre psychologique et se caractérise par l'intériorité de la cause et par la connaissance des circonstances de l'action (Aristote). Heidegger a décrit l'archéologie allemande de la pensée sur l'être comme volonté¹¹⁶. Il évoque Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schelling (qui écrivait "En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre Être (*Seyn*) que le vouloir."¹¹⁷), Schopenhauer (*Le monde comme volonté et représentation*) et bien sûr Nietzsche avec sa "volonté de puissance". Mais Heidegger pointe que c'est l'être de l'étant qui est ainsi pensé :

"L'être de l'étant, pour la métaphysique moderne et par elle, apparaît expressément et spécialement comme volonté. [...] la «volonté» norme l'être de l'étant dans son ensemble, et non pas seulement le vouloir humain."

Or si l'expression, qui est individuation par rassemblement de l'altérité absorbée et projection vers l'extérieur (ce que nous allons maintenant aborder dans notre deuxième partie), peut avoir une forte parenté avec la volonté, en être en quelque sorte le ressort ontologique, l'absorption, pour sa part, est le moment "passif" de l'être en ce qu'elle est venue à soi de l'extériorité. Le rapport à l'altérité nourricière ne relève d'aucune volonté. L'être, en tant qu'il est absorption, n'est volonté ni au sens courant du vouloir humain qui nécessite une conscience de ce qui veut, ni au sens philosophique qui la décrit comme une force vitale qui s'impose au dehors. Il est, dans son premier moment absorbant, accueil (agréable ou pas) de l'altérité dont il se nourrit. Le vouloir humain peut même être conçu comme obstacle à l'absorption. Prenons un exemple concret. Chaque parent a pu faire l'expérience du "vouloir coucher son bébé". Il y a là un vouloir en vue non seulement de permettre à l'enfant de dormir, mais également de pouvoir ensuite être disponible pour autre chose. Dans ce cas, il y a de fortes chances que le coucher soit difficile. Ayant le nourrisson dans les bras, tout se passe bien, mais dès qu'on souhaite le poser dans le berceau, le bébé pleure. Si alors on décide de ne plus *vouloir* et de profiter de ce moment de contact avec l'enfant, dans l'instant (c'est parfois assez spectaculaire), le bébé se relâche et s'endort. Que s'est-il passé ? L'énergie de l'adulte n'est pas la même quand il *veut* coucher l'enfant et quand il n'a plus ce désir. Le nourrisson le perçoit et s'apaise. Comment le perçoit-il ? Est-ce un langage énergétique ? est-ce ce que nous tentons de décrire comme absorption ? Il est en tout cas sûr que l'être collectif avec l'enfant n'est pas le même en présence ou en l'absence d'un vouloir. Il s'agit de plonger dans le monde par la relation plutôt de le dominer par la volonté ; là où le vouloir vise une

¹¹⁶ Martin Heidegger .- *Essais et conférences*, op cité, essai : "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?", p132

¹¹⁷ Ibid. p131

domination, l'absence de vouloir autorise la plongée et donc le contact.

L'être comme volonté est une façon de penser l'ontologie comme le *logos* du Même (l'être s'affirmant en tant qu'il est). Heidegger a distingué l'être de l'étant en cherchant en quoi le premier permet l'apparaître du second. Il ouvre donc une voie qui envisage l'être sans recourir avant tout à l'affirmation de l'étant dans le monde. Mais on demeure néanmoins là dans une logique de l'identité, et dans la pure immanence. L'ontologie comme *logos* du même reste en dernier ressort ontique. L' "autrement qu'être" lié à la notion d'infini dont parle, de son côté, Lévinas, n'est-il pas simplement une façon de décrire l'immatériel qui n'est pas du côté du locuteur-observateur (c'est-à-dire dans le langage), mais dans les choses mêmes ? L'infini nous vient par l'absorption d'être, et en tant qu'infini nous donne la sensation d'un au-delà des étants ; ce n'est que la sensation de l'être détaché de son étantité (et non la présence d'un "autrement qu'être", pas plus que la présence d'un Être transcendant suprême). Le langage amène l'étantité de ce qu'il évoque dans un immatériel qui relève de l'entendement de celui qui s'exprime. Si ce qu'il évoque est déjà de l'immatériel, la sensation peut advenir de quelque chose qui serait au-delà de l'être, un "autrement qu'être", alors qu'il ne s'agit que d'un redoublement de l'immatérialité, le passage de l'immatériel du réel extérieur dans un immatériel intérieur de l'entendement (l'immatérialité du langage lors de l'expression venant ajouter une couche supplémentaire). Le langage réifie en tentant de maîtriser ce qu'il évoque. Le concept prétend faire le tour de ce dont il parle, mais se faisant il retire le vivre. En-deçà du langage il y a quelque chose qui est tout simplement la part immatérielle du vivant et des objets et que ce travail assimile à l'être.

La notion d'absorption envisage d'appréhender l'une des deux relations d'être(s) à être(s) et par conséquent introduit de la transcendance dans l'immanence. L'être est immanent à l'étant et en permet l'épiphanie (Heidegger), mais est également en contact avec d'autres êtres (et donc transcendant). Nous avons tenté d'évoquer ces contacts, sans doute n'avons nous pas suffisamment rappelé que l'immanence n'en est pour autant pas supprimée. Dans le réel la transcendance n'est pas un universel qui traverse le particulier, elle est le mode de fonctionnement de l'être, elle est de l'altérité particulière qui traverse le particulier. Dans "le torrent impétueux de la réciprocité universelle" (Buber), on absorbe en permanence de l'altérité qui devient notre ipséité, et, *via* ces relations, on est absorbé par l'extérieur dont on devient une parcelle indispensable. Il y a donc en permanence transcendance *et* immanence. Cette transcendance n'est pas un "autrement qu'être", elle n'est que le mouvement qu'opère en moi l'altérité au moment de l'appropriation, elle est l'advenue constitutive du moi futur, elle

est l'inconnu en train de me constituer. Rien d'indépendant n'existe par soi séparément des autres choses¹¹⁸. Toute chose dans l'univers est en situation d'interdépendance avec les autres choses, tant matériellement qu'ontologiquement (au sens que j'utilise de part immatérielle de l'être qui est activité et non entité). Pour Nishida

“une chose est ce qu'elle est non pas par elle-même, mais en tant qu'elle est constituée par autre chose. Cela est possible du fait qu'elle ne possède pas de nature indépendante impénétrable aux influences externes.”¹¹⁹

Lévinas a mis en lumière le fait que l'approche concrète, matérielle, du visage de l'autre, perce la conscience et change une subjectivité *ouverte sur* les êtres (l'intentionnalité de la phénoménologie husserlienne) en une subjectivité qui *entre en contact* avec une singularité excluant l'identification dans l'idéal¹²⁰. En d'autres termes, il a découvert que la relation avec autrui n'est pas la relation d'une intériorité qui vise une extériorité (c'est ce qui le distingue de Husserl¹²¹), mais elle est un *contact*, au sens fort, c'est-à-dire presque “charnel” (si, à propos de l'immatériel, on peut employer ce qualificatif, qui donne une couleur péguyste), tellement fort qu'il est susceptible de bousculer mon intériorité et de m'imposer une responsabilité insondable vis-à-vis d'autrui. Pour ce qui me concerne, je comprends d'une part la nature de ce contact comme étant l'absorption, et d'autre part que la notion de “visage” ainsi conçue n'est pas spécifiquement humaine : nous absorbons tous les êtres et tous les êtres nous absorbent à l'occasion de l'être-ensemble et tous les êtres ont, en ce sens, un “visage”.

L'absorption est une modalité de l'être qui est *saisie* de l'être qui ne passe ni par la vision ni par le langage. C'est une proximité (pour employer le vocabulaire lévinassien) qui ne passe ni par des images (qui sont une saisie à distance) ni par les catégories objectivantes et universalisantes du langage, c'est un rapport direct à l'être de ce qui l'entoure et qui lui permet d'être en retour. C'est une proximité hors langage car relevant de la relation toujours absolument singulière et qui par conséquent ne peut jamais être nommée. Ce qui est universel c'est l'activité - c'est ce qu'on peut nommer (je la nomme absorption) -, elle peut donc être *pensée* mais non *connue* puisque ses manifestations singulières, à proprement parler, n'existent pas (l'absorption, au moment où elle opère, ne s'incarne pas dans une éstantité qui vient à la présence).

¹¹⁸ Le film merveilleux de Franck Capra *La vie est belle* (1946) avec James Stewart montre comment l'absence d'une seule personne peut modifier du tout au tout la vie de toute une communauté.

¹¹⁹ Jacynthe Tremblay dans son introduction à Nishida .- *L'éveil à soi*, op cité, p35

¹²⁰ Emmanuel Lévinas.- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p225

¹²¹ Il parle de “la veille - ouverture de soi - absolument exposée et dégrisée de l'extase de l'intentionnalité” (in *De Dieu qui vient à l'idée*, p113) cité par Étienne Féron.- *De l'idée de transcendance à la question du langage : l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p282.

Serait-ce un phénomène sans manifestation? Non pas, puisque les affects semblent être la manifestation ontique de l'absorption (nous y reviendrons dans la troisième partie). Par ailleurs, souligner le perpétuel mouvement d'interpénétrations à facteurs multiples (et même infinis) ne revient-il pas à décrire le chaos ? Si tout s'interpénètre, tout ne s'indistingue-t-il pas ? n'y a-t-il plus d'individus, ni d'individuation ? Absorber et être absorbé constituent le fond métaphysique de l'être. L'ontologie est tout entière contenue dans ce magma primordial constitué par l'absorption (c'est le Chaos de la mythologie grecque, c'est aussi la structure heideggerienne englobante et non spatiale de *l'être-dans-le-monde*, ou encore ce "fond" de mouvement indifférencié que les Chinois ont pensé sous le nom de *Tao*). Néanmoins aucun être n'existerait s'il demeurerait englué dans ce magma. Exister nécessite certes ce fondement primordial, mais nécessite également de pouvoir en surgir, exister nécessite de s'en extraire. L'être y puise certes ses racines mais n'éclôt qu'en perçant cet horizon. Avec le concept d'absorption, le Soi perd assurément de sa superbe¹²², il n'est plus, comme dans les philosophies du *cogito*, le point de départ de la réflexion, puisqu'il puise son existence dans l'altérité, mais néanmoins il *advient*. Comment cette advenue opère-t-elle ? L'expression est ce qui permet le surgissement. La tendance à redéfinir en permanence le Même, construit puis bousculé par l'absorption, est l'autre versant du phénomène. Il n'y a pas d'absorption sans expression. La tension absorption-expression est le processus dynamique de l'être, c'est l'activité du *conatus* spinoziste.

¹²² Sa composition faite d'un lacs d'êtres collectifs, c'est-à-dire d'altérité, est peut-être une façon de comprendre Lévinas quand il dit que "le sujet est otage" ou encore que "l'ipséité, dans sa passivité sans *archè* de l'identité, est otage." (in *Autrement qu'être*, op cité, p 142 et 145). Sa dépendance à l'altérité nous paraît en effet totale.

II - L'expression

L'absorption est accumulation (constituante) d'altérité sous la forme d'accumulation de *relations* à l'altérité. L'expression est le phénomène complémentaire qui rassemble ce qui a été accumulé pour mener vers le monde ce rassemblement en une unité spécifique. Nous demeurons bien sur le terrain ontologique (au sens que nous utilisons), et l'expression dont il est question n'est pas l'expression de l'étant, c'est l'un des modes de fonctionnement de l'être dans sa phase de projection ; c'est-à-dire que nous tentons d'évoquer l'expression de ce qui reste en retrait, de ce qui par définition est occulté. "L'expression de ce qui demeure caché" peut paraître être une contradiction dans les termes. Le mot "expression" se rapporte en effet à une sortie, à une extériorisation, à un mouvement où l'intériorité se manifeste à l'extérieur (le préfixe "ex" signifie "hors de"). Comment ce qui demeure en retrait pourrait-il s'exprimer ?

Nous pouvons tout d'abord considérer que l'expression dont nous parlons laisse des traces dans l'étant qui vient en présence. Elle est le moteur qui amène l'étant en la présence. Il nous faudra par conséquent rester rigoureux afin d'essayer de distinguer (si c'est possible), à travers l'étant, ce qui révèle d'une manifestation de l'expression de l'être de ce qui relève uniquement de l'étant. Le "passage" de l'être à l'étant, ou plutôt le point de contact entre l'être et l'étant, leur point de fusion, leur point d'entrelacement (la relation de l'ontologique à l'ontique) est le cœur de ce qui se joue ici. Et c'est cet entrelacement qui risque de générer de l'opacité pour l'analyse ; opacité liée à de la confusion (dans l'énoncé) entre les deux régimes différents (ontologique et ontique), d'autant que toute la tradition philosophique attribue le terme "être" à l'étantité de l'étant (ce qui amena Heidegger, dans *Apports à la philosophie*, à nommer *estre* ce que nous persévérons à nommer *être*¹²³) ; il nous appartiendra donc de

¹²³ Nous préférons conserver le mot "être" essentiellement parce que "estre" génère une sorte de substantialisation, comme s'il s'agissait d'une entité que l'on ne peut certes pas circonscrire mais qui posséderait les caractéristiques d'une substance (Heidegger était d'ailleurs parfaitement conscient de ce risque puisqu'il écrivait : "Parler de la relation de l'homme à l'estre, et inversement de l'estre à l'homme, cela donne l'impression que l'estre serait pour l'homme comme un vis-à-vis, comme un objet." *Apports à la philosophie : de l'avenance*, Paris Gallimard, 2013, p293), alors qu' "être", quand il s'entend en tant que verbe, renvoie à une activité, à un mode de fonctionnement, à un processus, ce qui nous paraît plus proche de ce dont nous essayons de parler, et au final parfaitement dans la lignée du propos de Heidegger qui a beaucoup œuvré pour la verbalisation du mot "être".

toujours conserver la distinction être/étant à l'esprit. Tout comme dans notre analogie théâtrale qui distinguait la mise en scène du spectacle qui l'incarne, l'expression de l'être ne serait perceptible qu'à travers des *manifestations* de ce qu'elle est dans la présence de l'étant. Mais ensuite, et pour l'essentiel, nous procéderons comme nous y incite Heidegger : nous effectuerons directement le "saut" dans la question de l'être, sans tenter de trouver des justifications dans l'étantité qui, *de facto*, nous feraient sortir du plan ontologique (le plan de l'être et non celui de l'étantité) où nous essayons de nous maintenir.

Pour la clarté du propos, nous avancerons doucement en distinguant des étapes qui en réalité s'effectuent dans un même mouvement. Nous aborderons tout d'abord l'expression en tant qu'elle est rassemblement-unification du multiple ontologique généré par l'absorption, puis en tant qu'elle est la vérité de l'être, après quoi nous étudierons l'expression en tant que source ontologique de la venue en présence de l'étant, puis nous verrons les rapports qu'elle entretient avec la temporalité, avant d'envisager dans un dernier point de comparer la notion de l'acis partiellement unifié par l'expression, en ce qu'il est projection extatique de lui-même (dimension dynamique), avec le "là" de l'être-le-là [*"Da"-sein*] heideggerien, et de voir en quoi le l'acis, en tant que rassemblement partiel de lui-même, est, dans sa dimension statique, l'instance ontologique dont la manifestation ontique est la notion d'identité.

Unification-individuation

Traditionnellement, la philosophie s'est beaucoup interrogée sur la question "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?". La question qui va nous préoccuper ici sera plutôt : "pourquoi y a-t-il de l'individuation plutôt qu'un chaos ? de la multiplicité de singuliers plutôt que du multiple indifférencié ?".

Notre première partie a défendu l'idée que, par l'absorption, le l'acis se constitue d'altérité(s) ; l'être est fait d'une infinité de relations à d'autres êtres. Dès lors pourquoi le l'acis ne demeure-t-il pas un chaos de relations absorbées ? C'est-à-dire : pourquoi se constitue-t-il en l'acis partiellement et éphémèrement unifié ? Pourquoi y a-t-il individuation, unification de ce multiple ? Il s'agira pour nous, tout d'abord, de *décrire* ce phénomène. L'expression est, en amont de toute manifestation dans le monde, unification de cette multiplicité d'absorptions présentes et passées, concrétion des liens absorbés. La notion d'expression nous permet de penser l'individuation de ce qui n'est originairement qu'extériorité multiple, un amas d'altérité(s) ; l'expression est unification (temporaire) de ce qui n'est qu'altérité en cours d'agrégation. En cela l'expression se rapproche du sens premier de *logos* dont Heidegger souligne qu'il ne signifie

pas originellement discours, dire ou raison, mais *rassemblement*¹²⁴.

“Le *logos* en tant qu’il est ce qui rassemble fait donc partie de l’être lui-même”¹²⁵
nous pourrions préciser : fait partie de l’expression. Le rassemblement est le stade
premier de l’expression, laquelle est (avec l’absorption et l’involution) l’un des trois mo-
ments de l’être, l’un des trois modes d’être.

Héraclite, au fragment 50 nous demande de ne pas l’écouter lui, “pas moi” (*ouk
emon*), “mais le *logos*” en vertu duquel *hen penta*, toutes choses sont Un ; c’est-à-dire
écouter ce qui fait que toute chose est Un, que toute chose est unifiée en advenant,
c’est-à-dire écouter l’expression de toute chose. Marcel Conche traduit :

“Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours [*logos*], convien-
nent que tout est un.”¹²⁶

N’est-il pas possible de comprendre : “Il est sage, non de m’écouter, mais d’écouter le
Logos qui unifie toute chose” ? Ce qui serait non pas une nouvelle traduction, mais
déjà une interprétation. Laquelle peut effectivement s’appuyer sur Heidegger qui
nous dit que l’étymologie du mot *logos* pourrait originairement signifier “réunir”, “relier”,
“recueillir”, “regrouper”, “rassembler”¹²⁷. Le *Logos* opérant dans le monde serait alors,
non pas la parole humaine ou bien la raison humaine qui rassemble les mots de la
phrase en un discours, mais le phénomène de l’expression qui unifie ce qui était mul-
tiple pour permettre l’advenue en présence. On pourrait alors plus aisément penser
que “tout est un et non-un” comme aurait peut-être pu le dire Héraclite ; puisque nous
ne sommes pas là dans un jugement aristotélicien (“être assis / ne pas être assis”) de
l’homme extérieur à ce qu’il regarde et qui y applique un jugement à l’aide des caté-
gories apophantiques du vrai et du faux, mais dans le processus même de l’arrivée
en présence qui unifie ce qui était multiple et conserve le multiple dans la gangue pé-
rissable de l’unité : tout est un et non-un. Kostas Axelos affirme également que “l’Un
[est] Multiple et le Multiple Un”¹²⁸. La difficulté vient de ce que nous sommes habitués
à concevoir l’unité comme indivis, l’individu comme non sécable (c’est l’étymologie du
mot). Notre propos, en s’appuyant sur Héraclite, tente de penser l’unité comme ras-
semblement spécifique, mouvant et éphémère d’une multiplicité ; il essaye de penser
la multiplicité comme douée d’une capacité de rassemblement unitaire et capable

¹²⁴ Comme le rappelle Françoise Dastur dans son *Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p159 (Françoise Dastur s’ap-
puie là sur le cours d’Heidegger de 1935 *Introduction à la métaphysique*, Paris, Puf, 1958)

¹²⁵ Ibid. p160

¹²⁶ Marcel Conche traduisant et commentant Héraclite dans : Héraclite .- *Fragments*, Paris, Puf (Epiméthée),
1986, p23

¹²⁷ Martin Heidegger .- *Introduction à la métaphysique*, Paris -, Gallimard, (Tel), 1967, p131 et suivantes.

¹²⁸ Kostas Axelos .- *Héraclite et la philosophie*, Paris, Minuit, 1962, réed. 1992, p 165, commentant le frag-
ment 10 qui dit que “du Tout naît l’Un et de l’Un le Tout”. Axelos ajoute que “l’Un est la source et le secret du
Multiple”, l’inverse étant selon nous également vrai : le Multiple est la source et le secret de l’Un.

d'évoluer dans le temps, de naître et de mourir.

“Comme le montre avec une extraordinaire ampleur et rigueur le cours [de Heidegger] sur Héraclite (G.A. 55) - précise Michel Haar -, le *logos* n'est nullement à l'origine une faculté de l'homme, surtout pas la raison ; il n'est pas non plus comme il le deviendra plus tard, l'énoncé, la proposition, voir la proposition ; il n'est pas réductible à la langue, mais il est ce qui unifie les êtres, et les rapporte à la fois les uns aux autres et à leur identité propre [...] Le *logos* est peut-être la langue en tant que non-encore parlée : la langue qui a toujours rassemblé et mis à découvert les choses.”¹²⁹

Rassemblement et mise à découvert, c'est-à-dire unification et entrée en présence ; ces deux caractéristiques sont la définition même de l'expression dont nous parlons si l'on insiste bien sur le fait que l'expression n'est pas une langue parlée (ontique), laquelle requiert un locuteur qu'elle place en position d'extériorité vis-à-vis de ce dont il parle, mais une sorte de langue intérieure aux choses mêmes, c'est-à-dire l'être caché dans, et inséparable de, l'étant. L'unification première ne s'effectue ni par le langage, ni par la perception, ni par la conceptualisation, elle est la parole silencieuse qui opère la fondamentale heideggerienne (“fondamentale” est un néologisme forgé par Heidegger qui indique la mise en place d'un fondement ontologique - nous y reviendrons).

Ce n'est pas le langage qui, après coup et de l'extérieur, effectue l'unification du chaos par le Verbe comme une tradition judéo-chrétienne trop pressée l'avance (dans la Genèse c'est Dieu qui possède le pouvoir de nommer, pouvoir qu'il délègue ensuite à Adam¹³⁰). L'unification première n'est pas non plus due à la perception sensorielle qui, là encore, après coup et de l'extérieur, unifie ce qui se manifeste (après avoir trié “le chaos de ce qui est” ; tri effectué en vue de l'action, nous précise Bergson, la perception étant justement ce phénomène de tri). L'unification première n'est pas davantage le fait de la conceptualisation effectuée par l'esprit pour appréhender le réel en l'unifiant, une nouvelle fois après coup, comme le conçoit Leibniz pour qui, selon Reiner Schürmann, “le multiple reçoit son être de la raison”¹³¹. L'unification première ne s'effectue pas de l'extérieur par la pensée (le *Je pense* cartésien qui unifie ce qu'il pense). Chez Descartes, comme dans une grande part de la tradi-

¹²⁹ Michel Haar - *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p219

¹³⁰ Le Dieu de la mythologie judéo-chrétienne peut être entendu non comme la personne du créateur, l'être parfait, la puissance omnisciente, omnipotente et en définitive anthropomorphisée - un vieil homme barbu -, mais comme métaphore de l'être même des choses ; aussi, dans ce cas, il ne s'agirait plus d'une nomination verbale, laquelle est humaine, mais d'une sorte de nomination non verbale, à l'image du *Logos* héraclitien ; le “Verbe” dont parle la Genèse serait alors une métaphore

¹³¹ Reiner Schürmann - *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p140

tion occidentale - nous précise Heidegger -

“la pensée est donation par avance de l’entrée en présence comme telle”¹³².

Non ; l’unification première est une l’unification ontologique dont nous parlons sous le nom d’expression. Elle est l’unification interne à ce qui est. Elle est l’unification (partielle et éphémère) du multiple absorbé.

Les trois unifications que sont la perception, la nomination et la conceptualisation existent bel et bien, mais elles interviennent dans un second temps, pour et par l’être humain, dans son rapport à ce qui est déjà-là-devant (et par conséquent déjà unifié) et qu’il s’agit de trier afin de le maîtriser (par la perception d’abord, puis par la nomination et enfin par la conceptualisation). Une philosophie, comme celle de Descartes par exemple, qui se penche sur ce phénomène, étudie la pensée elle-même, et ne trouve que ce qu’elle apporte : c’est la pensée qui, en elle-même et pour elle-même, pose l’unité de ce qu’elle rencontre en tant qu’étant. Ainsi, comme le démontre Heidegger,

“l’étant devient objet se tenant en face. Tout l’effort [de ce type de philosophie], sans que cela soit dit, vise d’abord à faire de cette relation elle-même, de cette pensée en tant que pensée du «je pense quelque chose», le fondement par excellence de l’étantité de l’étant”¹³³.

La pensée comme fondement de l’étantité, c’est la source de tout idéalisme. En revanche, si l’unification s’effectue en amont de tout regard humain, dans l’être lui-même, par l’expression, alors le fondement de l’étant se trouve, comme nous allons le voir ci-dessous, dans son être, et non dans la pensée de celui qui y fait face. Ces trois unifications (perception, nomination et conceptualisation) fonctionnent sous le régime de l’étantité, et, basées sur le “regard” humain (bientôt réduit au *je*), ne disent rien de ce qui est rencontré, à l’exception du fait de le constituer en objet. Or ce qui est rencontré, avant d’être constitué en objet par la conscience humaine, dispose bien d’une réalité. C’est de l’unification de cette réalité, sur le terrain ontologique, qu’il est question ici, l’unification ontologique que réalise, par l’expression, tout être hors de, mais à l’occasion de, l’entrée en présence, laquelle unification, si elle a besoin d’être absorbée pour être en retour, étant ontologique est indépendante de toute perception ontique (celle de l’homme ou bien de tout autre être vivant) et de toute nomination ou de toute conceptualisation par l’être humain.

La perspective platonicienne est en quelque sorte renversée. Ce n’est pas l’unicité de l’Idée transcendante qui s’incarne dans une multiplicité de singularités, mais la singularité qui, pour advenir, rassemble du multiple. L’unicité de l’Idée est l’étape hu-

¹³² Martin Heidegger .- *Apports à la philosophie. De l’avenance*, Paris, Gallimard, 2013, p230.

¹³³ Idem

maine et ontique, postérieure à l'entrée en présence, tandis que l'expression est l'étape ontologique antérieure (en fait concomitante) à l'entrée en présence. On peut toutefois noter une sorte de similitude. Tout d'abord tout comme l'être, l'esprit rassemble le multiple en une unité (le concept ou l'Idée rassemble une multiplicité de singularités). L'esprit fait par ailleurs basculer le matériel dans l'immatériel, les choses dans l'Idée ou le concept. Est-ce la même frontière (entre le matériel et l'immatériel) qui est traversée, dans le sens inverse (de l'immatériel vers le matériel), lors de la venue en présence ? L'advenue en présence est plutôt le "passage" de l'ontologique à l'ontique (et l'on sait qu'il y a des étants immatériels), la présence possible de l'étant quand il est fondamenté par l'expression. S'agit-il de la même lutte contre le chaos informe et sans pourquoi ? Pas tout à fait. Alors que pour l'esprit tentant de dompter le réel, il s'agit d'un combat dans lequel l'esprit vise à sortir "vainqueur", à maîtriser par la pensée ce qui lui fait face ; pour l'expression, nous sommes plutôt dans la perspective nietzschéenne où le dionysiaque et l'apollinien tout en se combattant sont indispensables l'un à l'autre. L'esprit permet la *représentation* de ce qui est, et

"la représentation est adduction du multiple devant la raison unificatrice, législatrice, donatrice d'être."¹³⁴

L' "être" dont parle ici Schürmann est en fait l'étantité et n'est "donné" (par la représentation) qu'à l'intérieur de l'esprit non dans la réalité de "ce qui est". L'immatériel qu'est la pensée philosophique, que ce soit par l'Idée ou le concept, est tentative de maîtrise du réel et, en définitive, tentative de se positionner comme origine de ce qui est. Pour sa part, l'expression est la source de l'affirmation du réel indépendamment de la relation avec l'être humain ; elle demeure sur le plan ontologique. Elle n'est "dépendante" que de l'absorption, sans laquelle (en amont d'elle-même) elle ne serait pas nécessaire, et sans laquelle (en aval d'elle-même) elle ne pourrait pas advenir.

C'est l'absorption qui alimente le lakis et le dynamise en permanence. Les rapports de ses différentes composantes (les êtres collectifs) entre elles ne cessent d'intervenir dans la position de chacune des composantes vis-à-vis de toutes les autres, et l'absorption nouvelle modifie, en advenant, l'équilibre de la totalité qui du coup ne peut jamais s'installer dans la durée. Le lakis est à la fois le tout de ses composantes et le lien réciproque qui les fait dépendre les unes des autres. Du fait même de l'absorption, il est en perpétuel mouvement, et l'involution (le passage du divers au même, du multiple à l'un, de l'hétérogène à de l'homogène partiel) de ce qu'il est se manifeste dans l'expression. Il n'est pas d'être, pas plus que d'étant, qui puisse, en dépit qu'il en ait, demeurer dans la fixité. La redéfinition permanente de l'être en perpétuel mou-

¹³⁴ Reiner Schürmann .- *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p140

vement est ce que nous nommons ici "expression".

Le dernier Heidegger pense la venue en présence comme *rassemblement*. Comme nous l'avons vu et comme nous le dit Schürmann ; pour lui,

"L'essence d'une chose c'est de réunir, de retenir, les «régions» du monde."¹³⁵

Certes, il s'agit pour Heidegger du rassemblement du *quadriparti* (les "régions" du monde que sont : Terre - Ciel - Mortels - Dieux) alors que notre notion d'absorption précise autrement la «région» du monde qui est retenue : il s'agit pour nous des relations à l'altérité environnante. Mais l'idée est proche qui consiste à penser l'unité non comme insécable mais comme unification d'altérité, non comme indivis mais comme unification du multiple. Et notre notion d'expression dit ce rassemblement en vue du jet qui, étant à son tour absorbé, fera retour pour définir la vérité de l'être. Cette notion de *retour* est délicate mais décisive. C'est l'absorption seconde de l'altérité (consécutive à l'expression) qui permet l'individuation, qui permet à l'expression d'être le rassemblement individuant ;

"on ne peut jamais être immédiatement chez soi, car il faut s'approprier le propre en apprenant l'étranger."¹³⁶

C'est le mode de fonctionnement du processus d'individuation : il y a passage par l'altérité sans laquelle l'individuation, qui est rassemblement de cette altérité, ne peut avoir lieu (nous y reviendrons).

Mais notre présentation, contrainte par la logique linéaire de l'énonciation, a tendance à laisser entendre que l'activité première serait l'absorption, laquelle engendrerait l'involution puis l'expression, laquelle entraînerait la venue en présence de l'étant. L'étant serait alors le "résultat" ontique du processus ontologique. Comprendre les choses ainsi serait un contresens total, un contresens idéaliste dans lequel l'immatériel créerait la matière. Il n'en est rien. L'être n'est pas antérieur à l'étant. Serait-ce alors l'étant qui est antérieur à l'être et qui serait ainsi la réalité première? Pas davantage. Ce serait dans ce cas, l'étantité unifiée de fait qui autoriserait, dans sa configuration ultime, l'absorption ontologique, laquelle engendrerait le *laci* qui aurait besoin de l'expression pour être. Dans cette option ou bien la matière créerait l'immatériel lequel ne serait qu'un stade supérieur de la matière (matérialisme ordinaire), ou bien la matière n'aurait que l'apparence d'une réalité première et ne serait que le réceptacle d'un immatériel (que l'on nomme "âme" et que l'on réserve à l'homme) lequel serait distribué par une instance supérieure appelée "Dieu créateur de toute chose", ce qui reviendrait à l'option idéaliste (un idéalisme théologique), c'est-à-dire celle où l'imma-

¹³⁵ Reiner Schürmann .- *Le principe d'anarchie...*, op cité, p254

¹³⁶ Jean-Marie Vaysse, "Langue, langage, parole : entre Heidegger et Derrida", cours SED de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 2009/2010, p14

tériel (ici Dieu) crée de la matière. Nous tentons, à l'écart de ces deux options (l'être antérieur à l'étant, et l'étant antérieur à l'être), de penser la totalité du phénomène sans antériorité. Pour les besoins de l'analyse, et pour s'extraire de toute la tradition philosophique qui n'a pensé l'être qu'à travers l'étant, il est nécessaire de penser l'être indépendamment de l'étant, faute de quoi nous resterions englués dans l'étant ce qui nous empêcherait de concevoir ce dont nous sommes en train de parler. Mais il n'y a néanmoins pas deux pièces constitutives qu'il suffirait ensuite de rassembler. L'ajointement des deux relève plutôt de la co-appartenance, la disjonction n'étant ici pas contradictoire à la conjonction principielle. Chacun des deux éléments se pose en s'opposant à l'autre comme à son fond confus. En se distinguant de l'étant, et en se positionnant en retrait, l'être n'abandonne pas l'étant mais le présuppose constamment (c'est un des points de discussion que nous aurons avec Heidegger pour qui l'"abandonnement" de l'étant par l'être est une question centrale). Et il en est de même de l'étant vis-à-vis de l'être : il le présuppose constamment. Il y a là un cercle où ce qui est produit est également producteur de ce dont il est le produit. Et la dépendance de l'être à l'étant dont il est l'être est sans doute la source de son besoin d'unification, de rassemblement (il n'y a pas d'êtres flottant dans je ne sais quel éther chaotique) : la matière est unifiée dans une forme sans laquelle l'étant ne serait pas, et l'être qui lui correspond doit nécessairement s'unifier également, l'unification s'effectuant dans le processus même de l'arrivée en présence. L'expression est la réalisation (de surface) en même temps que la manifestation (liée à l'involution) de cette unification. Et cette manifestation n'est autre que la vérité de l'être.

Expression et vérité

Pour aborder la relation qu'entretient l'expression avec la vérité, appuyons-nous un instant sur Heidegger. Il nous dit, dans les *Apports à la philosophie*, que

“L'estre déploie sa pleine essence *comme avenance de la fondation d'un là*, et détermine même à neuf la vérité de la pleine essence à partir du déferlement de la pleine essence de la vérité”¹³⁷.

Avant toute chose, rappelons que la question de savoir comment l'estre déploie sa pleine essence (qui est au fond la question dont traite ce travail) est pour Heidegger “la question fondamentale”¹³⁸, celle qui oriente toute sa philosophie d'après “le tour-

¹³⁷ Martin Heidegger .- *Apports...* (op cité) p213, (souligné par Heidegger).

¹³⁸ Heidegger le répète à plusieurs reprises tout au long des *Apports...* par exemple au paragraphe 37 : “La question fondamentale : comment l'être déploie-t-il sa pleine essence ?” Ibid., p102

nant”¹³⁹, et qu’il oppose à la “question directrice” de toute l’histoire de la philosophie qui l’a précédé laquelle était tournée vers l’étant. Question fondamentale qui, pour lui, ouvre un passage vers un “autre commencement” pour la philosophie, lequel n’est pas réellement distinct du “premier commencement” inauguré par Platon, mais est autre en ce qu’il centre le propos sur la *nature* du “commencement” plutôt que sur son contenu¹⁴⁰. C’est dire que l’extrait cité ci-dessus est au cœur de la problématique heideggerienne.

Voyons tout d’abord la deuxième partie de la phrase ; elle nous indique que non seulement “la vérité de la pleine essence” [de l’être] est liée, mais qu’elle est *déterminée* à partir du “déferlement de la pleine essence de la vérité”. “Vérité” et “être” sont interdépendants, et le second est déterminé à partir de la première. Ce qu’est l’être (sa pleine essence) ne peut se concevoir sans concevoir d’un même pas ce qu’est la vérité dans sa dynamique (le *déferlement* de sa pleine essence). Heidegger précise ailleurs que “La vérité de l’estre est l’estre de la vérité”¹⁴¹. Notons que la vérité n’est pas conçue comme un constat statique et éternel, mais comme une énergie qui déferle. Voilà un point commun avec ce que dans l’être nous appelons “l’expression” laquelle est un jaillissement, une sortie de soi, une “extase”.

Penchons-nous ensuite sur la première partie de la citation (“L’estre déploie sa pleine essence *comme avenance de la fondamentation d’un là...*”). Heidegger, tout en étant le philosophe qui a pensé la vérité de l’être dans son déploiement originel, conserve-t-il une place centrale au rapport à l’être humain à l’intérieur même de ce déploiement ? Regardons de plus près. L’“avenance” est la traduction récente d’un terme qui jusque-là demeurerait non traduit : *Ereignis*. Personne, pas même Heidegger, ne s’aventure à donner une définition simple en quelques lignes de ce qu’est l’*Ereignis* ; la notice du *Dictionnaire Martin Heidegger* consacrée à cette notion fondamentale comporte sept pages de deux colonnes¹⁴². Il s’agit, en première approximation, de l’événement de réciproque appropriation congruente de l’être et du *Dasein*, c’est-à-dire de l’être et d’un étant particulier qu’est le *Dasein*. Cette notion est particulière-

¹³⁹ On a coutume de distinguer un “premier” Heidegger dont *Être et temps* [1927] est le livre phare qui s’interroge sur le *sens* de l’être avec le concept de *Dasein* au cœur du propos, et un second Heidegger ayant opéré un “tournant” dans le courant des années trente et qui s’interroge sur la *vérité* de l’être, sur sa pleine essence, avec l’“avenance” [*Ereignis*] comme concept central et *Apports à la philosophie*, écrit en 1936-1938 mais non publié de son vivant, comme texte majeur (publié en allemand en 1989, et en français en 2013).

¹⁴⁰ Dans une lettre à Hannah Arendt du 19 avril 1972, Heidegger précise : “L’ «autre commencement» n’est pas un second commencement, mais le premier et unique commencement sur un autre mode.” (*Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, Philippe Arjakovsky notice “Autre commencement” p 138-a)

¹⁴¹ Martin Heidegger, *Apports...*, op cité p121

¹⁴² *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, op cité, entrée “*Ereignis*”. Plus quatre pages pour la notice *Avenance* essentiellement centrées sur les questions de traduction du mot *Ereignis*.

ment importante ; retenons pour plus tard que c'est lors de cet événement (que Heidegger nomme *avenance* [*Ereignis*]) que l'être peut se fondre avec un étant immatériel (le *Dasein*). "L'estre déploie sa pleine essence *comme avenance de la fondation d'un là...*" signifierait donc que l'être est pleinement lui-même ("déploie sa pleine essence") dans la relation à un *Dasein* à l'occasion de laquelle sont jetés (ou consolidés) les fondements d'un *là* (le "da" du *Dasein*), c'est-à-dire une intimité ontologique spécifique qui autorise la persévérance dans l'être. Notons encore que le *Dasein*, bien qu'étant un étant, a la capacité à l'occasion de l'avenance de participer à la fondation d'un *là*, c'est-à-dire d'intervenir sur le terrain ontologique. On sait que pour Heidegger le *Dasein* est spécifiquement humain, c'est l'existant humain. Une des questions est de savoir si cela signifie, comme cela semble au premier abord, que l'existence d'un *là* est également une particularité humaine. Il y a une difficulté dans ce propos de Heidegger : l'orthographe "est" renvoie à une généralité (laquelle frise souvent la substantialisation, nous discuterons ce point), il s'agit donc du déploiement de la pleine essence de l'être "en général", être en tant que verbe ; mais par ailleurs il indique que ce déploiement s'effectue "comme avenance de la fondation d'un là", ce qui rétrécit cette partie du propos à l'être de l'homme à travers la relation à un *Dasein* particulier (il est précisé qu'il s'agit d'un *là*), l'avenance et le *là* impliquant la présence humaine : la phrase semble donc nous dire que l'être (en général, le fait d'être, la verbalité d'être, l'action d'être) ne peut se déployer dans sa pleine essence qu'au contact de l'être humain au moment de la configuration primordiale de son environnement ontologique. Peut-être, dans un premier temps et en limitant l'aire de son application, pourrions-nous comprendre le propos de Heidegger, comme le fait que l'être de l'être humain déploie sa pleine essence dans la configuration de son intimité ontologique lors de la rencontre avec l'altérité ontologique qui l'entoure ("avenance" implique une rencontre appropriative de nature ontologique). Avec les notions que nous tentons d'établir, cela pourrait se traduire par "l'être humain déploie sa vérité dans l'expression, configuratrice du *là*, concomitamment à l'absorption". Mais Heidegger parle de *l'estre*, et non de *l'être de l'être humain* ; nous faut-il plutôt écrire, en supprimant le terme "humain" : "l'être déploie sa vérité dans l'expression, configuratrice du *là*, concomitamment à l'absorption" ? non pas, car cette façon de comprendre cette phrase étend le phénomène à tout être, et omet que Heidegger, en parlant d'avenance, attribue à l'être humain une fonction centrale : la capacité exclusive d'autoriser le déploiement de la pleine essence de l'être. Si, en écrivant "est", il indique une généralisation à tout être au travers de la verbalité du mot être, et si, en parlant plus loin d'avenance, il attribue un rôle déterminant à l'être de

l'homme, alors cela signifie sans doute que, pour Heidegger, le déploiement de la pleine essence de l'être n'est possible qu'au travers de la relation à un *Dasein*. Cette position était déjà présente dans *Être et temps* :

“Assurément ce n'est qu'aussi longtemps que le *Dasein*, donc la possibilité ontique d'une entente de l'être, est qu' «il y a» être.”¹⁴³

Le *Dasein* est pour Heidegger un étant, et cet étant est le seul capable d'*entendre* ce qu'est l'être, ce que l'on peut comprendre comme écoute, mais aussi comme le fait d'accéder à l'entendement de ce qu'est l'être, ce qui comprend l'idée de ne pas se dérober, de tenir debout face au choc que constitue cette “entente”¹⁴⁴. Notons que dans la même phrase il passe de l'idée de l'“entente” à celle de présence indispensable : le *Dasein* n'est pas seulement le seul à même de percevoir l'être, il faut qu'il soit pour qu'“il y ait” être. Dans les *Apports...*, comme nous venons de le voir, il confirmera ce caractère indispensable de la présence du *Dasein*, via l'avenance, au déploiement de la pleine essence de l'estre. L'idée d'une place centrale, décisive, indispensable, de l'être humain perdure tout au long du parcours philosophique de Heidegger. Il l'exprimera plus tard encore sous une forme plus atténuée mais qui fit couler beaucoup d'encre : “L'homme est le berger de l'être” (dans *Lettre sur l'humanisme*¹⁴⁵). L'estre ne peut déployer sa pleine essence que grâce au *Dasein* lors de son activité de fondamentation.

Mais si l'être ne peut déployer sa pleine essence que dans une rencontre appropriative avec l'être humain, cela ne nous ramènerait-il pas tendanciellement aux philosophies qui font de l'homme (par les perception, nomination et conceptualisation) la source de l'être des choses (ce qui serait contradictoire avec ce qu'écrit Heidegger par ailleurs) ? Heidegger aurait alors seulement transféré sur le plan ontologique la prédominance de l'homme dans l'advenue de l'être contre laquelle il s'est dressé lorsqu'elle s'énonçait sur le plan ontique ? Il semble que ce soit clairement le cas dans *Être et temps* (1927) où il est dit que sans le *Dasein* l'être n'est pas ; c'est plus discret dans les *Apports...* (1936-1938) puisque le *Dasein* n'y est présent qu'à travers l'avenance et que son caractère indispensable concerne la *pleine* essence de l'estre, laissant vaguement entendre que l'estre pourrait, sans l'homme, se déployer sur un

¹⁴³ Martin Heidegger - *Être et temps* [1927], Paris, Gallimard, 1986, p262

¹⁴⁴ Comme le précise la note 1 p 327 de *Apports à la philosophie : de l'avenance*, Paris Gallimard, 2013

¹⁴⁵ *Lettre sur l'humanisme* (lettre à Jean Beaufret) [1946], in Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard (Tel), 1990, p88. Un peu plus loin, il précise : “L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'être. Dans ce «moins», l'homme ne perd rien, il gagne au contraire, en parvenant à la vérité de l'Être.” (*idem* p 101).

Dans les *Apports...*, op cité p276 Heidegger indiquait déjà : “Par cette requête, que l'estre même lui adresse, l'homme se voit nommé gardien de la vérité de l'estre... [...] cette garde s'accomplit en fondamentant.”

mode mineur¹⁴⁶. Cela s'atténue encore dans *Lettre sur l'humanisme* (en 1946) puisque l'homme devenu "berger de l'être" ne semble plus totalement indispensable à l'existence de ce dont il est le berger. Le cœur de la question concerne le passage de la frontière entre les domaines de l'ontologique et de l'ontique. Il semble que pour Heidegger le *Dasein* soit le seul étant capable de permettre à l'être de franchir cette frontière (nous reviendrons plus longuement sur cette question décisive dans le chapitre suivant).

En s'éloignant de la lettre du propos de Heidegger, mais en s'appuyant néanmoins sur lui, il nous semble fécond, pour ce que nous tentons d'écrire, de comprendre la vérité de l'être qu'est l'expression en la concevant comme comportant trois caractéristiques. Il s'agit du phénomène d'une sorte de venue en présence ontologique (individuation) dont le site est ce que nous appellerons la "scène" (notion proche de celle de *là* chez Heidegger) qui est également le lieu de la fondation par l'ontique de l'ontologique. Deux de ces caractéristiques sont de nature dynamique. Il y a tout d'abord *la motricité interne*. L'individuation ontologique ne s'effectue pas sous l'action d'un élément extérieur. Certes, l'absorption peut être considérée comme le phénomène déclenchant, mais cela ne supprime pas la motricité interne qui est une dynamique propre à ce qui s'exprime. C'est le travail d'unification nouvelle qui, en redessinant les contours, engendre le besoin d'expression qui est la vérité de l'être. C'est le jet du lacs dans son mouvement d'auto-configuration. Cette motricité interne est liée à ce vers quoi tend l'expression.

Car le phénomène comporte également, comme en creux, la nécessité de la réception (par une altérité) de ce qui s'exprime ; c'est la deuxième caractéristique de nature dynamique. Il n'y a pas de "message" sans récepteur du message, ou plus exactement il n'y a pas de message qui n'intègre le présupposé d'un récepteur. L'expression dit : "écoutez-moi !", "regardez-moi !", "absorbez-moi !". Elle prétend également être ce qui regarde au sens où, en français, je peux dire "cela me regarde", c'est-à-dire "cela me concerne". L'expression prétend être cela même qui concerne ce qui l'entoure (une part de ce phénomène peut être compris comme la source première de la violence, nous y reviendrons). Il s'agit d'une relation à l'altérité, d'un appel à être absorbé (et si l'on comprend l'avenance heideggerienne, qui est relation ontologico-ontique, comme incluant une sorte d'absorption, nous sommes proches du propos

¹⁴⁶ Il redit par exemple page 288 (§133) : "L'estre, pour déployer sa *pleine* essence, il lui faut l'homme [c'est moi qui souligne] ; l'homme de son côté, a partie liée avec l'estre afin d'entrer dans une appartenance où s'accomplit sa détermination ultime : être le là [*Dasein*]." Ou encore page 292 (§135) "La relation d'être le là [*Dasein*] à l'estre fait partie intégrante du déferlement de la pleine essence de l'estre même - chose qui peut également se dire comme suit : à l'estre, il lui faut qu'être le là [*Dasein*] il y ait - l'estre ne déploie jamais sa pleine essence sans cette avenance à soi."

heideggerien) : l'être est un appel à se fondre dans des relations à d'autres êtres. Le lien serait en quelque sorte la finalité de l'unification et de la motricité interne qu'est le jet du lacis dans son mouvement d'auto-configuration (involution), ces deux caractéristiques sont une même dynamique en vue de tisser des liens ; un type de liens dont, par l'absorption, le lacis est le fruit. C'est la circularité de l'être.

La troisième caractéristique est de nature plus statique. C'est la dimension "résultat" du phénomène. Cette vérité de l'être peut s'entendre comme la configuration¹⁴⁷ du lacis elle-même après contact avec l'altérité, qui est non seulement délimitation de l'"identité" du lacis, son individuation, mais aussi la reconfiguration du *là* heideggerien, c'est-à-dire la reconfiguration d'une sorte de "scène" qui autoriserait le contact ontologique avec le monde "extérieur", le terme de "scène" s'essayant à signifier le caractère simultanément identitaire *et* ek-statique du *là*, s'essayant à rassembler les trois caractéristiques, c'est-à-dire les deux dimensions statique et dynamique. La "scène" serait le lacis en tant qu'il se déploie en avant de lui-même autorisant les autres êtres à venir y jouer un rôle par la relation, réclamant même qu'ils y jouent un rôle afin de pouvoir se définir (l'altérité qui va l'absorber étant la médiation par laquelle le lacis peut accéder à la définition de lui-même). La scène serait le site des liens ontologiques de l'être considéré, chaque être possédant sa propre scène, chacune accueillant non l'altérité mais la relation à l'altérité, et par conséquent la structure du fonctionnement relationnel établi par chaque lacis particulier (la façon qu'a l'arbre d'entrer en relation ontologique avec son environnement est vraisemblablement différente de celle de l'homme, sans parler des différences dues à chaque individu). Chaque être fixe en quelque sorte, ou tente de fixer, les règles du jeu des relations que peut avoir l'altérité dans sa rencontre avec lui ; ces règles ne sont pas arbitraires et variables selon l'être avec lequel a lieu la relation, elles sont l'organisation interne des êtres collectifs qui composent le lacis. La difficulté de la rencontre étant que les règles de l'un ne sont pas toujours compatibles avec celles de l'autre. Précisons que dans cette vision, le *là* (devenu *scène*) ne serait plus une spécificité humaine. Précisons également que dans notre propos nous restons dans ce premier temps sur le terrain ontologique là où Heidegger, via l'avenance, introduisait une relation de l'estre avec un étant, le *Dasein*. Être c'est fonctionner de manière ek-statique, et tout être est par définition toujours en avant de soi dans une "extase" dont le site est justement le *là*, la scène du lacis qui s'involue constamment. Il s'agit pour tout être de s'adapter en permanence à son environnement en le re-créant, c'est-à-dire d'absorber les relations

¹⁴⁷ Nous utilisons le terme "configuration" comme substantif désignant l'état du lacis à un moment donné ("résultat"), et le terme involution comme activité configuratrice.

aux êtres qui l'entourent *et* de reconfigurer ("fondamenter") son *là*, c'est-à-dire exprimer¹⁴⁸. Dès lors, l'expression dans sa dimension éruptive n'est autre que le déferlement de la pleine essence de la vérité du *laci*s nouveau. Vérité qui est, dans sa dynamique interne, appel au lien ontologique avec l'altérité ; vérité qui est une demande qui vise, pour le *laci*s, à être accepté dans le grand océan des êtres avec une toute nouvelle et éphémère singularité. La phrase de Heidegger : "L'estre déploie sa pleine essence comme avenance de la fondamentation d'un *là*..." pourrait alors se traduire dans notre vocabulaire "l'être déploie sa pleine essence comme expression lorsque celle-ci est absorbée par une altérité". Le déferlement de la pleine essence de la vérité de l'être se situerait dans cette concomitance d'un mouvement de mise en relation avec l'altérité et de définition de soi. L'expression dans son moment de rassemblement porte ce caractère "statique" de définition de soi, et dans son moment de jaillissement porte cet appel à la relation ontologique. Le terme "expression" renferme le danger d'être compris comme diffusion volontaire d'un contenu. Il importe pour notre propos que la dimension involontaire de la dynamique interne soit soulignée, tout autant que la finalité de relation à l'altérité ; il y a dans l'expression comme une mise en demeure d'entrer en relation (qui est la finalité même du rassemblement). Le phénomène ne se réduit pas à la dimension statique de type "identitaire".

Notons par ailleurs une conséquence importante de cette double caractéristique dynamique et statique. En tant que jaillissement d'un *rassemblement*, en tant qu'elle est individuation momentanée du *laci*s, l'expression est fondée sur l'oubli, un oubli ontologique. Qu'est-ce à dire ? C'est dans le passage du rassemblement au jet que l'expression "oublie". Qu'est-ce qu'elle oublie ? L'expression du *laci*s oublie que le *laci*s est fait d'altérité. L'expression (comme l'intentionnalité husserlienne sur le plan ontique) est un rapport à l'extériorité qui s'origine dans l'intériorité, qui en se rassemblant se projette, et dont le rassemblement, qui se veut singulier (ce qu'il est) et auto-producteur de lui-même (ce qu'il est également mais seulement en tant que rassemblement, non pas en tant que *contenu* du rassemblement ; le contenu vient, par le biais de l'absorption, du hasard des rencontres ontologiques), dont le rassemblement donc, gomme l'altérité. Centrée sur sa spécificité en tant que rassemblement nouveau, l'expression dans son surgissement oublie l'étoffe dont elle est faite. En deve-

¹⁴⁸ Dans les *Apports*... Heidegger précise p340 que "Dans l'acception autre, celle de l'avenir, l'*être* [de être le *là*] ne signifie pas exister, être présent. Il dit tout autrement, que l'instance dont il s'agit *là* et qu'il s'agit de supporter, c'est : fonder le *là*." [les crochets dans la citation sont dans le texte de Heidegger traduit en français, et sont, semble-t-il, du traducteur]. Être serait donc le fait de fonder un *là*. Le propos est certes limité à l'être de l'homme (être le *là*), mais est équivalent à dire qu'être c'est "exprimer" au sens que nous tentons d'établir.

nant “un”, en étant processus d’individuation, elle nie le multiple dont elle est composée. Ce pourrait être une façon de comprendre ce que Héraclite nous dit quand il indique que “La nature aime à se cacher.” Marcel Conche nous explique que cela signifie que la nature cache la loi héraclitéenne de l’unité des contraires et qu’elle montre les résultats non les processus¹⁴⁹. Dans cette explication (les processus cachés) peut s’insérer l’idée de l’oubli ontologique, l’oubli du multiple, l’oubli de l’altérité constitutive que l’expression, en unifiant lors du jet, “cache”. Ce qui serait caché, ce ne serait pas seulement l’unité des contraires, mais la constitution forcément “étrangère” de toute identité. Où jaillit l’expression ? En avant d’elle même, dans ce que Heidegger nomme le *là*, qui est le *laci* en tant qu’il est extérieur à lui-même, c’est-à-dire sur la scène qui est lieu de rencontre ontologique avec les êtres extérieurs (les scènes sont dans un contact où elles s’interpénètrent à la marge les unes les autres dans l’harmonie ou dans le conflit). Dans ce passage éruptif, l’expression est en quelque sorte oubli de son origine, oubli de ce qu’elle est réponse à l’absorption, oubli de la texture du *laci*, et par conséquent oubli de l’altérité. L’oubli ontologique est la conséquence de l’expression en ce qu’elle est vérité (comme nous le verrons ci-dessous), c’est-à-dire affirmation d’une spécificité. L’expression dessine une singularité vraie qui ne peut, parce qu’elle est vérité de la singularité, qu’oublier la *hylé* [“matière”], qu’oublier l’étoffe, dont elle est faite (la multiplicité des êtres collectifs). C’est le tissu qui oublie la fibre dont il est constitué. Nous reviendrons sur cet aspect central de l’oubli ontologique quand nous verrons qu’Orphée est la figure mythique de l’expression et que l’interdit infernal de poser le moindre regard en arrière sur Eurydice peut être interprété comme la figure de cet oubli.

La vérité, dans notre propos, n’est pas l’adéquation (ontique) entre un jugement et l’étant sur lequel il opère, elle n’est pas connexion entre les termes de l’énonciation ;

“Kant dit : je pense c’est-à-dire je juge ; et je juge, c’est-à-dire je lie un sujet à un prédicat. Le lieu de la vérité est donc la proposition en tant qu’elle est liaison.”¹⁵⁰

Dans notre propos, contrairement à ce que Jean Wahl fait dire à Kant, la vérité, dans le sillage de ce qu’en dit Heidegger, n’est pas une propriété de la proposition, mais se trouve dans les choses elles-mêmes ; elle est pensée comme authenticité, elle n’est autre que ce double mouvement : de retrait dans l’auto-définition et de jet dans l’offre de lien. La vérité est l’expression en ce qu’elle est à la fois définition de la configuration nouvelle du *laci* et affirmation de cette définition qui réclame d’être acceptée par ce qui l’entoure. La fondation d’un *là* dont parle Heidegger serait par consé-

¹⁴⁹ Héraclite .- Fragments, *op cité*, p253

¹⁵⁰ Jean Wahl .- *Introduction à la pensée de Heidegger* [1946], Paris, Livre de poche, Biblio-Essais, 1998

quent l'installation de l'être dans sa vérité, vérité qui ne peut se déployer que dans une relation avec l'altérité (laquelle n'est pas nécessairement humaine). La manifestation ontique de cette vérité ontologique se réalise dans la venue en présence. La vérité est alors bien l'authenticité de ce qui advient en se découvrant (*aléthéia*). L'*aléthéia* est le terme grec désignant la vérité, celle-ci étant entendue comme dévoilement. Nous pourrions comprendre le "dévoilement" comme l'action extérieure de l'homme retirant le voile de Maya obstruant l'être (le dévoilement serait alors le travail du philosophe comme le conçoit par exemple Schopenhauer quand il parle du voile de Maya), mais nous pouvons tout aussi bien comprendre le dévoilement comme l'opération qu'effectue la chose elle-même lors de sa venue en présence, c'est-à-dire que l'opération de dévoilement ne s'opère pas par intervention d'un sujet extérieur mais se réalise d'elle-même par l'entrée en présence. En oubliant l'expression (ontologique) qui est source de la venue en présence de la chose même, et en se situant uniquement sur le plan ontique de l'étant et de l'énoncé (verbal, donc ontique, extérieur et postérieur à l'entrée en présence), la tradition occidentale situe la vérité dans le face à face de l'énoncé (humain) avec les étants dont il rend compte et dans l'adéquation entre les deux. Mais la vérité originare n'est pas dans l'énoncé (humain) sur les choses, et l'adéquation (entre l'énoncé et l'objet) n'est qu'une dérivée (que Heidegger nomme "justesse") ; la vérité originare est ontologique, elle est fondée dans l'expression en ce qu'elle est rassemblement et jaillissement en vue du lien. Le lien (être absorbé) étant en définitive la source du besoin qu'a l'être de se rassembler en une unité, à sortir du chaos qu'est le multiple ; le jaillissement faisant ainsi retour pour permettre à l'être de se posséder (redéfinir ses contours) en s'exposant à la relation.

Serions-nous - comme le suggère Heidegger pour aussitôt le contester - clandestinement revenus à une pensée scolastique distinguant d'une part la vérité logique de la connaissance, qui est une propriété du jugement, et d'autre part la vérité qualifiée de métaphysique qui est une propriété transcendantale de l'être ? Non pas. Les Scolastiques pensaient cette deuxième vérité (métaphysique) comme attribution divine, comme don d'une petite parcelle de la Vérité absolue qu'est Dieu. La vérité en tant qu'elle porte et est portée par l'expression, est un mode de fonctionnement de l'être de toute chose et non une parcelle, généreusement attribuée, d'une Vérité absolue qui n'est autre que Dieu, à l'intérieur, stable et permanent, d'une chose elle-même créée par le même Dieu. La conception scolastique s'appuie sur un présupposé théologique qui nous est étranger. La vérité n'est pas un attribut qui arrive de l'extérieur

pas plus de l'homme que de Dieu. C'est une propriété de l'être dans son processus d'advenue en présence. La vérité scolastique demeure conçue comme une "entité" (issue de la connaissance humaine pour la première vérité, issue d'un don de Dieu pour la seconde), une entité statique et durable (pour la première vérité) ou éternelle (pour la seconde) alors que nous tentons de la concevoir au contraire comme un phénomène dynamique, unitaire dans son essence même puisque c'est le jaillissement de l'être qui lui permet de se rassembler, mais éphémère puisque l'être est en perpétuel mouvement.

Dans toute la tradition philosophique occidentale que Heidegger fait débiter avec Platon, le Vrai c'est l'être(-étantité) conçu(e) adéquatement. Il s'agit, toujours selon Heidegger, d'une mutation par rapport aux présocratiques. C'est la notion platonicienne de la vérité comme *idéa* qui opère la mutation. Françoise Dastur précise :

"Parallèlement à la transformation du sens du *logos*, il y a donc changement de l'être lui-même, et dans les deux cas, il s'agit d'une substitution, à l'être originaire, de quelque chose qui est seulement l'effet de cet être, son résultat ou sa suite."¹⁵¹

Nous sommes dans l'oubli de l'être par la pensée humaine, lequel oubli consiste à prendre les "effets" de l'être pour l'être lui-même.

Heidegger a renouvelé la question de la vérité en la plaçant sur le terrain ontologique, mais si tout se passe au niveau ontologique, c'est-à-dire dans l'être, en quelque sorte "indépendamment" de l'étant qui l'incarne, comment a-t-on accès à cette vérité ? Nous n'y avons pas accès par la raison. La vérité ainsi comprise n'est pas une vérité qui se manifeste dans une réflexivité de la conscience, elle se manifeste par l'absorption. L'être est en contact avec la vérité des autres êtres dans la relation qui est entretenue et donc dans l'absorption de cette relation. Dès lors on peut comprendre la vérité comme étant de nature *relationnelle*. On comprend mieux ainsi le terme de "déferlement" employé par Heidegger ; la pleine essence de la vérité "déferle" parce qu'elle est *relation*. Un être n'a de vérité que dans son expression, laquelle est relation avec ce qui l'entoure. Et la pleine essence de la vérité, étant intimement liée à la pleine essence de l'être, est également dépendante de ses perpétuels liens ontologiques. La vérité n'est ni absolue, ni relative, ce qui serait dans les deux cas une façon de demeurer dans une conception de la vérité reposant sur le rapport entre l'objet et le jugement de l'énoncé ; la vérité est relation.

Concevoir la vérité comme absolue (comme Socrate et avec lui tous les tenants, dénoncés par Nietzsche, d'un "monde permanent") ou la concevoir comme relative (avec

¹⁵¹ Françoise Dastur .- Heidegger, op cité, p 126 (elle s'appuie sur Heidegger .- *Introduction à la métaphysique*, Paris, Puf, 1958, p 196)

Cratyle - réputé être héraclitéen - ou les Sceptiques jusqu'à Montaigne) sont les deux faces d'une même médaille conceptuelle pour laquelle la vérité est une entité, ferme, dans un cas, plastique, dans l'autre, mais toujours indépendante et conçue sur le plan ontique comme adéquation entre les choses et le regard que l'on porte sur elles. A l'inverse de ces conceptions, la vérité comme relation envisage la vérité comme l'authentique nature de ce qui advient, advenue qui est relation avec ce qui l'entoure. Si l'on veut passer sur le plan ontique en envisageant la perception, on peut dire que la perception de ce qui advient est en quelque sorte dérivée par rapport à l'advenue. L'énonciation de cette perception, qui est représentation, est une dérivée de la dérivée. C'est cette dérivée de dérivée qu'est la représentation qui amène, en tant que jugement humain, une relativité liée à celui qui juge et énonce. Car cette dérivée de dérivée est nécessairement de nature fixiste (l'énonciation fixe la chose énoncée) d'une part, et d'autre part liée à l'historicité de l'énonciateur (et donc fluctuante). La vérité comme adéquation trouve son "terrain de jeu" dans l'homme non dans l'être de la chose. C'est dans la conscience humaine que s'effectue la mise en relation entre le nom et l'objet. De là peut naître l'idée, fautive selon nous, selon laquelle l'homme est la source de ce qui est. Heidegger, nous dit Françoise Dastur dans une très belle formule, ouvre la possibilité

"d'une pensée qui ne serait plus fondation de l'étant mais mémoire de l'événement de l'être."¹⁵²

Et par conséquent, si la vérité est originellement vérité de l'être dans son activité de relation ontologique ("l'événement de l'être") tout autant que dans son activité de moteur de la venue en présence de l'étant, elle est relationnelle et dépend des êtres qui entourent l'être dont elle est la vérité.

Dès lors qu'en est-il de la connaissance (c'est la question de Socrate à Cratyle) ? Il nous faut distinguer la connaissance du savoir (qui est la connaissance ontique de surface). C'est du savoir dont parle Socrate. Le savoir n'est pas totalement indépendant de la notion de vérité telle que nous tentons de la cerner ; il est *dérivé* par rapport à elle. Le savoir est socialisé et historial (c'est-à-dire qu'il est "vrai" qu'en tant qu'il est partagé par un groupe et tant que l'idée qu'est le savoir ne reçoit pas de la réalité un démenti - nous y reviendrons) parce qu'il se situe en l'homme, dans sa capacité d'aperception. Le savoir ne porte pas sur la vérité de l'être, il porte sur la capacité humaine à unifier le monde par la pensée. La connaissance serait pour nous plutôt l'absorption digérée par le latices, c'est-à-dire un mode de fonctionnement intériorisé. Seul

¹⁵² Françoise Dastur .- Heidegger, Paris, Vrin, 2007, p 190 s'appuyant sur l'Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de Heidegger dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, p43

ce que nous contribuons à structurer sur le plan ontologique, ce que Heidegger appelle “fondamentaler” (nous étudierons plus loin cette notion), et que nous créons - fondation et création qui s’effectuent par l’appropriation - peut être vrai et connu. C’est la vision heideggerienne :

“Seul ce que nous [...] fondamentons et créons, et, le créant le laissant venir sur nous comme ce qui fond sur nous en tempête, seul cela peut être quelque chose de vrai, de manifeste, et par suite être reconnu et su.”¹⁵³

La vérité de l’être est tout d’abord manifestation de l’être sur le théâtre de l’interdépendance ontologique ; sa trace peut éventuellement se percevoir dans le passage du registre ontologique au registre ontique (l’advenue en présence), qui est - dans une première approximation - passage de l’immatériel de l’être à la matérialité de l’étant, alors que le savoir est passage du registre matériel (les étants du monde) à un registre immatériel qu’est la pensée (laquelle est également un étant) ; le “passage” demeure donc là dans l’ontique puisqu’il est postérieur à l’arrivée en présence. Notons donc que la pensée est une immatérialisation “seconde” dans le monde. Traditionnellement il fut considéré qu’elle était la seule immatérialisation mondaine tandis que Dieu était l’immatériel suprême. La conscience du *cogito* est un immatériel postérieur à l’apparaître du monde, elle s’applique sur un monde déjà-là-devant. Il y a une conscience pré-réflexive qui est la vérité de l’expression s’affirmant sur la scène. La transcendance ne relève pas du sujet pensant, c’est une structure intra-ontologique du monde.

Prenons un exemple qui nous fait passer sur le plan ontique. La vérité de l’arbre est-elle la même pour les vers qui habitent la terre où l’arbre s’enracine et pour l’homme qui mange ses fruits ? Si l’on pense la vérité comme vérité-énoncé, la réponse est non ; le point de vue du vers de terre sur l’arbre et celui de l’homme ne peuvent être le même. La vérité-énoncé est forcément relative à celui qui énonce (même si, dans notre exemple, l’énonciation du vers n’est qu’une projection anthropomorphisante). La vérité-relation, lors de l’advenue en présence, peut, elle, se concevoir de manière unitaire et non relative (sans pour autant être absolue) : elle intégrera la dimension souterraine tout autant que la maturation des fruits (la vérité de l’arbre est tout autant racinaire que fruitière). Est-ce tomber dans un subjectivisme animiste, la vérité ne pouvant en quelque sorte (dans notre exemple) que se concevoir du point de vue de l’arbre ? Non pas. La vérité-relation n’est pas un point de vue ou un jugement. Tout jugement est second par rapport à la vérité-relation. La vérité-relation

¹⁵³ Martin Heidegger .- *Apports...*, op cité, p360

est de nature ontologique, elle est l'expression même, elle est en amont de tout jugement (qu'il provienne de l'être concerné ou de ceux avec lesquels il est en relation). "La vérité de l'être ne se laisse pas dire", affirme Heidegger¹⁵⁴. Mais dès lors, comment l'atteint-on ? Il faut accepter de concevoir qu'on ne l'atteint pas par l'entendement (et donc pas par le langage). La notion heideggerienne d'authenticité est peut-être ce qui peut en manifester la trace pour l'entendement. L'entendement est jugement, quand bien même il vise à une pure objectivité. Il est saisie humaine du monde. La vérité-relation n'est accessible que par la relation ontologique elle-même, c'est-à-dire par l'absorption. L'entendement n'y a pas accès, il ne peut percevoir que des manifestations (ontiques) de cette vérité (ontologique). On a accès à la vérité dans le fait d'être. Lévinas nous dit de son côté que

"La vérité est retrouvailles, rappel, réminiscence, réunion sous l'unité de l'aperception."¹⁵⁵

Lévinas veut certes conserver l'aperception, c'est-à-dire l'entendement humain, comme lieu de la vérité, mais il conçoit tout de même que cela se passe sous la forme d'une réminiscence de quelque chose qui a lieu sur un autre plan ; quel est cet autre plan si ce n'est celui de l'interdépendance ontologique ? La réminiscence dont parle Lévinas est la trace du phénomène par lequel nous sommes mis en contact avec le mode de fonctionnement de l'être, phénomène que notre texte nomme absorption, phénomène qui se déroule en amont de toute réflexivité consciente, et dont "l'unité de l'aperception" n'est pas le site. Être, c'est absorber, exprimer et involuer, c'est-à-dire être en contact avec la vérité ; la sienne, par l'expression, celle des autres êtres par l'absorption. Heidegger dit quelque chose d'approchant, mais limité à l'être humain, lorsqu'il écrit :

"déferlement de la pleine essence de la vérité signifie : être le là, autrement dit tenir et se tenir au cœur de l'allégie du se mettre à couvert, et y puiser le fondement et la force d'être-homme."¹⁵⁶

C'est-à-dire que la pleine essence de la vérité est liée à l'être humain (propos qui est dans la lignée de ce que nous avons étudié ci-dessus) en ce que l'être humain, en tant que *Dasein* (être le là), est en contact avec son être propre, c'est-à-dire en contact avec le site ontologique (le "là" dont un mode de fonctionnement est l'allégie) où il puise son fondement. Heidegger réfute tout autant la vérité absolue que la

¹⁵⁴ Heidegger .- *Apports...*, op cité, p102

¹⁵⁵ Emmanuel Lévinas .- *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* [1978], Paris, Livre de poche, 1990, p51

¹⁵⁶ Heidegger .- *Apports...*, op cité, p414.

L'allégie est ce qui est léger parce que lui a été ôté tout ce qui ne lui appartient pas authentiquement. *Alléger*, c'est ôter du poids ; *alléger* c'est ôter tout le poids superflu. (*Apports...*, op cité, p 37 note du traducteur)

relativité ; il écrit :

“La vérité n’est pas non plus pour nous ce qui est établi une fois pour toute - ce rejeton douteux des valeurs en soi. Mais elle n’est pas davantage son contraire, le flux global d’opinions de toutes sortes qui restent elles-mêmes fluides. Elle est le milieu abyssal, qui est pris de tremblement au passage du Dieu, et ainsi le fondement assumé pour la fondation d’un être le là créateur.”¹⁵⁷

La vérité n’a donc ni le caractère absolu, voire transcendantal, de l’“en-soi”, ni le caractère fluant de l’humaine opinion ; elle est un milieu (un *basho* aurait dit Nishida), un environnement, qui permet la fondation d’un *Dasein* (être le là). Il y a bien une notion de relation mais qui n’est pas définie comme telle. Le milieu n’est actif comme vérité qu’en étant pris de tremblement au passage du Dieu ce qui lui permet de fonder un *Dasein*. Le Dieu heideggerien - qu’il appelle parfois le “Dieu à l’extrême” (ou “dernier Dieu” selon les traductions), qu’il écrit parfois au pluriel quand il s’agit d’un des quatre éléments du *Quadriparti* - nous le comprenons comme étant l’altérité en tant qu’elle façonne le *là* dans son caractère mystérieux, la dimension même du divin qui appelle et met en mouvement vers l’avant¹⁵⁸. Ce qui est en jeu c’est la *fonction* de la vérité qui, dans la relation à ce Dieu qui la fait vibrer, permet la fondation d’un *Dasein* en tant qu’elle en est le fondement, le site, le sol, le milieu. Notre propos apparaît dès lors comme l’extension à tout être de ce que Heidegger dit de la relation vérité-Dieu-*Dasein*. Le Dieu heideggerien (que Heidegger a lui-même du mal à penser, il écrit en effet “Penser Dieu à l’extrême est pour le moment encore chose impossible”¹⁵⁹) ce Dieu impensable n’est autre, pour nous, que l’altérité absorbée. N’ayant pas à sa disposition la notion d’absorption, Heidegger a recours à celle de Dieu pour tenter d’exprimer cette présence *autre* qui, dans l’être, est le moteur initial de l’être ; Dieu(x) est, chez Heidegger, non celui qui est *invoqué* (dans la prière par exemple), mais ce qui appelle, ce qui met en mouvement. La notion d’absorption permet de faire l’économie d’une puissance divine (quand bien même celle-ci serait débarrassée de ses attributs religieux) ; l’altérité absorbée, c’est l’autre qui, en l’être, le pousse à se redéfinir ; mais la notion d’absorption implique d’élargir le propos à tout être et par conséquent de retirer au *Dasein* sa place centrale. La vérité n’est, dans notre propos, plus l’apanage de l’être humain, et tout être possède des caractéristiques que Heidegger estime n’être qu’humaines : la capacité à fonder un *là*, à bâtir sa scène, dont la traduction ontique est la capacité à configurer un monde (on sait que pour Heidegger l’animal est “pauvre en monde” et la plante “sans monde” ; nous contes-

¹⁵⁷ Heidegger - *Apports...*, op cité, p379

¹⁵⁸ page 355 des *Apports* dans son schéma du *quadriparti* il note : “Dieux (là)”.

¹⁵⁹ *Dictionnaire...*, op cité, p343-b, notice “Dieu à l’extrême” (écrite par François Fédier)

tons cet anthropocentrisme). Le déferlement de la pleine essence de la vérité, c'est la continuelle, et par conséquent fragile, expression en ce qu'elle est configuration toujours recommencée du laxis comme site de l'être en avant de lui-même, c'est-à-dire comme scène, un peu comme si le vélo mettait en place la route sur laquelle il se déplace au fur et à mesure de son avancée, avancée qui est l'unique garante de sa stabilité. L'être est la mise en jeu que l'existence fait d'elle-même à chaque moment. La vérité de l'être n'est pas un achèvement mais le mouvement même de cette mise en jeu qu'est l'expression.

Poursuivons notre lecture de Heidegger lorsqu'il compare, à propos de la vérité, le "premier commencement", c'est-à-dire la philosophie telle qu'elle est inaugurée par Platon, et l'autre commencement qui n'est que le premier commencement pensé sur un autre mode, tel qu'il tente de le penser :

"Au *premier commencement*, la vérité (comme ouvert sans retrait) est un caractère de l'étant en tant que tel ; et conformément à la mutation de la vérité en justesse de l'énoncé, la «vérité» devient détermination de l'étant ayant muté lui-même en objet se trouvant en face (Vérité comme justesse du jugement, «objectivité», «réalité effective» - «être» de l'étant).

Dans l'*autre commencement* la vérité est reconnue et fondamentée en tant que vérité de l'estre, et l'estre même l'est à titre d'estre de la vérité..."¹⁶⁰

En tant que phénomène ontologique, l'expression est le vrai de l'individuation qui prend son essor à partir de cette vérité originaire qu'est l'absorption (en tant que vérité de l'altérité qui congrue avec l'être qui l'absorbe). Le binôme absorption-expression (qui comprend une certaine involution spontanée du laxis et son jaillissement à l'extérieur) est le mode de fonctionnement de l'être, c'est-à-dire qu'il est à la fois, en tant que mode de fonctionnement, la vérité de ce qu'est "être", et en tant que mise en œuvre de ce mode de fonctionnement, la vérité de l'être considéré. Il semble qu'au niveau ontologique s'opère une sorte de mixte entre ce qui, dans la langue française, est désigné par le verbe (être) et ce qui est désigné par le substantif (être). Le tout ne pouvant avoir lieu que parce que le phénomène est relationnel. Penser l'expression, et avec elle la vérité, comme relation, permet de ne pas la cantonner dans sa fonction d'unification du multiple et de ne pas limiter son jet à l'affirmation d'un contenu identitaire, car tout cela (unification et affirmation de soi) ne peut se réaliser que dans une interaction, une interdépendance avec les autres êtres qui se trouvent dans la proximité, qui fonctionnent également de cette manière, et qui autorisent (ou bien combat-

¹⁶⁰ Heidegger .- *Apports...*, op cité, p215

tent en affirmant leur propre être) la venue en présence dans une mutuelle reconnaissance. L'altérité est la médiation indispensable à l'affirmation de l'être. Il faut le consentement du fonds d'existence qu'est la multitude infinie des êtres pour que la venue en présence d'un être puisse s'effectuer. Nous verrons que la vérité collective de tout groupe d'êtres est l'harmonisation plus ou moins aisée de ces venues en présence à un moment donné.

Heidegger résume son propos sur la vérité en écrivant :

“La vérité «est» en tant que fondamentation du là = être le là”¹⁶¹

La vérité est donc bien le mouvement d'involution ontologique de ce qui, en se projetant en avant de soi, définit et fonde le soi. C'est l'expression. Heidegger limite le phénomène à l'expression ontologique de l'être humain (être le là, *Dasein*), mais il s'agit bien de la même chose. Il n'y a de vérité que dans la perpétuelle constitution de la scène où va pouvoir se dérouler la relation ontologique à l'altérité. La vérité, c'est l'expression en tant que jaillissement. Jaillissement qui fait retour sur lui-même pour permettre à l'être de se posséder (redéfinir ses contours) en s'exposant à la relation. La vérité, outre l'expression telle que nous tentons de l'évoquer, comprend donc aussi les êtres collectifs rassemblés qui sont le “contenu” pris sur le lacis que l'expression projette, et par conséquent également l'absorption qui en est le mode de constitution. L'expression est la “parole silencieuse” heideggerienne¹⁶² qui opère la fondamentation et, par là, enclenche la venue en présence.

L'expression et l'entrée en présence

L'expression est en elle-même une sorte d'“entrée en présence” sur le plan ontologique ; non en ce qu'elle serait réellement là (par définition, rien n'est là-devant, sur le plan ontologique), mais en ce qu'elle est processus d'individuation qui se projette dans une relation à l'altérité. Elle est également la source de la véritable entrée en présence, celle de l'étant, dans un processus qui est une sorte de fusion de l'ontologique et de l'ontique. Il convient néanmoins de prendre garde : dans la locution “entrée en présence” se cache un piège pour la pensée. Le terme “entrée” (et il en est de même pour “venue”) sous-entend un ailleurs d'où cette entrée s'effectue ; comme s'il existait une sombre coulisse, un site mystérieux entouré d'une aura métaphysique désignant une absence au monde qui ne peut se dire et encore moins se décrire, mais dont le monde serait issu. Il n'y aurait qu'à se taire devant le mystère de ce lieu d'où proviendrait l'entrée en présence de ce qui est. Il n'en est rien. Le plan ontologique, s'il est caché ou “en retrait”, n'est pas un obscur autre monde.

¹⁶¹ Ibid., p377

¹⁶² Ibid., p104

Il nous semble que les choses s'éclaircissent un peu si l'on considère l'entrée en présence non comme la translation entre deux lieux dont l'un serait le monde présent et l'autre les arcanes insondables dont il proviendrait, mais en termes de recompositions permanentes. Bien souvent notre pensée est formatée par des présupposés "chosiques" de nature spatiale contre lesquels Bergson a beaucoup bataillé. L'entrée en présence n'est pas un déplacement entre deux endroits, mais une recomposition de ce qui est. Il n'y a pas de néant mystérieux d'où proviendraient les étants. Il nous paraît plus fécond de concevoir d'une part que l'être et l'étant sont indispensables l'un à l'autre et ne peuvent exister séparément (seule l'étude peut les distinguer), et que d'autre part la loi générale de fonctionnement de chacun des deux domaines (ontologique et ontique) tout autant que de leur unité est celle du flux héraclitéen qui implique une recomposition permanente. L'être est traversé. Il est traversé d'êtres et il se recompose ; tout comme l'étant est traversé d'étants qu'il ingurgite et le forcent à se recomposer. Chaque être est une gare de triage (comme ce que dit Bergson de la perception), et il en est de même de chaque étant. Ce qui est délicat à concevoir c'est d'une part que l'ontologique est simultanément la source et le résultat de l'ontique (et inversement), et que d'autre part l'environnement de chaque être et de chaque étant est une multiplicité mouvante qui modifie en permanence la donne de chacun des deux (être et étant). C'est une sorte de chiasme. L'étant vivant se nourrit d'étants qui l'entourent (les animaux aussi bien que les plantes sont faits d'une perpétuelle digestion d'étants extérieurs), de même, de son côté, l'être de cet étant absorbe perpétuellement les relations qu'il entretient avec les autres êtres, *et en même temps* (c'est là qu'est le chiasme) ils se déterminent l'un l'autre. Dans chaque chose la source de l'entrée en présence se trouve donc simultanément, dans un même mouvement, dans l'être et dans l'étant *et* dans toutes les influences que l'être d'une part et l'étant d'autre part, agrègent, les obligeant à se reconfigurer continuellement. C'est la linéarité du langage et de l'énonciation qui nous contraint à opérer des distinctions à l'intérieur d'un phénomène holistique.

La situation chiasmique, en tant qu'elle autorise à penser l'être et l'étant indépendamment l'un de l'autre, est sans doute l'une des sources de cette sensation de la présence d'un arrière-monde. Il n'y a pas d'arrière-monde. Il y a l'être qui se place en retrait lors de la venue en présence de l'étant, tout comme la mise en scène lors de l'apparition du spectacle. L'être est en retrait du plan ontique où évolue l'étant, tout comme l'étant est en retrait du plan ontologique où évolue l'être ; et pourtant ils se conditionnent l'un l'autre. L'entrée en présence de l'étant est proche de la notion grecque de *physis*, c'est-à-dire ce qui éclôt de soi-même, c'est l'entrée en jeu dans le

séjour non caché, c'est l'entrée en relation ontique, c'est une reconfiguration en vue de la participation au jeu fluant du lien ontique qu'est le monde.

Nous nous pencherons tout d'abord sur l'individuation interne à l'expression, c'est-à-dire que nous demeurerons sur le plan ontologique, puis nous examinerons les données du phénomène de l'expression comme source de l'entrée en présence de l'étant, avant de voir comment cette entrée en présence peut se concevoir comme une sorte de momification de l'expression-individuation (c'est à cette occasion que nous évoquerons le mythe d'Orphée), et d'étudier le "langage" de l'expression tel qu'il est perceptible dans l'étant, puis enfin nous évoquerons le fait que cette individuation, tant ontique qu'ontologique, est la source de la violence.

a - l'expression-individuation et "la scène"

L'expression est une forme immédiate de l'individuation, mais d'une individuation qui, en tant qu'elle n'est pas encore ontique, ne serait pas encore passée par le filtre de notre amour occidental pour les frontières clairement définies, pour les identités circonscrites, pour les singularités libérées de la confusion des arrière-plans. L'expression, c'est l'individuation des choses dans un tableau brouillardieux de William Turner. C'est néanmoins une individuation, la poussée du *conatus* vers l'arrivée en présence, une individuation tout encore enveloppée du placenta des interdépendances qui la constituent.

L'expression est éruptive, elle est la force d'extraction, au moment de la recomposition, d'une multiplicité vers l'unification, extraction qui est jet non contrôlable de la vérité de l'être. Où se déverse t-elle ? Quel est le site accueillant ce jet ? C'est un site non-spatial, un site ontologique (une spatialité existentielle dirait la terminologie de *Être et temps*), que Heidegger appelle l'Ouvert. Chez Heidegger

"L'être humain n'est plus pensé comme l'intériorité close d'une conscience qui se rend présent le monde dans la représentation (Descartes, Kant) ou qui s'ouvre intentionnellement à lui (Husserl), mais en tant que *Dasein*, il est d'emblée triplement ouvert (au monde aux autres et à soi-même) à partir de l'être. C'est le *da* («là») de *Dasein*, précise Heidegger, «qui suggère cette essentielle ouvertude», où nous comprenons que ce *là* n'est rien de spatial [...], mais la dimension au sein de laquelle peut être l'être humain en tant qu'il est chaque fois rapport ouvert à l'être..."¹⁶³

Heidegger écrit dans *Être et temps* : "Le *Dasein* est son ouvertude"¹⁶⁴. Notre propos étend à tout être cette capacité à configurer un *là* et par conséquent l'aptitude à se

¹⁶³ Hadrien France-Lanord in *Le Dictionnaire Heidegger*, op cité, p943-b, notice "Ouvertude"

¹⁶⁴ Heidegger .- *Être et temps*, op cité, chapitre 28, p177

projeter dans l'Ouvert, à ne pas être une intériorité close mais à être en permanence en connexion avec ce qui l'entoure. Et l'expression est l'acte même de cette configuration d'un *là* que nous nommons "la scène", en tant qu'elle est le lacis en avant de lui-même, où le contact avec l'altérité peut se jouer sous la forme de relations. La difficulté est de concevoir que le lacis est simultanément la scène, c'est-à-dire le lieu où s'opèrent ces rencontres, et l'éphémère et partielle définition de l'être concerné (le lacis involué). A la fois une extase permettant le contact avec l'altérité *et* la définition de soi, selon la double caractéristique, dynamique et statique, de l'expression telle que nous l'avons vue.

Mais cette expression, dans ses deux dimensions statique et dynamique, de quel fond s'extrait-elle ? Elle est individuation, certes, mais de quel type de chaos sort-elle pour s'individualiser ? Pas plus que le plan ontologique n'est une sorte d'arrière monde pour l'étant, il n'existe de néant, d'arrière-monde abyssal et obscur, pour le plan ontologique, dont il serait issu. De la même manière que pour l'advenue en présence de l'étant, l'arrière plan d'où émerge l'expression est à concevoir non comme une translation entre deux lieux, mais comme reconfiguration de l'infini de ce qui est. Il n'y a pas d'absence au sens d'un néant producteur. L'absence ontologique, en ce qu'elle s'oppose à l'individuation, est simplement absorption non-encore advenue, lien non-encore tissé, absorption à venir n'ayant pas encore modifié le lacis, modification par laquelle le lacis va devoir renouveler l'expression de lui-même, l'absence (si l'on tient à conserver cette notion) serait de nature temporelle, elle serait le temps juste avant l'absorption (laquelle a lieu en permanence). L'événement d'appropriation qu'est l'absorption secondaire (réponse de l'altérité à l'expression) est ce qui enclenche la venue en présence ontologique, l'auto-manifestation qu'est l'expression. L'expression, c'est l'être-même en tant qu'il est surgissement, non à partir d'un cèlement ou d'une latence (Heidegger), mais à partir d'une recomposition d'être enclenchée par l'absorption primaire. Le processus aléthéique [de dévoilement] qu'est la venue en présence se conçoit chez Heidegger à partir d'un fond mystérieux rendu nécessaire à la pensée par le fait que chez lui le *Dasein* est indispensable à l'être. Nous essayons de concevoir ce processus à partir de l'être lui-même dans sa dimension chaotique de perpétuels mouvements de reconfiguration. C'est la circularité de l'être (absorption/expression/absorption) étendue à l'infini de ce qui est. Il y a des reconfigurations perpétuelles et perpétuellement nouvelles qui n'en finissent pas d'advenir et par conséquent d'exprimer.

Notons que ce phénomène est identique sur le plan ontique : quand un étant disparaît, quand il meurt, il ne s'évanouit pas dans un néant mais le multiple dont il était

composé s'éparpille pour aller s'agrèger ailleurs (quand, par exemple, un chevreuil mange une plante, le multiple unifié qu'était la plante s'éparpille pour aller s'agrèger à une partie de la chair du chevreuil, de son sang, etc. ou pour être rejeté à la terre via l'excrément). C'est la gangue périssable de l'unité de la plante qui se dissout, c'est le phénomène d'unification qui cesse d'opérer, relâchant le multiple dans le flot du monde. La vie peut dès lors se comprendre comme ce qui (dans sa composante ontique) maintient l'unité de ce qui est sous forme de corps, et ce qui (dans sa composante ontologique) maintient l'unité de ce qui est sous forme de lacis, dont l'expression est la manifestation¹⁶⁵. L'*aléthéia* n'est plus le dévoilement d'un trésor enfoui, mais l'instant d'une involution chaque fois nouvelle, chaque fois unique, d'un conglomérat qui se donne à percevoir.

La scène est simultanément le site qui reçoit l'expression et qui organise le contact ontologique avec l'altérité. La scène est le lieu d'appropriation du monde dont elle fait *son* monde, le monde du lacis dont elle est l'extase. La notion de scène permet de concevoir le lacis dans sa dimension extatique, ce qui évite de le rabattre - à partir du schéma dualiste intériorité/extériorité - sur une intériorité (éventuellement appelé "âme") ; ses manifestations ontiques sont les notions d'identité et de subjectivité.

Sur le plan ontique, chaque espèce possède ce que Jacob von Uexküll (que Heidegger a lu) appelle un *Umwelt* (un monde propre) qui permet à chaque individu de percevoir et d'entrer en relation sur un mode particulier avec ce qui l'entoure. C'est la base conceptuelle sur laquelle Heidegger bâtera sa thèse de l'homme configurateur de monde. Thèse parallèle à celle selon laquelle l'animal serait "pauvre en monde", laquelle restera pour lui problématique, et il finira par écrire que :

"Ce n'est que du point de vue de l'homme que l'animal est pauvre en monde, mais l'être animal n'est pas en soi un être privé de monde."¹⁶⁶

Nous soutenons, pour notre part, que tout être (y compris les plantes par exemple) est configurateur de monde parce que configuration et adaptation sont un même processus, celui de l'arrivée en présence dont le cœur vibrant est, comme nous le verrons, l'expression elle-même. L'appropriation de l'altérité et l'affirmation d'être sont ce même processus qu'est la configuration d'un monde pour s'adapter à ce qui entoure.

¹⁶⁵ Notons, de manière plus anecdotique que la langue française appelle "défaite" le fait de perdre dans une lutte quelconque. Il n'est sûrement pas anodin que ce moment d'échec soit nommé par un terme qui dit la désunion. La victoire serait ce qui "fait", tandis que l'insuccès serait ce qui "dé-fait", ce qui désuni, ce qui pulvérise le rassemblement. La vie serait ce qui rassemble et unifie tandis que la mort serait ce qui rend la pluralité au chaos général du monde dans un moment où l'union vitale est "défaite". Et cette disjonction d'une "chose" particulière (dans le domaine ontique) est indispensable à la perpétuation d'autres "choses" particulières qui seront partiellement constituées des éléments disjoints de celles qui furent disjointes.

¹⁶⁶ Cité par Françoise Dastur dans *Heidegger et la question anthropologique*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2003, p60

Il n'y a pas pour l'animal de "pauvreté", il y a différence.

Sur le plan ontologique, l'infinité d'êtres constitue le "chaos" du monde, lequel possède comme force interne un phénomène d'attraction, une appétence, que nous avons nommé "absorption" et dont la figure mythique est l'Éros primordial qui pousse les êtres les uns vers les autres. Non seulement "le désir est l'essence même de l'homme" (Spinoza), mais, si le désir est la manifestation ontique de l'attraction ontologique, c'est l'essence de l'activité de vivre elle-même. Il y a sûrement des façons spécifiques à chaque espèce d'organiser le rapport à l'altérité, et, à l'intérieur de ces modes, chaque individu se construit une façon spécifique d'absorber l'altérité puisque c'est son *laxis* singulier qui, se projetant hors de lui-même, organise la rencontre avec sa "nourriture", c'est-à-dire la relation avec l'altérité.

Sur le plan ontique les atomes se réagrègent chaque fois différemment. Non seulement des individus disparaissent, mais une espèce peut disparaître en tant que mode spécifique d'individuation (il en disparaît régulièrement de nos jours, la biodiversité s'amenuise), en revanche, les éléments qui composaient ces individus ne disparaissent pas dans le néant, ils se dispersent et vont s'agréger à d'autres, autrement. Les dinosaures ont disparu, mais il y a des éléments de ce qui faisait les dinosaures dans la nature (et par conséquent en nous). Le mode d'individuation spécifique disparaît quand il n'est plus compatible avec l'environnement que constitue l'infinité des autres modes d'individuation autour de lui. Le monde, à un moment donné, est un assemblage temporaire de modes d'individuation compatibles entre eux. La disparition alarmante de nombreuses espèces aujourd'hui est liée à leur impossibilité d'adaptation au mode actuel d'individuation de l'espèce humaine et à la violence qu'il exerce. Étant entendu qu'il ne faut pas comprendre adaptation dans le sens d'une pure relation d'extériorité où un organisme déjà réalisé entre en contact avec ce qui l'entoure. Le vivant n'est jamais "déjà réalisé", il est en processus constant d'évolution, et c'est ce processus en permanent devenir qui, dans le cas d'une disparition, est bloqué. Le monde n'est pas seulement la somme d'une infinité d'atomes matériels, il est aussi la somme innombrable des modes d'individuation. En décimant purement et simplement certaines espèces pour assouvir ses "besoins" (ce que les techniques ont rendu possible), en polluant son environnement, en y ponctionnant tout en grande quantité (matières premières, déforestations...) et en modifiant le climat, c'est-à-dire en bousculant à grande échelle les écosystèmes, l'être humain ne met pas en danger la planète, mais toute une série de mode d'individuation, dont peut-être à terme le sien propre, qui ne sont plus compatibles avec l'environnement nouveau.

L'expression c'est l'individuation ontologique. Elle est la force qui est un "laisser

s'épanouir" interne aux choses. En cela, elle est très proche du *Logos* originaire héraclitéen, qui est une sorte de

"raison réelle indépendamment de l'homme, immanente à toute chose, les gouvernant, les unifiant : ce serait la raison cosmique."¹⁶⁷

Françoise Dastur nous précise que

"Le *logos* [...] est double : il participe à la fois de la *phusis* et donc de l'être en tant que laisser s'étendre *en avant*, laisser s'épanouir de soi-même la chose, et du fondement en tant que laisser s'étendre *par avance*, ce qui est mis en avant comme sol capable de porter"¹⁶⁸.

Le *logos* serait simultanément le phénomène ontique de l'éclosion de ce qui est, et le phénomène ontologique qui est le fondement de cette éclosion. On peut sans doute tenir un propos équivalent mais limité au seul terrain ontologique : le lacis (en tant qu'il est unification partielle de ce qu'il est définissant le soi) serait ce sol capable de porter, et la scène serait le lacis en tant qu'il est en avant de lui-même pour aller au contact de l'altérité. Le "s'étendre en avant" ne s'effectue pas mystérieusement de lui-même, il a comme finalité le lien, la mise en contact avec l'altérité nourricière. Mais dans le même mouvement le lacis est également une mise à couvert de lui-même.

"Et cela - demande Heidegger -, cette mise à couvert en retrait par allégissement, n'est-ce pas la pleine essence de la vérité ?"¹⁶⁹

Nous aurions tendance à répondre en direction de la négative. Cette mise à couvert en retrait n'est pas à *elle seule* la pleine essence de la vérité ; elle ne peut d'ailleurs pas être seule. Nous avons tenté de dire que pour nous la pleine essence de la vérité est ce double mouvement, et ne se limite pas au mouvement de mise à couvert en retrait, puisque l'unité propre n'est réalisable que dans la dynamique éruptive de mise en lien avec l'altérité laquelle est indispensable à la définition de ce qui se place en retrait. La fonction d'unification ne se réalise pleinement que dans le mouvement jaillissant d'appel à l'altérité. Il n'y a pas de définition de soi - fût-ce dans ce que Heidegger appelle la "mise à couvert en retrait par allégissement" -, sans projection vers, sans appel à, l'altérité Et cet appel, qui se déroule sur ce que nous avons nommé "la scène", est le fondement de la venue en présence de l'étantité. L'expression n'est pas la venue en présence de l'étant, elle en est le cœur vibrant.

b- La venue en présence de l'étant, la vibration et le nœud du chiasme

Il s'agit là d'étudier le nœud du chiasme dont nous avons parlé : l'articulation dans

¹⁶⁷ Marcel Conche commentant Héraclite dans : Héraclite .- *Fragments*, Paris, Puf, Epiméthée, 1986, p23

¹⁶⁸ Françoise Dastur .- *Heidegger*, op cité, p 188

¹⁶⁹ Martin Heidegger .- *Apports...*, op cité, p418

une co-appropriation de l'être et de l'étant. La question est de savoir ce qui se joue dans l'entr' appartenance de l'être et de l'étant. Nous verrons tout d'abord comment Heidegger traite d'une partie de ce phénomène au travers les notions de fondamentatation et d'avenance [*Ereignis*], puis nous tenterons d'élargir la question autour de la notion de *vibration* de l'être qui serait, dans ce que nous avons appelé l'expression, le moteur de l'arrivée en présence de l'étant, la part que prend l'être dans le "devenir phénomène" de l'étant, dans l'éclosion de l'étantité, part que nous tenterons de comprendre non en termes de causalité ou de production, mais en termes de fondement et de conditionnement réciproques.

Nous avons vu que pour Françoise Dastur, le *logos* originaire participe simultanément du phénomène ontique de l'éclosion de ce qui est (*phusis*), et du phénomène ontologique qui est le fondement de cette éclosion. Elle poursuit :

"le *logos* peut être compris comme ce qui nomme la co-appartenance de l'être et de la raison, co-appartenance qui n'est venue à la parole qu'une seule fois dans l'histoire, dans la pensée d'Héraclite."¹⁷⁰

Il s'agit ici de la frontière entre l'être et l'étant particulier qu'est la raison (la pensée en tant qu'elle est structuration de ce qu'elle se représente) ; la frontière non en ce qu'elle sépare, mais en ce qu'elle rassemble, en ce qu'elle est lieu d'interpénétration, d'intersection entre deux domaines. Françoise Dastur précise ensuite que le terme *logos* permet de penser cette co-appartenance, mais non de la faire apparaître, ce qui expliquerait qu'elle soit, dans la suite de l'histoire de la pensée, tombée dans l'oubli. N'est-ce pas ce que Heidegger a retrouvé sous le nom d'*Ereignis* (avenance) : la co-appartenance de l'être et d'un étant particulier qui est pour lui, non pas la raison, mais le *Dasein* ? C'est une thèse proche que défend Françoise Dastur en concluant que

"Le Dire est donc l'*Ereignis* lui-même, du moins son mode le plus «propre»."¹⁷¹

Nous avons en tous cas avec ces deux concepts (le *logos* héraclitéen et l'*Ereignis* heideggerien) deux tentatives de penser le chiasme dont nous parlons. Ils n'en parlent pas en termes de co-conditionnement, mais - et c'est une première étape indispensable - en termes de territoire commun où une interpénétration est possible.

L'étude du nœud du chiasme pose un sérieux problème méthodologique. Peut-on accéder à l'être sans passer par l'étant ? La métaphysique, nous dit Martin Heideg-

¹⁷⁰ Françoise Dastur .- *Heidegger*, op cité, p 188

¹⁷¹ *Ibid.*, p 252

ger, est l'itinéraire qui va de l'étant à l'être¹⁷². Il s'agit pour elle, en partant de l'étant, d'aller vers l'Idée, laquelle est ensuite parée des atours mystérieux de l'être. La métaphysique appelle "être" l'étantité de l'étant et l'orne des mystères d'une spiritualité originelle. L'être se trouve en quelque sorte au-delà de l'étant, il ne peut être atteint qu'à travers lui. Par ailleurs (toujours dans cette optique), l'homme est considéré comme réceptacle sensible d'une part de divin ; il a, par là, accès à une perception non sensible du monde. Sur cette lancée, l'homme est assez rapidement doté du pouvoir d'engendrer l'être (c'est le schéma fondamental de tout idéalisme dont on trouve l'origine dans une certaine compréhension de Parménide lorsqu'il affirme qu'être et penser sont le même et que l'on comprend le terme "penser" comme la rationalité socratique nous a habitués à le faire, c'est-à-dire comme mode humain d'aperception du monde¹⁷³). Dans la perspective heideggerienne, la métaphysique est donc une façon d'envisager le rapport être/étant en partant de l'étant. Partir de l'étant est en quelque sorte la façon évidente d'aborder les choses ; les étants matériels nous font face, et notre esprit tente de les appréhender. Et pour Heidegger

"la métaphysique croit que l'être peut être trouvé au contact de l'étant, et de telle façon que la pensée aille au-delà de l'étant."¹⁷⁴

Or, considère-t-il, c'est impossible : lorsque la pensée part de l'étant, elle demeure dans l'étant ; il constate en tous cas que dans l'histoire de la philosophie, c'est toujours ainsi que cela s'est passé. Il est donc, pour Heidegger, nécessaire de faire un "saut" et d'étudier l'être directement, sans passer par l'étant.

"La tentative de penser l'être sans l'étant devient une nécessité"¹⁷⁵.

Ce saut est-il possible ? Heidegger ne nous dit pas comment ce saut se réalise. Il ne paraît envisageable que par l'intuition intellectuelle. Mais l'intuition intellectuelle est également ancrée dans l'étantité du corps humain. Tout ce travail est basé sur l'idée qu'un tel saut est envisageable sous la forme d'une expérience d'être qui enclenche une intuition qu'une spéculation intellectuelle se chargera de construire et dont l'éventuelle validité est à chercher non seulement dans la cohérence de ce qui ainsi se décrit mais surtout dans la capacité du propos à éclairer le monde. Le chiasme se situe dans la jonction de l'expérience d'être et de l'intuition qui arrive à la conscience

¹⁷² Martin Heidegger, *Apports...*, p212 ("Nietzsche reste accroché à la *métaphysique* : itinéraire de l'étant à l'être.")

¹⁷³ Notons bien que c'est la pensée *réflexive* qui est seconde par rapport à l'être. Et cette pensée rationnelle qui est de nature ontique ne peut être le même que l'être qui est de nature ontologique. Si l'on considère qu'il existe une pensée existentielle, neutre, pré-réflexive, et dont l'absorption/expression est le fondement, une pensée antéprédicative et pré-individuelle fruit de l'interdépendance ontologique, alors "être" et "penser", se situant dans la même dimension d'être, peuvent peut-être être considérés comme le même.

¹⁷⁴ Martin Heidegger, *Apports...*, op cité, p199

¹⁷⁵ Heidegger, "Temps et Être" in *Question III et IV*, Gallimard, p193

(c'est un fruit du travail de l'involution que nous étudierons dans la troisième partie). Il s'agit donc en dépit du point de départ basé sur une intuition hautement spéculative, de ne jamais perdre de vue la relation aux étants qui est la seule façon de "tester" l'intuition initiale. Si le saut heideggerien est par hypothèse jugé acceptable, se pose alors la question : est-il possible d'envisager l'itinéraire inverse du chemin métaphysique qui aborderait le nœud du chiasme depuis l'être en allant vers l'étant ?

"Le temps des «systèmes» est derrière nous - écrit Heidegger au tout début des *Apports...* - . Celui d'une configuration essentielle où l'étant se déploierait à partir de la vérité de l'estre n'est pas encore venu."¹⁷⁶

Le temps des systèmes est le temps de la métaphysique, celui du premier commencement. Notons que Heidegger ne nous dit pas que le déploiement de l'étant à partir de la vérité de l'être n'existe pas (il existe à chaque instant et de toute éternité), mais qu'il n'a pas encore été pensé (la "configuration essentielle"). Dans "l'interrègne" entre la pensée métaphysique qui croit pouvoir penser l'être à partir de l'étant et la pensée qui penserait l'étant à partir du déploiement de la vérité de l'estre, il fixe comme tâche à la philosophie - c'est l'objet de "l'autre commencement" - d' "esquisser l'espace où vient jouer le temps de la vérité de l'estre."¹⁷⁷ Bien évidemment, si un géant de la pensée comme Heidegger n'a pas cru possible d'aborder directement cette "configuration essentielle où l'étant se [déploie] à partir de la vérité de l'estre", nous n'ambitionnons pas de faire plus que de l'évoquer. La question de l'entrée en présence équivaut donc en quelque sorte à la question "Qu'est-ce que l'étant ?" posée depuis le socle de la vérité de l'être ; c'est donc l'itinéraire inverse de celui de la métaphysique tel qu'il est décrit par Heidegger.

La fondamentation et l'avenance [*Ereignis*] sont les concepts centraux par lesquels Heidegger entend traiter cette question. Nous comprenons la notion de fondamentation¹⁷⁸ comme la notion qui pense l'activité structurante dans la sphère ontologique, et qui pense également le rapport de l'ontologique à l'ontique, et qui, ce faisant, nous parle du chiasme, nous parle de l'influence d'une dimension de ce qui est sur l'autre. Il faut bien évidemment distinguer "fondamentation" de "fondement". La définition traditionnelle de "fondement" est basée sur la notion de point d'appui, de socle solide.

Or dans la relation de l'ontologique à l'ontique il se joue (pour l'ontique) un rapport au

¹⁷⁶ Traduction de Philippe Arjakovsky dans *Le Dictionnaire...*, op cité p136-b notice "L'autre commencement". François Fédier, dans les *Apports...* op cité, p18, traduit par : "L'époque des «systèmes» est terminée. Celle de bâtir la figure pleinement essentielle de l'étant à partir de la vérité de l'estre n'est pas encore là."

¹⁷⁷ *Apports...* op cité, p18, traduction de François Fédier.

¹⁷⁸ Il n'y a pas d'entrée "Fondamentation" dans *Le Dictionnaire Heidegger* (peut-être est-ce du à la proximité de publication de la traduction française des *Apports...* et du *Dictionnaire...* en 2013) ; il y a en revanche une entrée à "Fondement".

rien, au non-étant, à une sorte de béance qui ne peut être fondement, mais qui pourtant influe structurellement. La notion de “fondamentation”, telle que nous la comprenons, tente de rendre compte de cette influence structurelle de l’être sur l’étant. Elle dit également l’influence, le sol, que représente l’étant pour l’être. La fondamentation est une notion qui nous permet de penser le chiasme, le rapport entre deux dimensions de l’être qui sinon demeureraient parallèles et sans contact. Pour l’évoquer, partons d’une citation de Heidegger dans les *Apports...* :

“La projection fait se développer celui qui la projette mais du même coup le reprend en cela qu’elle a ouvert. Cette emprise, qui fait partie de toute véritable projection, est le commencement de la fondamentation qui va fonder la vérité que la projection remporte de haute lutte en se projetant.”¹⁷⁹

La projection, n’est pas une démarche subjective visant un objet déterminée, c’est la vérité de l’être qui, en tant que lacis nouvellement rassemblé, se déverse sur la scène où il va se trouver, par l’absorption secondaire, en contact avec l’altérité qui, en retour, lui permettra d’affirmer son involution. La projection, c’est la dimension éruptive de l’expression. Ce “retour” de l’expression sur elle-même quand elle est absorbée par l’altérité, est ce que Heidegger appelle “emprise” de la projection, le fait de “reprendre ce qu’elle a ouvert”. Et c’est cette emprise (ce retour) qui “est le commencement de la fondamentation qui va fonder la vérité”. C’est le lien avec l’altérité (que Heidegger est tout près de penser lorsqu’il écrit : “en cela qu’elle a ouvert”, l’*ouverture* heideggerienne se comprenant pour nous comme ouverture sur l’altérité : ce que la projection a ouvert c’est le contact avec l’altérité qui va faire réellement advenir la projection - soit pour nous l’expression - en la recevant, c’est-à-dire en l’absorbant), c’est donc ce lien avec l’altérité qui permet à l’expression d’être, et par là de fonder la vérité qui est le cœur vibrant de l’apparaître de l’étant. L’expression, en tant qu’elle jaillit, suscite un pouvoir d’absorption qui, en retour, lui permet d’être le rassemblement d’elle-même et par là de fonder l’étant dont elle est l’être.

La difficulté de cette notion de “fondamentation” est qu’elle semble parfois être conçue par Heidegger comme ce qui *dans la pensée humaine* est le fondement de ce qui s’exprime. Exemple :

“Dans l’autre commencement la vérité est reconnue et fondementée en tant que vérité de l’être”¹⁸⁰

dans l’autre commencement, c’est-à-dire dans une pensée particulière (celle de Heidegger). Et parfois la même notion désigne clairement, dans le réel, l’action structu-

¹⁷⁹ Heidegger .- *Apports...*, op cité, p77

¹⁸⁰ Ibid., p215

rante de l'être sur l'étant. Exemple :

“L'estre déploie sa pleine essence comme avenance de la fondation d'un là...”¹⁸¹

Fondamentaler un là n'est pas une activité intellectuelle dans la philosophie de l'autre commencement visant à lui donner un fondement dans la pensée, mais le processus réel de la congruence de l'être et du *Dasein* - l'avenance (voir ci-dessous) - qui débouche sur la configuration d'un là spécifique. C'est en tant que processus dans le réel que cette notion nous importe et non en tant que construction dans la pensée d'un fondement logique à ce que l'on est en train d'énoncer. La fondation est un concept qui permet d'appréhender ce qui se passe dans le nœud du chiasme entre l'être et l'étant, chacun fondant l'autre. Heidegger écrit par exemple que la “garde” de l'être, fonction qu'il attribue à l'homme, “s'accomplit en fondant”¹⁸², c'est-à-dire que l'homme devient gardien de l'être quand l'être fonde le *Dasein*, c'est-à-dire quand l'être, source authentique basée sur la vérité, structure le *Dasein*, où donc l'ontologique “agit” sur l'ontique. La fondation est cette action structurante capable de passer de l'ontologique à l'ontique. Autre exemple :

“... personne n'arrive à donner leur vrai prix aux peu-nombreux instants-éclairés dans lesquels [l'estre] se fonde un site et y déploie sa pleine essence.”¹⁸³

L'estre se fonde un site en l'homme, nous sommes donc bien dans un mouvement qui va de l'être à l'étant et où l'être est ce qui, en déferlant dans sa vérité, influe sur l'étant : le fonde. Un peu plus loin, Heidegger évoque le fait, pour “être-le-là” [le *Dasein*], de “fondement de la vérité de l'être”¹⁸⁴. Nous avons donc là - passage dans l'autre direction - un étant (le *Dasein*) capable de fonder l'être et donc d'intervenir sur le terrain ontologique. La fondation est par conséquent bien pour Heidegger cette activité chiasmique structurante qui permet le passage de frontière entre les deux domaines ontique et ontologique. L'estre amène à soi “être-le-là” [le *Dasein*] et le *Dasein* fonde la vérité de l'être : c'est l'avenance [*Ereignis*], laquelle les “fait battre à leur rythme”¹⁸⁵.

L'avenance est l'événement qui implique le *Dasein* dans le rapport à l'être. Nous avons dit que l'avenance est, en première approximation, la co-appropriation congruente de l'estre et du *Dasein*. *Ereignis* dit l'événement, le “fait” d'amener à être en propre, ce concept dit l'éclair en lequel tout prend sa figure propre devenant visible

¹⁸¹ Ibid., p213

¹⁸² Ibid., p276

¹⁸³ Ibid., p292

¹⁸⁴ Ibid., p300

¹⁸⁵ Idem

(l'étant) et invisible (l'être qui se retire). Il s'agit bien de l'entr'appartenance de l'être et de l'étant, mais pour un étant particulier : le *Dasein*. Heidegger en parle en des termes où c'est l'estre qui va au *Dasein*. Cela se comprend puisque, d'une part, il s'agit, comme nous venons de le voir, d'envisager les choses à partir de l'être en direction de l'étant, et que d'autre part le *Dasein* est, pour Heidegger, le seul lieu possible de déploiement de l'estre (où l'expression "déploiement de l'estre" prend parfois les allures d'un synonyme de "pensée sur l'être"). Mais, du coup, l'estre paraît être substantialisé, comme s'il avait une volonté autonome, comme s'il décidait par lui-même de se diriger vers le *Dasein*. Pourtant,

"Parce que être n'est plus pensé par Heidegger à partir de l'étant, être n'a plus ni la permanence ni l'identité d'une substance, mais se donne (*il y a [es gibt]*), ad- vient (*histoire*), se déploie comme *verbe* (au double sens de ce qui se distingue du substantif et de ce qui meut toute parole)..."¹⁸⁶

Nous affrontons là deux difficultés : la première vient de ce que Heidegger évoque parfois l'être en termes généraux (tel que vient de le décrire France-Lanord), et parfois en des termes où il est, par l'avenance, strictement lié à la présence d'un *Dasein* (comme nous l'avons vu ci-dessus) ; la seconde difficulté vient de ce que Heidegger aborde parfois sans les distinguer vraiment la *réalité* de l'être, et la *pensée humaine sur l'être*. Étudions ces deux difficultés simultanément en évoquant la notion de *l'abandonnement de l'être*¹⁸⁷.

"L'abandonnement de l'estre [...] est exclusion de l'avenance et même son blocage."¹⁸⁸

La rencontre appropriative *est/Dasein* ne se fait plus. Plus tôt dans le texte, Heidegger indiquait :

"*Abandonnement de l'être* marquant l'étant : cela veut dire que l'estre s'est retiré de l'étant, et que ce dernier est simplement devenu (dans le christianisme) ce qui a été fait par un autre étant. L'étant suprême, en tant que cause de tout ce qui est, a pris en charge la pleine essence de l'estre."¹⁸⁹

Heidegger écrit au début de la phrase : "l'estre s'est retiré de l'étant" comme s'il évoquait la réalité : l'estre (qui semble encore une fois disposer d'une volonté propre) s'est retiré de l'étant, la co-appartenance n'opère plus ; alors que la suite du propos nous indique que l'abandonnement de l'estre est abandonnement *dans la pensée*

¹⁸⁶ Hadrien France-Lanord, notice "*Ereignis*" dans *Le Dictionnaire...*, op cité, p402-b

¹⁸⁷ Notons que cette notion récurrente dans les *Apports...* (on ne compte plus le nombre de fois où Heidegger en parle) ne fait pas l'objet d'une notice dans *Le Dictionnaire Martin Heidegger*.

¹⁸⁸ Martin Heidegger, *Apports...*, op cité p141

¹⁸⁹ Ibid., p137

humaine : l'homme, et notamment l'homme judéo-chrétien, oublie l'estre en pensant que l'étant est "créé" par un étant suprême, appelé Dieu, qui est cause de tout ce qui est et qui prend en charge la pleine essence de l'estre. "L'abandonnement de l'estre" en tant que "l'estre s'est retiré de l'étant" évoqué dans cette phrase, n'est donc pas le retrait de l'être pour permettre la venue en présence de l'étant, pas plus que l'oubli ontologique de l'altérité que nous avons évoqué, il est abandonnement dans la pensée qu'a l'homme sur l'étant qui ne voit plus l'être comme fondamentation de l'étant. Heidegger écrit un peu plus loin :

"L'abandonnement de l'estre, au fond, est une altération du déferlement de la pleine essence de l'estre"¹⁹⁰

D'où l'on croit pouvoir déduire que l'estre ne peut être (déployer sa pleine essence) si l'homme ne le pense pas (si l'homme l'oublie dans sa pensée). Notons qu'il parle ici d'une "altération" non d'une totale impossibilité. Mais nous avons parfois le sentiment que l'estre est conçu par Heidegger comme une entité transcendante qui a besoin du *Dasein* pour, par l'avenance, déployer sa pleine essence, et qui se retire de l'étant, comme si l'étant pouvait être "nu" d'être, "vide" d'être, dès lors que l'homme l'oublie¹⁹¹. C'est la conséquence de l'avenance conçue comme rencontre de l'estre et du *Dasein*. Sans *Dasein*, pas de déploiement de l'estre. Dès lors, l'abandonnement de l'étant par l'estre signifie t-il : "pas d'être" ? C'est ce que l'on risque de comprendre dès lors que l'étant est "nu" ou "vide", abandonné par l'estre. Si le propos évoque ce qui se passe *dans la pensée humaine*, il nous paraît très pertinent ; s'il ambitionne de rendre compte du mode de fonctionnement du réel, cela nous semble problématique. Voyons différentes manières de comprendre cette notion.

Doit-on comprendre que l'estre abandonne la notion d'être à l'étant (dans le premier commencement) ? C'est l'idée que semble défendre Alexandre Schild dans la notice "oubli de l'être" du *Dictionnaire Martin Heidegger* :

"... l'estre a donc « admis » cette étance-même de l'étant comme étant *l'être en somme*.

Or justement, cet abandonnement, *par l'estre*, de l'être à l'étant au titre de l'étance même de ce dernier, a permis que l'étant, et c'est dire, en l'occurrence l'étant de la *physis*, le *physei on*, paraît [paraît isse ?] tenir son être, soit sa présence, non pas de l'estre en sa vérité, mais de *lui-même*. Et que son être, la *physis*, paraisse du coup consister dans le *pouvoir* d'être « de [par] soi-même ». Un pouvoir qu'il ne pouvait cependant qu'échoir à l'étant lui-même de mettre en lumière. Et cela, tout

¹⁹⁰ Ibid., p142

¹⁹¹ Cette façon de voir a comme corollaire une hyper valorisation de la philosophie conçue comme l'activité par laquelle l'homme se souvient de l'estre.

d'abord, du seul fait d'«apparaître».¹⁹²

Nous avons le sentiment que dans cette optique l'*est* est substantialisé comme en surplomb de l'être et de l'étant (il "a admis"), qu'il est doué d'intentions (il abandonne l'être à l'étant), bref que l'estre est Dieu lui-même. Or dans les *Apports* ..., Heidegger ne parle pas d'abandonnement *par* l'estre de l'être à l'étant, mais de l'abandonnement de l'étant par l'être.

En dépit de l'ambiguïté régnante sur cette notion, il semble, deuxième option, que nous puissions plutôt la comprendre comme l'abandonnement *dans la pensée humaine*, non dans la réalité de ce qui est. L'être n'est pas une entité ; ce n'est pas non plus un mode de fonctionnement au sens mécanique du terme ; être est une activité ontologique indépendante de la pensée humaine réflexive. Ailleurs Heidegger fait lui-même la distinction (réalité / pensée sur cette réalité) lorsqu'il explique que dans le premier commencement (c'est-à-dire dans l'histoire de la philosophie située entre Platon et lui) ce qui détermine l'intelligibilité de l'étantité est

"l'étant par institution ce qui a été amené à être «par savoir» et non par «nature»"¹⁹³

et qu'il s'agit désormais de s'interroger sur la vérité de l'être, sur le déploiement de sa pleine essence. Il semble donc souhaiter que la pensée se penche sur la réalité et non sur l'aperception de cette réalité. Dans ce cas, quand il écrit que "L'abandonnement de l'estre [...] est exclusion de l'avenance et même son blocage." on est en droit d'entendre que pour lui l'estre ne peut plus se déployer *dans la réalité*. L'avenance est une notion importante en ce qu'elle dit qu'un étant (étant immatériel qu'est le *Dasein*) peut se fondre dans l'estre (et réciproquement). C'est un nœud possible du chiasme qui est ainsi pensé. Mais il est pensé comme étant *Le* nœud, puisque pour Heidegger, seul le *Dasein* est susceptible d'entrer réellement en contact avec l'estre (qui est du coup substantialisé comme entité transcendante). Dans notre propos, nous avons tenté de penser qu'il y a un être (au sens verbalisé heideggerien) lié à chaque étant. Il ne peut y avoir abandonnement d'un étant par son être (son activité spécifique d'être). Plongés que nous sommes dans l'étantité du monde, nous constatons qu'il y a mise à couvert, qu'il y a retrait. Mais il n'y a pas abandon. Ce ne serait que dans la pensée humaine en tant qu'extériorité qu'il y a oubli de l'être dans la façon de penser les choses. Ce que Heidegger conteste. Il s'élève contre l'idée que l'oubli de l'être soit un oubli dans la pensée de l'homme comme un professeur distraît oublierait son parapluie. L'oubli "est consubstantiel à l'être, il règne en tant que Destin

¹⁹² Alexandre Schild dans la notice "oubli de l'être" du *Dictionnaire Martin Heidegger*, op cité p941-a [l'entre-crochets interrogatif est nôtre, l'autre de A. Schild]

¹⁹³ Martin Heidegger, *Apports...*, op cité, p 213

de son essence.¹⁹⁴ L'oubli serait alors peut-être synonyme de retrait et non d'abandonnement.

Car si l'être abandonne l'étant, où va t-il ? et existe t-il des étants sans être ? Cette formulation ("l'abandonnement") nous paraît substantialiser l'être, voire l'étantifier (quelque chose quitte un endroit ou une autre chose). Nous avons vu dans la première partie (sur l'absorption) que la technique "objectivise" toute chose et que les objets sont de moins en moins chargés d'être, ce qui engendre des difficultés d'absorption (ce que nous avons appelé "la crise de l'absorption"). Est-ce ce même phénomène qui est décrit par la notion d'abandonnement ? Je ne le crois pas car Heidegger parle d'un phénomène général, non des objets fabriqués par l'homme. Néanmoins il y a une parenté. Voyons si cette parenté débouche sur une troisième façon de comprendre la notion heideggerienne d'abandonnement de l'être.

La fabrication est une sorte de dépassement de l'état naturel. Elle implique une transmission d'une parcelle d'être par l'homme qui fabrique (l'être de l'étant fabriqué ne lui vient pas de lui-même comme l'être de l'étant vivant). Comme nous l'avons vu, avec la production de masse, cette parcelle d'être s'amenuise puisque la machine "médiatise" la réalisation, amenuisement d'autant plus grand que la "perfection" que la machine donne à l'objet enclenche ce Günther Anders a appelé "la honte prométhéenne", l'homme se sentant moins parfait que ce qu'il fabrique ; cet amenuisement est parfois compensée, pour les objets de haute technologie, par la complexité de la conception qui n'est autre qu'une parcelle plus grande d'être transmise par l'homme. Mais l'objet plastique standard, rapidement jetable a perdu la charge d'être que possédait l'objet fabriqué par l'artisan. Il y a là une sorte d'«abandonnement» de l'étant par l'être ; il y a en tout cas atrophie de la présence de l'être dans l'étant "objet standardisé". Nous pouvons donc peut-être comprendre la notion d'abandonnement de l'être comme cousine de ce que nous tentons d'aborder par celle de crise de l'absorption. Dans cette compréhension du phénomène, l'âge de la technique étant celui de la profusion des objets, la "part" d'être de toutes ces choses s'amenuise, et ce processus se nommerait, chez Heidegger, "abandonnement de l'être". L'abandonnement ne serait plus, dans ce cas, l'effet d'une sorte de "volonté" de l'être, mais l'effet des processus toujours plus techniques de fabrication des objets et de la technicisation toujours plus poussée de la vie humaine qui, s'éloignant de l'être, est justement de moins en moins humaine et de plus en plus technique. La main mise de l'homme sur le vivant et la mise à l'écart du vivant par le "tout objet" est une amputation pour

¹⁹⁴ Martin Heidegger .- *Question I et II*, "Contribution à la question de l'être" (1956), Paris, Gallimard (Tel), 1968, p 238.

l'homme lui-même par l'entrave de la circulation de l'être qu'elle engendre. Notre propos reste là sur le terrain de la réalité des phénomènes (et non de la pensée humaine sur eux), mais il inverse le regard : ce n'est pas l'être qui abandonne l'étant, mais l'homme qui perd le contact (l'absorption) avec l'être des étants qui l'environnent (n'étant plus tendanciellement en contact qu'avec des objets produits par la technique). Pour Heidegger c'est en quelque sorte la même chose puisque le déferlement de la pleine essence de l'être ne peut se réaliser que par l'avenance, c'est-à-dire par la rencontre appropriative avec l'homme. Pour nous, cela fait une différence : c'est la capacité humaine à absorber de l'être qui, à l'âge de la technique, s'amenuise du fait que l'homme s'est créé un environnement pauvre en être. C'est ce que nous avons appelé la crise de l'absorption.

La culture est pensée par Heidegger comme une "réponse" à l'abandonnement de l'être. L'être a abandonné l'étant et la culture est l'écran de fumée qui calme notre désarroi¹⁹⁵. Dans notre troisième façon de comprendre la notion d'abandonnement, la culture peut effectivement s'entendre comme une réponse à la crise de l'absorption. L'œuvre d'art est éminemment chargée d'être, non seulement parce qu'elle est unique, mais parce que l'artiste est celui qui capte l'être collectif du groupe dans lequel il évolue (nous y reviendrons dans la cinquième partie de ce travail). Dans une société où la crise de l'absorption s'étend, l'activité culturelle est sans doute une réponse à cette crise.

Il reste dès lors à penser le chiasme : le rapport de l'être à l'étant dans la venue en présence, ce qui n'a pas été réellement pensé par Heidegger dans les *Apports...* En faisant l'histoire des notions, Heidegger fait l'histoire de la pensée humaine sur l'être, il étudie, au travers des philosophes, la façon dont les Grecs, puis les judéo-chrétiens, ont abordé la question avec au centre de leurs conceptions les notions de fabrication d'une part et d'expérience vécue d'autre part, notions qui, pour Heidegger, ont expulsé la pensée de l'estre¹⁹⁶. C'est ce qu'il appelle, dans les *Apports...*, l'abandonnement de l'étant par l'estre. L'étant est devenu *ens creatum*, chose créée par un étant suprême, ce qui engendre l'oubli de l'être. Ce n'est donc qu'en creux que l'on comprend que pour Heidegger l'être habite l'étant et le pousse en présence. L'abandonnement de l'étant par l'estre n'existerait, et en dépit de ce qu'il écrit par ailleurs, que dans le regard oublieux de l'homme, pas dans la réalité. L'ambiguïté vient de ce qu'à la question : "Comment l'estre déploie-t-il sa pleine essence ?" Heidegger répond

¹⁹⁵ Page 140 des *Apports...* (op cité)

¹⁹⁶ Pour Heidegger, seul l'étant a été pensé jusque-là : "L'étant en son *éclosion* qui l'ouvre à lui-même (monde grec) ; *causé* par le suprême de son genre (Moyen-âge) ; ce qui est là-devant à titre d'*objet* faisant face (Temps nouveaux)." (in *Apports...*, op cité, p199)

“par l’avenance”, c’est-à-dire par la rencontre avec un *Dasein*. Ce qui l’amène à étudier l’histoire de la pensée humaine sur l’être, qui est en fait l’histoire de l’oubli de l’être par la pensée de l’homme, et non à étudier ce que la question (“Comment l’être déploie-t-il sa pleine essence ?”) semblait demander, à savoir : quel est le mode de fonctionnement de l’être (et donc indépendamment de l’homme) ? comme si, tenu par l’énorme tâche de déconstruction de la pensée du premier commencement sur l’étantité, et par son désir anthropocentrique de conserver pour l’homme l’exclusivité de la relation à l’être, Heidegger n’achevait pas complètement le “saut” qu’il réclame.

Pourtant Heidegger dessine le contexte de ce qui se joue sur le chemin qui va de l’être en direction de l’étant. Il indique :

“La pleine essence de la vérité consiste en ceci : déployer sa pleine essence comme le vrai de l’être, et *devenir ainsi l’origine pour l’abritement du vrai dans l’étant par quoi celui-ci devient seulement étant.*”¹⁹⁷ [souligné par moi]

Nous comprenons le “seulement” comme s’appliquant non à l’étant (cela ne veut pas dire qu’il pourrait devenir autre chose en plus de devenir étant ce qui n’aurait pas beaucoup de sens), mais s’appliquant à “par quoi”, c’est-à-dire que c’est la seule manière pour l’étant de devenir étant. C’est donc en tant qu’il abrite le vrai que l’étant est. Et le “vrai” dans l’étant c’est le déploiement du “vrai” de l’être. Le sol est posé, ce qui est une avancée décisive, mais cela ne nous dit pas comment se réalise le passage ou plutôt comment se noue le nœud. La chose est d’autant plus délicate que, comme nous l’avons vu, pour Heidegger la pleine essence de l’être ne peut se déployer que par l’avenance, c’est-à-dire par la rencontre appropriative avec un *Dasein*. Pour notre part, il nous semble nécessaire d’abandonner cette exclusivité et de penser l’avenance comme rencontre appropriative de tout étant vivant avec le mode de fonctionnement de l’être, et donc chacun avec son être spécifique en tant qu’il est baigné dans l’interdépendance ontologique (une des deux branches du chiasme) ; de penser l’avenance comme la rencontre appropriative de l’étantité de l’étant vivant avec l’être dont il est porteur et par lequel il est porté, lequel absorbe de la relation à l’altérité ontologique. Le vrai de l’être c’est l’expression de ce qu’il est, c’est-à-dire le rassemblement partiel et éphémère de l’altérité ontologique qui le constitue. Et ce “vrai de l’être” est “l’origine pour l’abritement du vrai dans l’étant par quoi celui-ci devient seulement étant.” Nul besoin de l’intervention d’un *Dasein* ; tout être est en contact ontologique avec les autres êtres *et* avec l’étant qui le fonde et qu’il fonde. Nul besoin non plus de transformer l’être en une entité vaguement substantialisée, douée de volonté et surtout douée de transcendance, appelé “être”. La trans-

¹⁹⁷ Martin Heidegger, *Apports...*, op cité, p397

endance est une faculté commune à tout être ; c'est sa capacité à entrer en relation avec d'autres êtres d'une part, sa capacité à participer à l'interdépendance ontologique, et, à partir de là, dans un même mouvement, sa capacité, d'autre part, à entrer en relation avec l'étant qui le porte et dont il est la fondation. Mais si notre propos fait l'économie de la présence humaine pour que le "vrai de l'être" fonde la présence du vrai dans l'étant "par quoi celui-ci devient seulement étant.", il n'indique pas encore comment le phénomène se déroule. Nous proposons d'appeler *vibration* ce phénomène par quoi la vérité de l'être fonde la présence du vrai dans l'étant, laquelle vibration est indispensable à l'éclosion de l'étantité. Heidegger écrit :

"Le vrai fait être étant ce qui est."¹⁹⁸

La vibration de l'être est la part de l'expression qui, lors du jet, engendre le contact avec l'altérité. C'est une nouvelle fois le fait de penser les choses en termes de relation qui nous ouvre une piste de réflexion. Soit un être "E" ; ne serait-ce pas les étants environnants cet être "E", en tant qu'ils sont porteurs chacun d'un être "e", donc ne serait-ce pas tous ces êtres "e" "absorbants" la vibration de "E" qui seraient à même de permettre à "E", dont la vérité a pu se manifester (en étant absorbée), de placer cette vérité dans l'étant qui le porte, et ainsi en être la fondation qui permettra l'étantification de cet étant ? Ce serait les absorptions des relations de l'être vibrant par les êtres environnants qui permettraient à cet être vibrant d'être, en retour, la fondation de son étant. Ce ne serait pas l'être qui pousserait son étant dans la présence, mais les êtres qui l'entourent qui, en recevant par l'absorption la vibration de cet être, permettraient à son étant d'éclore. La présence ontique serait ce qui est ressenti par ceux qui accueillent la relation et qui par là permettent à la présence d'être. La présence serait la manifestation ontique de l'acceptation par les êtres absorbants du déferlement, de la vibration, de l'être qui s'exprime. C'est ce que Heidegger a réussi à penser en faisant du *Dasein* non seulement le réceptacle capable d'*entendre* l'estre, mais susceptible de permettre à l'estre d'être ; le *Dasein* qui est en situation de perception vis-à-vis de l'être avec lequel il est en relation. Mais l'être humain n'aurait, selon moi, comme spécificité que de pouvoir penser ce phénomène, non d'en être le seul dépositaire. Tout être est non seulement en capacité d'entendre l'être qui s'exprime à son contact (et donc d'être en relation avec lui) mais de permettre par là à l'étant de cet être d'éclore. C'est toujours la relation à autrui, à l'altérité, qui fait advenir ce qui est. Il y a une sorte d'auto-dévoilement de l'expression en ce qu'elle est jet vers l'altérité ; mais le réel dévoilement ne peut s'effectuer que si ce jet

¹⁹⁸ Ibid., p393

est reçu, absorbé, par ce qui l'entoure. C'est l'avenance heideggerienne étendue à tout être. Ce n'est pas l'être qui fait advenir de manière mécanique son propre étant (comme ma métaphore mise-en-scène/spectacle risquait de le faire croire) c'est la réception extérieure qui fait advenir ce qui est (et donc dans ma métaphore ce serait plutôt le public qui, en percevant la mise en scène, ferait advenir en présence à la fois la mise en scène et le spectacle). L'être n'est pas la *cause* de l'étant, mais sa fondamentation. Ils ne sont pas sur le même plan. Il n'y a pas "production" de l'un par l'autre, il y a fondamentation réciproque. L'être n'est pas non plus l'"idée" de l'étant, laquelle est en fait une représentation (postérieure) dans l'esprit humain (sauf à concevoir de manière purement idéaliste une théorie de la réminiscence, comme est tenu de le faire Platon). Il est fondamentation de l'étant qui se met en retrait pour permettre à l'étant d'être. Ce serait donc l'absorption ontologique qui permettrait la venue en présence de l'étant dont l'être est absorbé, en lui permettant ainsi de se déployer.

Pour prendre un exemple (fatalement ontique), ce sont les adultes (et notamment les parents) qui permettent au nourrisson non seulement d'absorber la relation qu'ils entretiennent avec lui, mais qui lui permettent en retour de se déployer par l'expression en absorbant (eux) ce qu'il exprime (lui). Si l'expression de soi est bloquée (si elle n'est pas absorbée par l'altérité) l'être dépérit (autre métaphore : les petites racines d'une plantule ont besoin pour se déployer d'une terre légère de type terreau ; si elles font face à une terre compacte et argileuse leur déploiement est bloqué, la plantule meurt). Mes métaphores sont de nature ontique (comment pourrait-il en être autrement ?), mais elles sont conçues par analogie avec le mode de fonctionnement ontologique tel que je tâche de le comprendre. Précisons tout de même que la relation est bien sûr toujours réciproque avec les êtres qui entourent. Il s'agit toujours d'une "reconnaissance" *mutuelle* (qu'elle soit sous la forme de l'acceptation ou sous celle du refus). C'est l'absorption par autrui qui permet à l'être de se déployer et à son étant d'entrer en présence. Cette vibration de l'être au moment de l'expression est simultanément ce qui exige d'être absorbé par l'altérité environnante dont l'accueil est indispensable à l'entrée en présence *et* ce qui, par la vibration et la mise en retrait autorise l'entrée en présence de l'étant en le fondamentant.

L'avenance s'intéresse à la question de savoir comment le *Dasein* s'approprie l'estre dans un mouvement où c'est l'estre qui va au contact du *Dasein* ; dans ma métaphore théâtrale, cela correspondrait à la question : comment le spectacle s'approprie la mise en scène dans un mouvement où c'est la mise en scène qui va au contact du spectacle ? Resterait la question : comment la mise en scène pousse le spectacle dans la présence ? c'est-à-dire : comment l'être pousse-t-il l'étant dans la présence ?

Cette poussée serait la vibration de l'être qui en est la fondation en ce qu'elle réclame l'absorption par ce qui l'environne. Autrement dit, dans ma métaphore, c'est la réception par le public (et tout d'abord le représentant du public lors des répétitions qu'est le metteur en scène) qui permet à la mise en scène de pousser le spectacle dans la présence. Ce serait donc, si nous revenons à Heidegger, cette vibration qui autoriserait l'avenance qui est, pour l'être humain, le phénomène de l'appropriation de l'être. Cette vibration est sans doute ce que Heidegger appelle le déferlement de la vérité de l'estre. La modification de l'être (par l'absorption qu'il effectue des relations qu'il entretient avec l'altérité ontologique et qui lui impose l'involution du laci) est donc l'un des moteurs de la modification de l'étant via le nœud du chiasme et donc via ce processus de co-appropriation, co-fondation, co-conditionnement de l'être et de l'étant. L'expression procure ainsi à l'étant le lieu ontologique (sa vérité), où il peut se poser et se rassembler de manière cohérente. L'expression (niveau ontologique) autorise ainsi l'étant (niveau ontique) à être dans un rassemblement structuré de soi.

La notion d'avenance arrive dans le parcours de Heidegger au milieu des années 1930. Mais la notion de souci était peut-être dès 1927 si ce n'est une préfiguration, du moins une étape de pensée vers l'avenance¹⁹⁹. Dans *Être et temps* le souci est l'être du *Dasein* (chapitre six de la première section : "Le souci comme être du *Dasein*", et notamment §41 : "L'être du *Dasein* comme souci") ; il est ainsi défini :

"être-en-avant-de-soi-déjà-dans (le monde) comme être-auprès-de (l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)."²⁰⁰

Le souci n'est pas la préoccupation de la quotidienneté (laquelle est ontique, existentielle), il n'est pas une structure psychologique (avoir des soucis) ; le souci est une caractéristique *existential/e*. Cette description du souci par Heidegger est par conséquent, dès 1927, la description de la rencontre d'un élément ontologique ("être-en-avant-de-soi-déjà-dans", c'est-à-dire un "pouvoir-être qu'il est lui-même"²⁰¹, soit le jet de l'être en avant de lui-même - être-jeté - qui fait beaucoup penser à ce qu'il dira par la suite du *là*) rencontre donc d'un élément ontologique avec sa composante ontique en tant qu'il est "auprès-de" l'étant qui, lui, est en contact ontique avec le monde. Le

¹⁹⁹ Nous étudierons plus avant (dans la cinquième partie) le souci en tant qu'il est individuation, réponse individuelle à l'appel de la conscience morale en liaison avec la préoccupation (être en souci de) comme source de l'éthique. Nous ne faisons que l'évoquer ici en tant qu'il est rencontre entre l'ontologique et l'ontique.

²⁰⁰ C'est la traduction de Françoise Dastur (in *Heidegger*, op cité p 105 tiré de *Sein und Zeit*, p192). François Vezin traduit, lui : "être-en-avance-sur-soi-déjà-au (monde) comme être-après (l'étant se rencontrant à l'intérieur du monde)." in *Être et temps*, op cité p 242

²⁰¹ *Être et temps*, op cité p 241

souci serait donc ce qui dans l'être (de l'homme) va à la rencontre de l'étantité en tant qu'elle est elle-même en relation avec les autres étants. Ce seraient donc ces rencontres intramondaines qui, en retour, autoriseraient l'être à rencontrer son étant.

Bien évidemment, il nous faut pouvoir penser le phénomène réciproque (de l'étant vis-à-vis de l'être). Une modification purement ontique de l'étant modifie l'être par un chemin inverse. La nourriture (sa qualité) ingérée par l'étant, par exemple, tout autant que tous les accidents qu'il peut subir, modifie l'être. L'étude de cette réciprocité est-elle la tentative d'accéder à l'être par l'intermédiaire de l'étant, c'est-à-dire l'itinéraire emprunté par toute l'histoire de la métaphysique ? Ou bien le fait de penser ce chemin comme réciproque du chemin qui traite de l'être en direction de l'étant modifie-t-il la nature du regard en l'étudiant non comme itinéraire mais comme moment du chiasme ? C'est plutôt cette seconde option qui paraît la plus valide puisque l'étant n'est plus ici compris comme une entité stable mais au contraire envisagé dans son processus de modification. C'est l'influence de la *modification* de l'étant sur l'être qui serait ainsi abordée. Le nœud du chiasme n'est pas un nœud fixe, il est une perpétuelle activité.

L'énorme difficulté que nous rencontrons est que toute explication néantise l'être. L'explication est une étantification, elle fait basculer dans la pensée (qui est un étant immatériel) et dans le langage ce qu'elle prétend décrire. Or par définition l'être n'est pas un étant, il ne peut être décrit ou expliqué. Aucune explication n'est en capacité de retenir l'être dans les contours de ce qu'elle exprime, l'être file comme l'eau entre les doigts. L'être se dérobe à tout énoncé. Il ne se donne qu'en se refusant ; son déploiement est un retrait qui permet au vrai de l'étant de s'établir. Cela n'implique pas de renoncer à vouloir aborder l'être par le langage. En revanche, cela explique sans doute les thématiques de l' "entendre" et du "silence" qui reviennent souvent chez Heidegger, thématiques indispensables pour aborder la question de l'être (dans les *Apports...*, il invente même le néologisme "Sigétique", à partir du grec *Sigé* qui signifie silence, pour aborder ces questions). Nous en sommes donc réduits à tenter de multiplier les approches afin de pouvoir évoquer ce que l'on ne peut décrire ou expliquer.

Tentons donc une autre approche. Le concept d' "existence" est peut-être à même de nous aider à penser les relations être/étant dans le nœud du chiasme. Françoise Dastur et Philippe Cabestan²⁰² nous rappellent que ce mot fut tout d'abord utilisé par Schelling pour caractériser Dieu, lequel ne se contente pas d'être mais existe au sens où il lui faut procéder hors de soi, se manifester, pour accomplir son essence, de

²⁰² Philippe Cabestan, Françoise Dastur .- *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011, p36

sorte que le monde (sa "création") doit être compris comme auto-révélation, comme auto-manifestation de Dieu, et non comme la fabrication d'un grand artisan ou d'un grand architecte. Sören Kierkegaard, qui a suivi les cours de Schelling, est le premier à appliquer cette notion à l'être humain. Martin Heidegger souligne lui aussi le côté "sortie de soi" : exister, c'est se tenir (*sistere*) hors de soi (*ex*). Ce n'est donc pas la délimitation identitaire qui, en soi, fait l'existence, mais le jet, la vibration de l'être en ce qu'elle va pouvoir être perçue par ce qui l'environne (absorbée) qui permet à l'être de fonder l'étant dans une co-appartenance. Le concept d'existence n'évoque que la partie jaillissement du phénomène ; mais peut-il y avoir jaillissement sans réception du jet ? Sans réception, l'émission meurt en tant qu'émission. Ce qui avec notre lexique se dit : sans absorption il n'y a pas d'être. C'est l'absorption primaire (absorption *de* l'altérité) qui engendre l'expression (en tant qu'elle est involution spontanée du *laci* bousculé par la dite absorption primaire), et c'est l'absorption secondaire (absorption *par* l'altérité) qui autorise cette même expression (en tant qu'elle est vibration exigeant d'être perçue pour être). Cette vibration de l'expression, qui est vérité de l'être dès lors qu'elle est perçue, fonde le vrai dans l'étant ; elle devient, dès lors qu'elle est absorbée par une altérité, "l'origine pour l'abritement du vrai dans l'étant par quoi celui-ci devient seulement étant." L'étant peut alors exister comme manifestation ontique de ce qu'est la vibration de son être dans l'interdépendance ontologique. L'expression, par la vibration, n'est pas le déferlement souverain de ce qui vient en présence, elle est le déferlement souverain de la vérité de l'être qui fonde le vrai dans l'étant afin que celui-ci devienne étant. Ce qui est délicat à penser, c'est que l'expression de l'être doit se mettre en retrait pour autoriser la venue en présence de l'étant. Il s'agit d'un déferlement qui se met en retrait ! Étrange événement. L'idée de chiasme facilite la pensée du phénomène en nous autorisant à concevoir que le déferlement se déroule sur le plan ontologique tandis que le retrait dont il est question est le retrait du plan ontique qui est celui de la venue en présence de l'étant (il n'y a retrait que du point de vue ontique).

Tentons encore une autre approche. Dans l'expression "entrée en présence" que signifie le mot "présence" ? Nous avons distingué dans notre première partie la présence ontique mesurable de l'objet et la présence impalpable (avec l'exemple du comédien) laquelle est liée à l'activité absorbante ; voyons si les notions que nous avons établies depuis apportent quelque chose à la question. Le "vrai dans l'étant" dont parle Heidegger, cette vérité de l'être qui, via la vibration, est le cœur de l'étant en ce qu'il vient en présence, ne peut-il pas se percevoir comme la présence telle que nous l'avons évoquée ? Nous avons vu que la présence se manifestait lorsque

l'identité laisse la place à l'absorption, ne devons-nous pas modifier notre propos en prenant en compte la vérité de l'être qu'est l'expression ? Voyons ce que dit Renaud Barbaras étudiant l'ontologie de Merleau-Ponty :

“La présence doit être ressaisie comme *logos* : sa transcendance correspond à ce qui, dans l'expression, demeure par principe inexprimé, et cette transcendance n'est pas le contraire du sens mais sa dimension la plus profonde, car celui-ci n'est, dans l'acte d'expression, que sa propre imminence.”²⁰³

L'expression dont parle Barbaras n'est évidemment pas celle dont nous traitons. Mais l'idée de la présence comme discours silencieux et transcendant peut être entendu comme *logos* de l'être tel que nous l'évoquons. C'est lors d'une transcendance (et nos notions d'absorption et d'expression sont des transcendances) que la présence se manifeste. La présence ne peut être comprise que comme relationnelle. Nous l'avons reliée à l'activité absorbante, et nous avons vu depuis que celle-ci ne peut se concevoir sans sa réciproque expressive. Ne m'est présent que ce avec quoi j'entre en relation ontologique, c'est-à-dire avec quoi je constitue un être collectif qu'il m'est loisible d'absorber. Ce qui est mis en retrait par la présence c'est l'affirmation ontique d'une identité mesurable comme celle de l'objet. La présence est l'activité d'être (qui est absorption-expression) lors de la relation réciproque de l'homme et de ce qui l'environne comme le notait Günther Anders²⁰⁴. Le dire silencieux de l'être, proche du Dire lévinassien, est sans doute par ailleurs, comme le précise Barbaras, la dimension profonde du sens (nous reviendrons dans la troisième partie sur la question du sens)²⁰⁵.

Nous avons vu que le théâtre était un lieu où la question de la présence se manifeste en tant que relation du comédien au public. Mais la présence n'est pas réservée aux acteurs. La marche ou le chant, par exemple, sont des moments d'intensification de la présence ; alors que la consommation d'objets ou la perpétuelle connexion numérique est une diminution de cette présence au profit de la présence ontique mesurable (et ce serait pourquoi il faut les multiplier à l'infini pour tenter d'être satisfait). Cette présence qui déborde le simple fait d'être là-devant, est-elle une trace de la vibration qui fonde la présence de l'étant ? est-elle le “vrai dans l'étant” ? La trace ontique de l'expression ne serait-elle pas la sensation d'*intensification* de cette présence,

²⁰³ Renaud Barbaras .- *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2001 (première ed. 1991), p132

²⁰⁴ “La véritable présence ne suppose t-elle pas, par essence, un rapport de *réciprocité* entre l'homme et le monde ?” citation déjà présentée p67 du présent texte.

²⁰⁵ Heidegger dit quelque chose d'approchant à propos de la philosophie : “ce qui, d'une façon générale dans toute connaissance philosophique, est appelé à devenir décisif, n'est pas ce qu'elle affirme dans ses propositions explicites, mais bien plutôt ce que, à travers les choses dites, elle expose devant le regard comme restant encore non-dit.” (in *Kant et le problème de la métaphysique*, cité par Reiner Schürmann .- *Le principe d'anarchie ...*, op cité, p12)

c'est-à-dire le passage d'une présence moindre à une présence plus grande à l'occasion d'une relation ? La vibration serait dans ce cas une lumière qui non seulement éclairerait l'étant en permettant son entrée en présence, mais s'éclairerait elle-même, en se donnant à sentir au travers de ce qu'elle éclaire. Cette présence est en fait toujours là lors d'une véritable relation instituant un être collectif, mais certains la laisse affleurer plus facilement que d'autres. Inversement, du côté de la perception, le quotidien (et ses petits tracés) nous empêche de percevoir ce phénomène. Elle est plus aisée à saisir lors d'une situation de suspens du réel socialisé comme l'est une représentation de théâtre. Nous y sommes bien sûr plus ou moins sensibles. Lorsque cette sensibilité est en éveil dans la vie courante, n'est-elle pas l'origine des sympathies spontanées, voire de l'amour ? L'être se manifesterait donc par une présence impalpable tandis que l'étant se manifeste par une présence mesurable.

“Être” a donc bien quelque chose à voir avec “apparaître”. Si être c'est le binôme absorber/exprimer, et que cette dynamique, via la vibration, est ce qui fonde le vrai dans l'étant qui permet à l'étant d'entrer en présence, alors l'apparaître de l'étant est lié à l'être : il se fonde, dans le nœud du chiasme, sur la dynamique de l'être. L'apparaître ne se situerait plus dans la conscience de celui à qui cela apparaît, l'apparaître serait la phase ontique d'advenue de l'être (ontologique) dans le processus toujours en mouvement de la vie. Le déploiement de l'être est un retrait qui permet au vrai de s'établir dans l'étant, et cet établissement est une sorte de momification temporaire du déploiement de l'être. Apparaître serait le verbe qui rend compte du chiasme dans le mouvement qui va de l'être à l'étant. Apparaître serait le verbe qui évoque le déploiement de l'étant à partir de la vérité de l'être. Et ce passage à l'ontique qu'est l'apparaître serait en quelque sorte une momification de l'être, il serait l'éphémère cessation de son mouvement ontologique transmettant une vérité d'être à l'étant.

Encore un mot. Il nous semble que la vibration de l'être dont nous parlons se manifeste dans le domaine ontique : c'est ce qu'on a coutume d'appeler l'énergie. La question de l'énergie d'un individu est quelque peu mystérieuse. Freud nous parle de l'inconscient comme d'un réservoir d'énergie psychique mais ne nous indique pas d'où elle vient ; nous en aurions un stock déterminé dans lequel nous puiserions en fonction des besoins (ce qui n'explique guère les baisses ou les hausses d'énergie). Il nous semble que l'énergie est la projection même de l'expression suite à l'absorption. Ce serait la vibration de l'être (et par conséquent sa vérité) quand, après avoir absorbé, la reconfiguration jaillissante exprime ce qui est. L'énergie serait la vérité du déferlement de l'être vibrant dans son étant lors de la venue en présence. Nous avons par

conséquent de l'énergie dans les actions qui nous font devenir nous-mêmes, celles qui permettent le rassemblement du multiple intérieur dans un jet d'expression de soi. L'énergie est par conséquent relationnelle puisqu'il faut pouvoir être absorbé dans son activité d'être pour se constituer en retour (les comédiens, les musiciens et tous les acteurs de spectacle vivant savent combien une part importante de leur énergie provient du public : ce qui est absorbé se rassemble pour le jet qui est lui-même appelé à la relation en vue d'être absorbé). C'est la mutation de ce qui est absorbé (et/ou fondamenté par l'étant) en rassemblement de soi par l'expression qui génère de l'énergie. L'énergie n'est pas un capital stocké on ne sait où dans lequel nous puiserions à volonté, elle est le passage de l'absorption à l'expression ayant trouvé un chemin vibrant dans l'étant, elle est énergie d'être. Elle est manifestation ontique de l'activité chiasmique. En ce sens, être, c'est générer de l'énergie.

c - Orphée, figure du nœud fluant du chiasme

Dans le nœud du chiasme tel que nous l'étudions (c'est-à-dire essentiellement dans la direction de regard qui va de l'être à l'étant), il y a une étape où, par rapport à l'étant qui entre en présence, le lacis de l'être semble néantisé, semble se placer en retrait (c'est la formulation heideggerienne de la mise en retrait de l'être) ; le lacis en ayant, par l'expression, fait vibrer la vérité de ce qu'il est pour fonder l'étant, semble se dissoudre dans la facticité de l'étant en action ou en vécu. Tout se passe comme si il y avait mondénéisation du lacis qui prendrait la forme de l'affirmation de l'étant identitaire, et qui serait du coup néantisé en tant que lacis. Mais c'est une illusion de la pensée engendrée par l'idée d'un passage entre deux lieux, qui débouche sur l'idée d'une métamorphose de l'être en étant. C'est aussi l'illusion engendrée par le schéma de pensée centré sur la fabrication, comme si l'on souhaitait que l'étant soit "fabriqué" par l'être. Le lacis demeure lacis et reste dans le domaine ontologique où son "rôle", via l'expression et sa vibration, est de fonder la vérité dans l'étant. Le lacis se transforme tout comme l'étant se transforme, influencés chacun par l'interdépendance dans leur domaine propre *et* par les liens qui les relient, mais ils demeurent dans leur domaines respectifs (le lacis ne se transforme pas *en* étant). Le nœud du chiasme est une négation du dualisme que l'étude séparée de chaque domaine semble affirmer : l'être et l'étant fonctionnent à la fois séparément et ensemble, ils sont un. Leur unité n'est pas la transformation de l'un en l'autre, mais la fondation réciproque dans une co-appartenance unitaire, un conditionnement mutuel. L'être, par la vibration de l'expression (le déferlement de la vérité de l'être), en fondant le vrai dans l'étant, semble (vu de l'étant) se retirer, en fait il se contente de demeurer dans

son domaine d'activité. Pour se rendre sensible au monde au travers de l'étant, l'expression a nié la multiplicité d'altérité qu'est le *lacos* pour installer la vérité de ses éphémères contours dans l'étant et par là laisser l'étant advenir dans l'unité d'une forme. Si elle est parfois perceptible, l'expression n'est jamais palpable. Il y a une sorte de retenue du phénomène ontologique lors de l'engagement dans le monde : il reste au bord ; c'est le rôle de l'étant de s'y déployer. Jean Beaufret traduisait *Dasein* par : "l'éclatement d'un acte de présence : Me voilà !" ²⁰⁶, ce pourrait être une bonne formulation pour toute arrivée en présence de tout étant fondamenté par son être, et pas seulement dans le cas de l'homme. L'expression est l'affirmation simple mais vitale d'un "je suis là, j'existe", indépendante de tout autre contenu. Le chant (dont Orphée est la figure mythique) nous permet de faire l'expérience de cela. Pour bien chanter, il faut aller chercher au fond de soi une présence bien placée, assurée et stable qui se projette à l'extérieur, phénomène à la fois physique et spirituel totalement indépendant d'un contenu qui tenterait de définir le "qui suis-je?". C'est une simple affirmation : "je suis là". La joie affirme quelque chose de cet ordre : "je suis là, dans le monde", "je-suis-au-monde". L'apparaître est un trait de l'être lui-même comme a pu le penser Hegel ²⁰⁷, mais seulement si l'être est ici entendu comme étantité, car ce n'est que l'étant qui apparaît. Certes, l'étant apparaît grâce à la fondamentation par l'être, mais seul l'étant apparaît. Et dans cet apparaître, l'être qui était mouvement semble se figer dans l'étant qu'il fonde, comme si l'apparition de l'étant sur la base d'une éphémère fondamentation bloquait le mouvement perpétuel de l'être.

Dans la venue en présence il y a donc d'une part le mouvement de venue et d'autre part le contenu de ce qui vient. La démarche heideggerienne dont nous nous inspirons met l'accent sur le mouvement là où la notion aristotélicienne d'*entelecheia* insistait sur la finalité, laquelle n'est directrice que dans le contexte de la fabrication (*poiesis*) ; notion aristotélicienne qui, par conséquent, insistait sur le contenu de ce qui vient (l'état de perfection du stade final). Le contenu n'est qu'une conservation de l'expression dans l'étant en tant que fondement ; conservation incomplète et surtout momifiée puisque, par définition, en apparaissant, l'étant en arrête le cours. L'étant, par le fait même qu'il soit étant, "spatialise" l'expression qui le fonde, lui donne des contours visibles, la fixe et en stoppe le déroulement. Il est en quelque sorte la "mort" du bouillonnement de l'être, l'objectivation, l'immobilisation du flux tourbillonnant. Dans l'expression (demeurée dans l'ontologique) il y a une dimension "non-formulée", avant formulation, qui est la plénitude impossible de ce qui est, et puis ad-

²⁰⁶ Dominique Janicaud .- *Heidegger en France*, Paris, Hachette littérature, 2001, p 581

²⁰⁷ C'est ce que nous rappelle Françoise Dastur dans *Dire le temps* [1994], Paris, Encre marine, 2002, p60

vient la formulation qui est cristallisation forcément restreinte par rapport au stade antérieur plus “vivant”, et cette cristallisation, qui s’effectue au travers de la venue en présence, ne peut exister que par une réception par l’altérité qui est une restriction encore plus importante. La réception est la momification finale de l’émission ; l’étantification perçue est le stade final de l’individuation. Le projet heideggerien, comme le fait remarquer Reiner Schürmann, met l’accent sur la dynamique et diminue ainsi le prestige de la cause finale ; il remet ainsi en cause le

“rétrécissement de perspective qui a fait époque : rétrécissement du regard qui, de la *parousia*, ne voit plus que l’*ousia* ; qui, de la venue en présence ne voit plus que la substance”²⁰⁸.

D’où la métaphore heideggerienne des “Chemins qui ne mènent nulle part” qui indique que le jet prime sur la finalité ; peu importe où cela va, ce qui compte c’est d’aller²⁰⁹.

“Tout l’effort de Heidegger consiste à récupérer, par-delà l’époque métaphysique, ce sens de l’être qu’est l’entrée en présence.”²¹⁰

Et la figure mythologique de cette entrée en présence, de la sortie des “enfers”, c’est Orphée. L’entrée en présence est, dans ce mythe, caractérisée par le passage impossible d’un lieu (les enfers) à un autre (le monde vivant sous le soleil) ; si les enfers sont la métaphore du domaine ontologique (Hadès signifie invisible : c’est le dieu de ce qui ne se voit pas), l’impossibilité d’en sortir nous dit cette “retenue”, ce “demeurer au bord” dont nous avons parlé, tandis que la possibilité pour Orphée d’y aller et d’en revenir nous dit le nœud du chiasme, le lien de fondamentation réciproque en dépit d’une certaine “étanchéité” des deux domaines.

Orphée a perdu sa femme, Eurydice, qui meurt des suites de la morsure d’un serpent. Mais, grâce à ses merveilleux talents de poète et de musicien, il parvient à descendre vivant dans les enfers, à émouvoir Hadès et Perséphone et à les convaincre de relâcher Eurydice et de l’autoriser à regagner le monde des vivants. Une seule exigence est formulée : il ne doit pas se retourner pour la voir avant d’être tous deux totalement sortis du monde souterrain. Il enfreint la règle au seuil du succès de son entreprise. Soudain saisi par la curiosité ou par l’impatience, il se retourne et perd défini-

²⁰⁸ Reiner Schürmann .- *Le principe d’anarchie...*, op cité p305 (et p304 ; pages sur lesquelles nous nous appuyons ici)

²⁰⁹ Remarquons que dans la conversation courante, en français, nous demandons “comment ça va ?” ; être est conçu comme un mouvement (aller), non comme une identité, et ce qui prime c’est la qualité du mouvement (comment) et non son terme. Précisons que le “comment ça va ?” vient originellement d’une interrogation sur les selles et donc sur l’état de santé (comment aller vous à la selle ?). C’est donc encore le flux incessant, le cycle de la vie, qui sont interrogés, et non un état fixe.

²¹⁰ Reiner Schürmann .- *Le principe d’anarchie...*, op cité p 305

tivement Eurydice. Un épisode très ressemblant se trouve dans le mythe de Psyché (dans *L'âne d'or* d'Apulée). Parmi les épreuves que Vénus fait subir à Psyché, la dernière consiste à se rendre auprès de Proserpine (nom romain de Perséphone) pour lui demander un peu d'un onguent de beauté. Aidée par Cupidon, Psyché parvient vivante jusque dans les enfers, et reçoit de Proserpine une boîte contenant le précieux baume. Le même type d'exigence centrée sur le regard est formulée : ne pas ouvrir la boîte, et ne pas regarder son contenu. Psyché parvient à sortir des enfers, mais tenaillée par la curiosité, elle ouvre la boîte. La boîte semble vide, mais Psyché meurt de ce contact avec le vide de la boîte qui diffuse un sommeil léthal. Si, une nouvelle fois, nous considérons les enfers comme une métaphore spatiale du domaine ontologique, le secret de la beauté serait d'être pleinement, de manière authentique, comme fondement caché de l'étant, le secret de beauté serait notre notion de "vibration", ce qui, venu de l'être, fait résonner le vrai dans l'étant, mais l'exposition de l'être au soleil de l'étantité demeure une chose impossible, l'être meurt d'être ainsi exposé, et la mort de l'être entraîne la mort corporelle (celle de l'étant) ; dans le cas de Psyché c'est la mort de celle qui regarde (la réception), tandis que pour Orphée c'est la mort définitive de celle qui devait sortir des enfers, de celle qui est regardée, mais le symbole de la mort de l'être suite au regard est le même. Le regard est interdit car il est la réception spatialisée, étantifiée, de ce qui est ; la vue est le sens apollinien par excellence, le sens le plus strictement lié à l'étant. Dans la mythologie judéo-chrétienne il y a quelque chose d'équivalent : on ne peut regarder Dieu (l'être) en face sans mourir. L'être n'est pas une chose et ne peut donc pas se voir, se décrire comme un objet, la science n'y a pas accès, et, à proprement parler, il ne peut y avoir de science de l'être, il ne peut y avoir d'ontologie. A la demande de Cupidon Psyché sera divinisée par Jupiter et deviendra ainsi une bru acceptable pour Vénus, juste avant de donner le jour à l'enfant qu'elle porte, fruit de ses amours avec Cupidon, et qui sera nommée Volupté.

Orphée charme les bêtes féroces, les arbres et même les rochers, qui tous le suivent en écoutant ses chants²¹¹. Poète et musicien, il est la figure du contact ontologique (absorption et expression) : la musique et la poésie, autrement dit les arts non figuratifs, les arts dionysiaques, le mettent en relation avec tout ce qui est. Même les minéraux peuvent absorber leur relation avec Orphée et en être transformés. Subjugués par son chant, les rochers sont soudain doués de sensibilité et de capacité de

²¹¹ Robert Graves .- *Les mythes grecs* [1958], Paris, Livre de poche, 2005, p181 (notice "Orphée")

Notons que l'histoire d'Orphée fut l'une des premières utilisées lors de la naissance de l'Opéra à la Renaissance. Le mélange de musique, de chant et de narration en faisait le paradigme idéal pour cet art naissant.

mouvement autonome, ce qui bouscule le sens commun, les arbres également peuvent se déplacer. C'est une image, rare en occident, du caractère "vivant" des minéraux ; c'est une image du lien qui relie tous les éléments du monde au-delà des spécificités des modes d'individuation. Et c'est le chant, c'est-à-dire l'expression pure, dégagée de tout contenu, ce sont la poésie et la musique mêlées, qui permettent les liens avec tout ce qui est. Inversement, il n'est artiste que parce que ce qui l'entoure le perçoit comme tel. Ce qu'est Orphée (le poète et le musicien) est directement dépendant de sa capacité à être reçu par ce qui l'entoure, par tout ce qui l'entoure (y compris les arbres et les rochers). Extrêmement lié à Dionysos, Orphée représente le multiple unifié en un individu mais qui, par la mort, s'éparpillera de nouveau : il meurt démembré par les ménades. Sa tête, nous dit Robert Graves, fut placée dans le sanctuaire de Dionysos (dieu des sens) et sa lyre dans le sanctuaire d'Apollon (dieu de l'intellect)²¹².

Mais sa descente aux enfers est l'épisode le plus mémorable. Peu nombreux sont les héros mythologiques humains capables de descendre vivants au royaume des morts (Psyché, Ulysse, Énée et Orphée). Si l'on considère le royaume des morts comme la représentation, non de ce qui se passe après la mort des êtres humains, mais de ce qui est en retrait, invisible, non-étant, c'est-à-dire le royaume de l'être, ces héros sont les figures impossibles de l'étant qui pourrait, tout en demeurant étant, naviguer dans l'interdépendance ontologique. L'artiste (dont Orphée est la figure archétypale) serait donc celui qui possède la capacité d'aller dans les enfers (le véritable monde de l'être) et d'en revenir. D'après Jacques Lacarrière²¹³, la racine *Orph-* compose en grec ancien des termes relatifs à la nuit comme *orphnos* et *orphné* (nuit, obscurité), ou *orphos* (poisson de mer qui vit caché sous les rochers). Le nom même d'Orphée porterait donc en lui la relation avec le domaine caché, avec ce qui se trouve en retrait de ce qui est visible. Orphée ne serait-il pas le passeur impossible de l'être à l'étant, celui qui est en contact profond avec l'être et qui tente de le porter au monde visible ? C'est le poète tel que Heidegger le glorifie. Et c'est la musique, le plus dionysiaque des arts, qui lui permet d'amadouer Charon le nocher des enfers, d'appivoiser Cerbère le terrible chien à trois têtes, et de convaincre Hadès l'inflexible. Certes, Orphée semble échouer puisque Eurydice repart dans le monde souterrain (l'être doit rester en retrait pour que l'étant soit, et l'artiste ne peut en apercevoir que la trace évanescence), mais il est tout de même la figure de celui qui tente ce passage. Il échoue parce que le fait de penser ce passage comme le déplacement entre

²¹² Ibid., p188

²¹³ Jacques Lacarrière .- *Dictionnaire amoureux de la mythologie*, Paris, Plon, 2006, p399

deux lieux (d'un côté les enfers, de l'autre le monde des vivants) empêche de percevoir qu'il n'y a pas deux lieux mais un seul lieu fonctionnant selon deux modes simultanément, dans une perpétuelle recomposition. Pour que l'histoire puisse se dérouler, c'est-à-dire être rendu compréhensible, elle doit tout élargir y compris le mode de fonctionnement de l'être qui est dès lors décrit métaphoriquement comme étant celui du monde des morts. Mais ayant installé ainsi deux mondes en lieu et place d'un seul, elle ne peut que constater l'impossibilité de décrire celui qui est en retrait ; cela prend la forme de l'échec d'Orphée. L'être en devenant étant (visible, audible, déterminé, descriptible dans une certaine stabilité) ne peut demeurer ce qu'il était (être en retrait dans un perpétuel mouvement). La poésie et la musique semblent être les moyens d'approcher de loin le bouillonnant silence de l'être. Un peintre comme Egon Schiele par ses peintures qui semblent inachevées où la couleur (pleine) semble se métamorphoser en simple trait pour enfin s'anéantir dans le blanc sans forme du support, a tenté de rendre compte (au moyen de l'art apollinien qu'est la peinture ce qui est une gageure) de cette frontière non descriptible qu'est le nœud du chiasme. Peut-être est-ce la tâche des arts que de tenter sans relâche de parcourir cette frontière impossible. Orphée est en quelque sorte la métaphore de l'acte de création (Maurice Blanchot²¹⁴) mais aussi de tout contact authentique avec ce qui est.

Le regard en arrière est l'un des mystères de cette histoire. Que signifie-t-il ? La plupart des "explications" du regard en arrière d'Orphée, regard en quelque sorte "tueur" puisqu'il fait disparaître Eurydice définitivement, tournent soit autour de l'impatience, soit autour de la curiosité, c'est-à-dire que ce sont des explications psychologisantes qui concernent le *personnage* d'Orphée et se situent donc au niveau du contenu du récit. Cette psychologisation, tout comme la spatialisation, est ce qui permet le contact premier avec l'histoire, elle possède une fonction de médiation extrêmement utile, mais échoue à satisfaire l'entendement. Dans une des versions du mythe il y a une explication, toujours basée sur la psychologie du personnage, mais plus fine, centrée sur l'impatience liée à la surprise : traversant un passage où tout son est étouffé, Orphée n'entend plus le pas d'Eurydice et se retourne pour s'assurer de sa présence derrière lui. Mais cette explication plus fine ne tient pas davantage : elle demeure psychologisante et sur ce terrain les objections pullulent ; par exemple, pourquoi ne se contente-t-il pas de lui parler pour s'assurer de sa présence ? Comment le désir de la sauver peut-il n'être pas plus fort que la simple impatience, même secondée par la surprise ? Selon nous, la réflexion sur la psychologie du personnage bouche toute entente de la signification du mythe, laquelle est centrée sur l'interdit du regard. Y a-t-

²¹⁴ "Écrire commence avec le regard d'Orphée" (Maurice Blanchot .- *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955)

il des interprétations possibles qui évoquerait la chose du point de vue de la signification symbolique, c'est-à-dire au niveau de la structure du récit (à travers mais au-delà de son contenu) ? Une première interprétation de ce type ferait d'Orphée l'amant qui dirait "je t'aime" à une Eurydice qui lui répondrait : "chut ! ..., ne le dit pas trop fort et pas trop souvent". La mise au jour de l'être (le lien entre les êtres, ici l'amour) est la mort de l'être qui se fige dans l'étant (dans ce cas en paroles humaines disant "je t'aime"). Orphée est celui qui va chercher l'être au fond de son abîme pour le mettre au jour, pour le guider vers la présence. Mais le passage à la présence, par l'expression, est la mort de l'être qui ne peut que s'évanouir dans le néant. L'être ne peut, en tant qu'être, parvenir à la présence. Seul l'étant entre en présence (il n'y a pas d'amour, il n'y a que des preuves d'amour). Le regard d'Orphée serait l'expression promotrice du passage à l'étantité qui annihile l'être pur. L'expression, serait la formulation ontologique de l'être de l'individu qui se dissout pour laisser advenir ce qu'il n'est qu'ontiquement, c'est-à-dire l'individu. Ce serait la plongée de l'être dans le monde, plongée qui nécessite sa dissolution préalable, comme si le "corps" (de l'être) devait se métamorphoser en "eau" pour plonger dans la "piscine" (ontique). Le chant d'Orphée serait la figure de ce qui n'est ni dans l'ontique ni dans l'ontologique mais dont la fonction est de réunir les deux domaines. La non accession d'Eurydice au retour à la vie dirait que l'intime réunion des deux modes ne peut en aucun cas signifier passage de l'un à l'autre. Une seconde explication pourrait être celle que nous avons avancée plus haut. Le regard en arrière et la disparition définitive d'Eurydice serait la figure de l'oubli ontologique de l'altérité. Pour unifier le lacis dans son jet vers l'altérité secondaire (celle qui va la percevoir), l'expression doit affirmer une singularité unifiée qui est la négation des éléments constitutifs, lesquels sont fait de l'altérité primaire qui fut absorbée (la maison, pour exister en tant que maison doit oublier les pierres, le bois, les tuiles, les fils électriques et les tuyaux d'évacuation dont elle est faite). Ce qui fait Orphée, ce qui fait son ipséité, c'est son talent d'artiste allié à son profond désespoir d'avoir perdu sa femme, talent qui lui a permis de descendre jusque dans les enfers ; et cette blessure, qui le fait être ce qu'il est, ne peut être guérie, si elle l'était Orphée ne serait plus Orphée. Pour ce qui est d'une signification se situant au niveau du mythe (et non du personnage), nous aurions donc au moins deux types de lecture possibles : soit l'on considère qu'Eurydice est la figure de l'être d'Orphée en tant que cet être est fait d'altérité, et, dès lors, Orphée doit oublier et donc anéantir Eurydice pour demeurer Orphée (oublier l'altérité en soi pour affirmer l'individuation), soit on considère que Eurydice est la figure de l'être d'Orphée en tant qu'être unifié par l'expression, dès lors ce qu'Orphée veut voir à la lumière du jour, c'est la nuit,

c'est-à-dire lui-même (*orph-* signifiant obscurité), or la lumière tue la nuit, on ne peut voir la nuit à la lumière du jour, l'être ne se peut regarder, l'obscurité de la nuit peut se sentir comme absence mais ne peut se *voir*, et le poète-musicien tente certes d'aller au plus profond de lui-même (ses enfers) pour quérir son être (Eurydice) afin de l'exposer, mais il n'en rapporte qu'une vibration ; vibration qui s'évanouit à la lumière du jour tout en fondamentant ce qu'il est.

L'expression dans son stade final serait une momification. Dès lors qu'elle fonde l'étant, celui-ci fige ce qu'elle avait de mouvant. L'étant est simultanément la "représentation" de l'expression qui le fonde et sa désintégration. De plus, la présence n'est jamais la totalité de ce que l'expression transporte. Tous les artistes (dont Orphée est la figure mythique) disent quelque chose d'approchant lorsqu'ils déclarent que ce que l'œuvre met au jour paraît toujours faible par rapport au mouvement qui l'a porté. Le désir de regarder en face la *totalité* (dont Eurydice serait une figure) débouche obligatoirement sur l'évanouissement de cette totalité. Si l'on conserve l'idée de "mise au jour", la mise au jour est en elle-même le renvoi dans les ténèbres de ce que l'on tente de porter à la présence. Ce serait la présence qui renverrait dans les enfers l'être que l'on ne peut jamais voir, l'être dont on ne peut que sentir la vérité au travers de l'étant. Si l'on abandonne l'idée de passage entre deux lieux, l'être demeure dans la partie ontologique du monde tout en fondamentant l'étant et par conséquent en se laissant parfois sentir à travers lui. La vérité de l'être se fige en fondamentant l'étant, tout en poursuivant son cours invisible ; l'étant semble ainsi toujours en retard sur la vérité de son être (et l'injonction "deviens ce que tu es" est une course sans fin qui ne s'achève qu'avec la mort). Mais la question ne demeure-t-elle pas de savoir pourquoi le *laci*, via l'expression, vise-t-il à sortir de son "antre", c'est-à-dire vise à fonder l'étant ? Le *laci* ne fait rien d'autre que d'aspirer à être, il est poussé par le *conatus*, et l'étantification est une des deux façons de dire le verbe être. Mais lorsqu'il y a étantification, il y a momification : le mouvement de l'être, tout autant que son "contenu", se momifie. L'être en tant qu'étantification est la "mort" de l'être ontologique, la cessation de son mouvement, ou plutôt le maintien de l'être dans sa sphère ontologique et l'échec de sa venue à la lumière de l'étantité ; pour l'être, devenir c'est demeurer invisible, ne pas se momifier dans l'étant. La manifestation de la vie dans l'étant est consubstantielle à l'éphémère mort du mouvement de l'être. Reste alors la question des moyens utilisés par l'être pour se donner à sentir à travers l'étant.

d - le symbolique, "langage" de l'expression

Si le nœud du chiasme est co-appartenance, co-appropriation de l'être et de l'étant, comment l'être est-il perceptible dans l'étant ? La fondation de l'étant par la vérité de l'être qui s'exprime dans la vibration de l'expression, est-elle perceptible dans la partie étantifiée du monde ? Si oui, par quel langage s'exprime t-elle ? Il me semble que le symbolique est le langage de l'expression, il est le moyen par lequel la part ontologique du monde s'accroche à la part ontique, ou plutôt par lequel l'ontologique se rend sensible dans l'ontique. Le langage du monde n'est pas mathématique (Galilée), c'est le langage de l'étant qui l'est ; le langage de l'être est symbolique, et le langage du monde est donc à la fois mathématique et symbolique. Telle est la thèse aux allures "baudelairiennes" que nous entendons soutenir²¹⁵.

Posons tout de suite la question qui fâche : si le symbolique est le "langage" de l'être, est-il perceptible par les plantes et les animaux ? Et s'il ne l'est pas comment pourrait-il être le langage universel de l'être ? Notons tout d'abord qu'avec cette question nous inversons le regard et étudions ce que nous venons d'appeler "langage de l'expression" non plus du point de vue de son émission mais du point de vue de sa réception. L'intuition spontanée aurait tendance à considérer que seul l'être humain a accès à la perception du symbolique ; et si par ailleurs notre thèse est valide (le symbolique est le langage de l'être), Heidegger aurait alors raison de penser que seul le *Dasein* permet le déploiement de la pleine essence de l'être puisque lui seul serait en capacité d' "entendre" le langage de l'être. Mais ce n'est pas si sûr, car l'éventuelle spécificité humaine dans ce domaine, relève de la perception *consciente* de ce qui est, du décryptage langagier, et n'augure rien quant à son déploiement ou sa perception *infra-consciente*. La conscience est réflexivité, elle redouble la chose mais la chose existe sans la conscience. La perception ontologique est justement une perception antéprédicative, présubjective, non seulement elle ne passe pas par la conscience rationnelle qui est une dimension du sujet classique, mais celle-ci est un obstacle à son déploiement (nous avons vu, en étudiant la notion de présence, qu'il fallait une certaine fusion relationnelle, c'est-à-dire une suspension de l'identité pour que l'absorption s'effectue pleinement). Le symbolique peut être perçu, posséder une efficacité, sans être décrypté consciemment. Nous avons coutume (nous revenons côté "émission") de lier le symbolique à une construction humaine notamment

²¹⁵ "La nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers."

Charles Baudelaire *Les Fleurs du Mal*, Spleen et Idéal «Correspondances» cité par le *Dictionnaire culturel de la langue française*, Paris, Le Robert, 2005, tome 4, p1143-b

dans l'art. L'art, en créant du symbolique (lequel ne se limite pas au langage), tente de copier non le réel, mais *le mode de fonctionnement* par lequel l'être se laisse sentir dans l'étant. L'art ne copie pas un contenu (la copie de la copie dont parle Platon), il tente, en traçant une voie d'accès, d'imiter le langage de l'être, et, par lui, son mode de fonctionnement. Les mythes et les contes sont du symbolique transmis, de générations en générations, par les anciens, et l'art est une tentative pour activer du symbolique au présent²¹⁶. Du coup, nous avons tendance ordinairement à penser le symbolique comme une création humaine : une production en vue de la reconnaissance d'une chose absente par la présence d'une autre chose. La reconnaissance est la source étymologique du symbole : les deux moitiés qui, séparées, se cherchent et s'ajustent pour se reconnaître (comme dans le mythe évoqué par Aristophane dans *Le Banquet* de Platon : chacun cherche sa moitié). De la notion de reconnaissance,

²¹⁶ Il est important de dire des contes aux enfants justement parce qu'ils sont plus proches du mode de fonctionnement de la part ontologique du monde, en ce qu'ils sont dans la phase de construction primaire de l'identité, plus proches, donc, que ne le sont les adultes occidentaux bien assis dans la routine identitaire et la relation sujet/objet. Ils ont par conséquent besoin de sentir en dehors d'eux (dans les contes) ce mode de fonctionnement qu'ils sentent en eux. Bruno Bettelheim défend l'idée selon laquelle le conte ne parle pas sur un mode réaliste parce que le mode réaliste est la vérité de l'adulte et que "le vrai, dans la vie de l'enfant, peut être tout différent de ce qu'il est pour l'adulte" (*op cité*, p183). Le conte parle de manière symbolique et la vérité chez l'enfant est plus dans le symbole que dans l'objet (objectivité). Il y aurait donc des vérités symboliques qui s'adressent directement au lacin en cours d'individuation. Les contes sont la narration d'un processus d'individuation (le bonheur dans les contes de fées formulé par les "Ils se marièrent et ils eurent beaucoup d'enfants" ou "ils vécurent heureux jusqu'à la fin de leur vie", n'est pas le bonheur amoureux de la collection Arlequin, c'est l'accession à l'individuation ; c'est le processus de l'enfance qui atteint sa finalité : se détacher de ses parents, de sa famille d'origine, pour devenir soi). C'est pourquoi les contes de fées finissent toujours bien. Pas seulement parce l'issue heureuse rassure l'enfant, mais aussi, tout simplement, parce que, dans le réel, qu'il y a toujours individuation et que par conséquent l'objectif est toujours atteint. La royauté à laquelle le héros (ou l'héroïne) accède à la fin, n'est pas la royauté matérielle et sociale, c'est l'individuation, la possibilité de devenir pleinement adulte. Le conte part d'un héros naïf, faible, incapable d'autonomie (la situation vécue par l'enfant) pour aller vers un individu qui conquiert (avec l'aide de l'altérité "magique" : animaux, objets, fées - qui ne sont autres que l'altérité absorbée-, mais aussi grâce à son courage qui affronte l'altérité nocive) l'autonomie de l'individu constitué. Non seulement les contes sont la narration d'un processus d'individuation, mais ils sont en eux-mêmes comme au cœur du chiasme : ils sont - formulée en termes ontiques - la façon ontologique de parler, autrement dit, avec des mots de la langue utilitaire, ils transportent un langage symbolique.

Notons que les contes ne finissent pas par l'obtention d'un emploi (ce que notre société vise dans l'éducation des enfants et adolescents), mais par l'obtention d'un royaume, c'est-à-dire la construction d'un moi humain qui est la constitution d'un monde (Heidegger). L'activité humaine primordiale n'est pas le travail, comme notre société technicisée nous le donne à croire, mais la constitution d'un monde (d'un royaume) qui nous soit propre. "En se réduisant à l'état de travailleur - nous dit Michel Haar -, l'homme assume, intériorise, l'essence de la Technique" (in *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990, p227). Les contes semblent ainsi nous inciter à penser que le travail est, si ce n'est antinomique, tout du moins second, vis-à-vis du processus d'individuation ontologique ; et que par conséquent une civilisation uniquement tournée vers l'économique perd une part essentielle de ce qui fait l'être humain.

le symbole est devenu création humaine pour représenter l'irreprésentable²¹⁷. Dans le cadre de sa "production" (volontaire pour l'art, ou involontaire dans la conception freudienne), le symbolique est un déplacement du sens (métaphore, métonymie) ; déplacement qui s'organise à partir de la "norme" que serait la rationalité. Avec le symbolique que nous tentons d'évoquer, le regard est inversé : le symbolique est le mode de fonctionnement naturel, accessible par la sensibilité et par les affects, et la rationalité est le déplacement qui redresse ce naturel pour le rendre accessible à l'entendement. Cette rationalité ne peut exister que dans la dimension ontique du monde qui, seule, permet la délimitation et la description des choses, non dans la dimension ontologique rétive à la détermination par le langage (et donc par la rationalité). Les caractéristiques dominantes du rêve (nous y reviendrons dans la troisième partie), lequel est totalement régi par ce symbolique dont nous parlons, sont l'intemporalité, l'absence de degrés de certitude et l'indifférence apparente au principe de contradiction. Ce sont les caractéristiques du mode de fonctionnement de l'être et elles demeurent, quoiqu'en retrait, à l'état de veille.

Saussure distingue le *signe* qui possède un caractère arbitraire, du symbole en tant que signifiant motivé par une ressemblance ou une analogie quelconque avec son signifié. Gadamer en analysant l'image fait également cette distinction :

"Ces deux extrêmes de la représentation sont : *le pur renvoi*, qui constitue l'essence du signe et aussi à l'état pur, la *fonction de suppléance*, qui est l'essence du symbole"²¹⁸.

Pour lui, le symbole "tient lieu de", il est présence pour ce qui n'en a pas. Cette conception peut aussi bien englober le symbole créé par l'homme que le symbolique dont nous parlons, qui est le langage de l'être et à ce titre est également présence (dans l'étant) pour ce qui n'en a pas (l'être). Le symbole, pour Gadamer, ne se contente pas d'un pur renvoi à quelque chose d'absent,

"Le symbole fait au contraire ressortir comme présent quelque chose qui au fond ne cesse pas de l'être [...] Un symbole ne renvoie donc pas seulement à autre chose ; c'est en «tenant lieu» qu'il représente. Or tenir lieu signifie rendre présent ce qui ne l'est pas."²¹⁹

²¹⁷ Au premier siècle de notre ère, le philosophe juif Philon d'Alexandrie faisait du symbole le moyen d'une représentation matérielle du divin (in *Dictionnaire culturel de la langue française*, Paris, Le Robert, tome IV, p1142-b). Le symbolique remplit alors une fonction anagogique (qui conduit vers le haut) permettant le passage d'un sens littéral à un sens mystique, le divin devenant accessible à partir du sensible symbolique. Et si le mot "divin" est le mot traditionnel pour dire la dimension ontologique du monde, alors le symbolique serait un moyen d'accès à l'être.

²¹⁸ Hans-Georg Gadamer .- *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p170 (souligné par Gadamer).

²¹⁹ Idem, p172

L'image suppose la possibilité d'une vérification par rapport à ce qui lui sert de modèle ; le symbole, non. Le symbole ne "figure" pas, il "tient lieu de", c'est-à-dire qu'il se substitue à ce qu'il symbolise, il offre sa présence à ce qui ne peut en avoir. Dans cette voie, notre façon d'envisager le symbolique le détache de toute production humaine et en fait un mode de fonctionnement "naturel" (qui par conséquent concerne aussi les plantes et les animaux). La ressemblance ou l'analogie (Saussure) ne sont, pour ce symbolique dont nous parlons, que des *moyens*, pour la vérité de l'être, de se faire sentir dans l'étant. Moyens qui ne sont pas le fruit d'une "volonté", mais qui peuvent éventuellement être considérés (à tort) comme tels par le récepteur de ce qui n'est qu'une manifestation naturelle. Cette manifestation symbolique est le "tenir lieu" de l'être dans l'étant. Il ne s'agit donc pas pour nous du symbole "fabriqué" en vue d'une subtile communication, mais de sa *perception* lors de la relation à l'altérité. Il ne s'agit pas non plus de laisser entendre que l'être aurait une volonté d'échange d'informations, mais il s'agit de dire que l'expression ontologique *se manifeste* en fondamentant la vérité dans l'étant, et que cette manifestation est de nature symbolique. Il ne s'agit plus des symboles créés par l'homme, mais du mode de fonctionnement de la manifestation de l'être dans l'étant. Dans les deux cas le symbole possède une puissance abstraite d'évocation. Mais les propos courants sur le symbolique considèrent le symbole comme ce qui renvoie à un objet, à une chose, à une notion, absents et qui pourront être déchiffrés par un intellect humain. Tandis que, dans notre vision, le symbole renvoie à un "propos" de l'expression qui, essentiellement, dit : "je suis", "me voilà", "me voilà tel que je suis" ; propos qui peut être *sent* ; ce langage ne passe pas par l'intellect qui déchiffre, mais par les affects qui ressentent. Ordinairement, on considère que "La puissance d'évocation de l'objet symbolique repose sur la qualité de l'association mentale qu'il peut susciter"²²⁰. Nous tentons d'envisager le symbolique sans qu'il soit nécessairement porté par un objet (il est porté par tout étant puisqu'il est la manifestation de l'être) et sans qu'il soit obligatoirement décrypté par l'intellect ("association mentale" doit donc être strictement distinguée de "décodage intellectuel").

Le symbole est le mode de fonctionnement primaire de la pensée car c'est le mode d'accroche de l'être à l'étant, c'est le mode "d'apparaître", du "se laisser percevoir", de l'être dans l'étant, la manière qu'il a de se donner à sentir, son langage, la manifestation de l'expression et, par là, la manifestation du nœud du chiasme (le nœud du chiasme "en action"). Le symbolique est le langage du lacis, il n'a pas besoin d'être décodé consciemment pour opérer ; il est reçu sur le même mode symbolique et

²²⁰ *Dictionnaire culturel de la langue française*, op cité, p1144-b

l'opération intellectuelle de décodage conscient n'est pas indispensable. Cette "réception" se réalise lors de l'absorption, il n'y a donc pas que le *Dasein* qui permette à l'être de se déployer, les *là* (les scènes) de tous les êtres y pourvoient. Le symbolique est le langage universel de l'être et "Tout ce qui se passe n'est que symbole" (Goethe, *Le second Faust*, scène finale). Le symbolique, c'est ce qui, venant d'un être, traverse son étant pour être capté par l'être des étants avec lesquels cet étant est en relation.

Pour ce qui concerne l'homme, le "contenu" des symboles est fatalement culturel (le *laci* est une intégration ontologique *située* dans un espace culturel déterminé), mais le mode de fonctionnement est universel. Ce mode de fonctionnement de l'être est peut-être même l'origine de la pensée. En se donnant à sentir, le symbolique donne à penser, il s'offre comme une sorte d'énigme à résoudre, il est "matière" pour le travail de la pensée qui est passage à un immatériel secondaire. Au delà de son contenu, il est ferment d'une activité.

Le sens et le signe sont donc bien à distinguer du symbole. Spontanément, nous considérons que le sens relève du noématique, c'est-à-dire de la pensée en tant que contenu ; ce faisant, nous plaçons le sens du côté de l'étantité. Le signe, en ce qu'il est un renvoi à un objet extérieur, au monde des choses, est un effet de sens qui relève également de l'étantité. Le sens et le signe sont (ou renvoient à) des contenus dont la fonction est d'arrêter la pensée sur un socle défini. Le symbole, pour sa part est tourné vers le noétique, c'est-à-dire la pensée en tant qu'activité ; il est ouverture sur l'infini car il perce précisément la croûte du sens (en ce que le sens est lié à l'étantité) pour aller vers l'*activité* pensante. Il enclenche la pensée sans en attribuer un terme bien défini, il la met en mouvement. Le symbole semble ainsi renvoyer à une structure intérieure, à un mode de fonctionnement de la conscience, voire de l'être. Il prend le moyen de transport "référence aux choses" pour atteindre la structure intérieure et la faire vibrer. Il traverse le monde des étants, pour aller vers ce qui dans la structure de la conscience l'organise (les catégories par exemple), mais aussi, plus profondément, pour aller s'adresser au *laci* d'autrui. Cette sensation de "percement" du monde des étants est la source du plaisir esthétique. Le signe vise et atteint la signification, le sens, tandis que le symbole atteint la structure de la psyché parce qu'il est le langage même de l'être. Le sens stoppe la pensée dans l'établissement d'une signification, le symbole la met en mouvement. Le symbolique est sans doute aussi la source de l'intuition.

Le langage symbolique de l'expression est un mode de fonctionnement naturel, il est par conséquent distinct du symbolique volontaire et intellectuel que l'homme peut

fabriquer. Il est naturel dans son mode de fonctionnement *et* (pour ce qui est de l'homme) culturel dans ses contenus puisque c'est toujours un *laci*s particulier, plongé dans une époque et un espace géographique singuliers, qui s'exprime. Le symbolique n'est pas le remède à une incapacité conceptuelle (Kant), mais le langage même de l'être dès lors qu'il pousse en direction de l'étant. Le symbolique fabriqué est peut-être ce qu'en dit Kant, mais le symbolique originaire est autre chose, non pas une béquille de la pensée, mais le cœur même de la connexion entre les choses en étant la façon qu'a la vérité de l'être de pouvoir se manifester à travers l'apparaître de l'étant lors de sa fondation.

e- l'expression comme source ontologique de la violence et "crise de l'absorption"

Pour que l'expression soit pleine et entière, et même simplement pour qu'elle *soit*, il est nécessaire qu'elle soit reçue, c'est-à-dire absorbée, par l'altérité qui l'entoure. L'harmonie est cet état où chaque être fonde son étant lequel trouve sa place dans son environnement permettant à l'expression de son être d'être absorbée. Mais l'innombrable quantité d'êtres fait que l'expression de l'un peut nuire à l'expression de l'autre. Il y a violence quand la venue en présence ontique (laquelle inclut l'absorption de l'être par autrui) ne fait pas droit à l'individuation ontologique, c'est-à-dire au déploiement de la vérité de l'être, c'est-à-dire à l'expression. Il est nécessaire que l'expression soit "entendue" pour qu'elle soit. Si ce lien ne se noue pas facilement, il y a dysfonctionnement producteur de violence ou de maladie (qui est violence sur soi par repliement sur la corporéité). Autrement dit, lorsque la multiplicité dans le temps des affirmations des multiples soi que sont les multiples expressions (les éphémères vérités des êtres) ne peuvent pas se déployer librement, il y a violence. Or le libre déploiement de l'un nuit au libre déploiement de l'autre. Il y a fatalement violence. L'expression est la source originaire de la violence. Elle est la violence de l'être par l'affirmation dans le monde (via son étant) d'une spécificité. Quand bien même cette affirmation s'effectuerait en douceur, elle prend une place, bouscule et réorganise ce qui l'entoure en obligeant à la prendre en considération. Ce qui, sur le terrain ontique, a un petit côté "pousse-toi de là que j'm'y mette". La chose est pire encore lorsque cette affirmation ne peut s'effectuer sur un mode "doux". L'être devant s'exprimer pour être, l'expression, dans sa traduction ontique, peut engendrer une affirmation brutale de soi. Lorsqu'il n'est pas absorbé spontanément, l'être *exige* de l'être (sinon il meurt). L'absence de *liens* est l'origine des plus grandes violences ; l'être choisira toujours un lien brutal à l'absence de lien, cette dernière étant synonyme pour lui de disparition. Le lien c'est la vie même de l'être, et sa recherche effrénée (qui n'est autre que le *co-*

natus lui même) engendre la violence. La violence vient donc bien, comme nous l'a appris René Girard, du besoin de se distinguer quand nous nous ressemblons (c'est la fonction de l'expression), or nous nous ressemblons beaucoup.

“Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraînent la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes d'une même famille ou d'une même société.”²²¹

C'est l'indifférenciation qui engendre la violence parce qu'elle engendre le besoin de se différencier. L'absorption fait venir en soi la multiplicité de ce qui nous environne pour nous constituer. L'expression est sortie du chaos de cette constitution, et cette sortie engendre, pour l'étant, la violence. C'est une violence inévitable sinon nécessaire (sans elle la folie s'installe).

Dans les sociétés humaines, le politique devrait avoir pour tâche l'organisation la plus harmonieuse possible de l'éclosion de ces liens (nous y reviendrons dans la cinquième partie). La crise de l'absorption dont nous avons parlé dans notre première partie est un moment dans l'histoire de nos sociétés qui, tout au contraire de ce qui serait nécessaire, empêche les liens ontologiques de se multiplier. Revenons donc un instant à la notion de “crise de l'absorption” afin d'y ajouter la dimension de l'expression. Nous passons dès lors à une “illustration” ontique de notre propos ontologique. Bien qu'elles soient basées sur une certaine confusion de l'ontologique et de l'ontique, les catégories de Martin Buber peuvent peut-être nous y aider ; cette “confusion” n'est autre que la marque que cette question se situe dans le nœud du chiasme. Si je “décris” l'identité d'autrui, c'est-à-dire si je me positionne en retrait de la relation, c'est-à-dire si j' “objectivise” l'autre, je transforme autrui en *Cela* ; l'autre n'est plus un *Tu* avec lequel je puisse être, à travers l'étant, en véritable lien d'être, nous avons désormais davantage affaire à une relation essentiellement utilitaire de deux *Cela* qui sont en contact essentiellement ontique (contact qui dans ce cas présuppose l'identité préalable de chacun d'eux). La description ontique d'une relation ontologique étant impossible, la mise en retrait pour tenter néanmoins de l'effectuer gomme la relation ; du coup, l' “écoute” de l'ontologique a disparu au profit de l'utilisation ontique.

L'absorption et l'expression sont antérieures, ou en arrière, de l'existence du sujet-identité qui instaure des relations d'utilité avec le monde. Dans une société marchande, les rapports entre les individus sont principalement guidés par l'utilité, laquelle réclame des sujets bien établis qui sont beaucoup moins dans une relation d'être avec les autres et avec le monde, mais tentent de demeurer dans une identité qui se veut fixe afin d'entretenir des relations utilitaires avec d'autres identités fixes.

²²¹ René Girard .- *La violence et le sacré*, op cité, p78

C'est une société où tendanciellement le *Je-Tu* a cédé la place au *Je-Cela* ; et dans une société où la relation *Je-Tu* s'atténue, l'absorption est mal aisée. Chacun souhaite en quelque sorte être absorbé par autrui sans avoir à accepter, en retour, d'absorber une altérité qui risquerait d'engendrer une modification de l'identité dont on désire par dessus tout qu'elle reste fixe. L'expression qui est déploiement de la vérité de l'être dans l'étant, et qui se traduit ontiquement par le besoin d'affirmation du soi, tourne désormais à vide ; ce besoin n'est jamais satisfait puisqu'il œuvre dans le cadre d'une société où l'absorption est d'autant plus mal aisée que chaque individu, atomisé, cherche à exprimer une identité qui refuse d'absorber de l'altérité. Chacun cherche désespérément à être absorbé par autrui mais, obnubilé par cette quête, ne veut, ni ne peut, ni prendre le temps, ni s'ouvrir suffisamment pour accepter d'absorber l'altérité dont il a pourtant besoin. Le modèle d'autonomie du sujet, responsable de ses actes et ne dépendant de personne, ce modèle de renforcement de la puissance du même, incite à cette fermeture en quelque sorte suicidaire puisque l'être ne se nourrit pas du même mais de l'altérité. C'est un cercle vicieux. Les villes ont de surcroît chassé les animaux, la végétation ou l'occasion de faire un feu, la pluie n'est plus jamais accueillie comme une bénédiction, et elles font ainsi reposer sur les seuls humains et sur les objets qu'ils fabriquent l'essentiel de la tâche d'absorber les relations à l'altérité²²². L'exposition de soi sur internet par exemple répond à ce besoin de l'expression (c'est un appel à l'absorption par l'altérité), mais ne rencontre que peu d'absorption (la technique éloigne la relation ontologique), et par conséquent pour une bonne part échoue dans sa fonction expressive. Une compétition (elle-même source de violence) s'instaure alors pour pouvoir être entendu, c'est-à-dire pour qu'à l'expression de l'être corresponde une absorption par autrui (qui doit par ailleurs toucher d'autant plus de personnes qu'elle est de faible intensité²²³). Ne reste que le *conatus* en tant qu'il est guerre c'est-à-dire producteur d'une expression qui ne peut s'effectuer qu'au détriment d'autrui. Violence ou maladie (que l'on nomme alors psychosomatique mais qui n'est que le trouble de l'expression, et qui est en quelque sorte violence contre soi-même) paraît dès lors être l'alternative.

Prenons une manifestation sociologique (donc ontique) de ce phénomène. Les ca-

²²² La sensibilité contemporaine à la météo est sans doute liée à la crise de l'absorption, le temps qu'il fait demeurant dans les villes le seul lien avec "la nature". Par ailleurs, le besoin, devenu vital, de "vacances", indépendamment de la nécessité de reconstituer sa force de travail, est sans doute également un signe de cette crise de l'absorption : il faut pouvoir, à la mer, la montagne ou la campagne, renouer avec un contact direct, absorbant, avec les éléments naturels. Les vacances ne répondent pas seulement à un besoin physiologique et psychique, elles remplissent vraisemblablement aussi un besoin ontologique.

²²³ Dans l'amour (sentiment puissant) l'absorption est de forte intensité et se concentre sur un seul être. Dans la célébrité, n'étant pas en contact direct avec les êtres qui vous connaissent, l'absorption est individuellement de très faible intensité et ne devient forte que par la multiplication.

tégories défavorisées et les couches moyennes des sociétés occidentales adhèrent au mode de fonctionnement général de ces sociétés centré sur la consommation et l'accumulation d'objets. Dans ce mode de fonctionnement, l'ipséité est censée se conformer à la mêmété, et la consommation toujours plus importante est supposée accroître la puissance du même. Or bien souvent, les moyens financiers de ces catégories les empêchent de réaliser ce à quoi elles adhèrent. Le désir mimétique (René Girard) renforce l'adhésion au modèle tout en soulignant l'impossibilité de réaliser cette aspiration (ce sont les plus défavorisés qui souhaitent aller aux Champs-Élysées). Seuls quelques individus peuvent surnager dans ce mode de fonctionnement où la concurrence est généralisée. Et l'empêchement de réaliser ce à quoi l'on adhère enclenche d'une part la violence (par exemple la montée des incivilités) ou d'autre part la maladie par retournement sur soi de la violence qui ne peut se déployer dans le monde : c'est la multiplication contemporaine des dépressions, le phénomène du burn-out (suite à la course effrénée à la mise en œuvre de ce mode de fonctionnement), les suicides sur les lieux de travail, etc. Accroître la puissance du même, y compris si l'on y parvient, ne permet de toute façon pas de satisfaire au besoin vital d'absorption de l'altérité. La crise de l'absorption semble bien condamner ce type de société.

L'absorption est le moment de dépendance ontologique (comme, sur le plan ontique, tout étant vivant, végétal ou animal, dépend de son alimentation). Elle est le mouvement de venue à soi de la nourriture ontologique indispensable à la survie. Elle est donc l'action qui engendre la "sociabilité" ontologique, l'accumulation de l'altérité qui fait de chaque être une collectivité. L'expression est en quelque sorte le mouvement inverse ; elle est affirmation d'une singularité, le rassemblement partiel du multiple accumulé par l'absorption en une unité singulière. Tout être se concentre dans ce double mouvement contradictoire de la nourriture multiple se métamorphosant en une singularité unique (la singularité dans l'expression est dès lors un appauvrissement, une perte, une stylisation, une épure du multiple qu'elle tente de rassembler, une mutilation qui laisse de côté une "partie de soi" ; le multiple est inaccessible à l'étantité, le multiple est le petit nom du chaos). C'est par définition un foyer de tensions dont les pôles de grand danger sont d'un côté l'éparpillement de soi, et de l'autre côté l'identité sclérosée et définitivement fixe : les deux images de la mort prématurée de l'être. Le vivant réclame la plasticité qui n'est autre que la navigation à la fois prudente et audacieuse entre le Karybe de l'éclatement et le Sylla de la pétrification. Autrement dit, l'absorption et l'expression sont indispensables l'une à l'autre pour autant qu'aucune des deux ne prenne le dessus définitif sur l'autre.

Devenir adulte, c'est quitter le monde où prime la relation *Je-Tu* pour aller dans un monde où prime la relation *Je-Cela*. L'enfance est une période qui peut être d'une grande violence justement parce que s'y déploie plus spontanément la violence de l'expression en ce qu'elle est affirmation d'une éphémère spécificité. Elle est aussi une période où cette violence peut se muer rapidement en douceur (la fameuse capacité des enfants à passer rapidement des pleurs aux rires) si les adultes sont en mesure d'assurer, par tous les canaux de la psychologie, la réception, c'est-à-dire l'absorption de l'expression qui réclame à s'affirmer. Dans l'enfance, plus proche du mode de fonctionnement ontologique, il y a de la relation *Je-Cela* au milieu d'un océan de *Je-Tu*, et l'éducation peut être comprise pour une part comme l'apprentissage du *Je-Cela*. Le passage du nourrisson (qui fonctionne uniquement sur des relations *Je-Tu*) à l'enfant est l'apprentissage de la connaissance que le sein maternel et la mère elle-même ne sont pas une part de soi mais un "objet" extérieur. En fait, la connaissance du nourrisson est double il sait que le sein est sien, et il apprend qu'il est aussi extérieur (et par là devient enfant). La mère s'autonomise et lui devient extérieure (matériellement) sans cesser d'être ontologiquement une partie de lui-même. *C'est un choc particulièrement violent que cette prise de conscience de l'altérité de ce qui nous est le plus intime.* Et ce choc se renouvelle tout au long de l'âge. L'oubli ontologique peut en partie s'expliquer par le fait que la remémoration de la présence en soi de l'altérité est également remémoration de cette souffrance originaire de la distinction entre le caractère à la fois intime et étranger de la mère. Ce phénomène se poursuit tout au long de la vie et pour des "objets" ontologiquement de plus en plus grands et divers qui nous sont simultanément intérieurs et extérieurs (la langue ou la culture, par exemple, nous sont extérieures - elles existent indépendamment de nous -, et nous sont également particulièrement intimes). L'éthique prend peut-être sa source dans l'acceptation du caractère extérieur de ce qui est originairement vécu comme une part de soi, et dans l'appivoisement de la violence subie que représente cette prise de conscience. Et, inversement, l'acceptation heureuse, comme faisant partie de soi, des choses que l'on préférerait voir comme extérieures (notamment par exemple toutes les douleurs) est sans doute un chemin de sérénité. L'adolescence est le passage des relations *Je-Tu* familiales à des relations *Je-Tu* amicales et générationnelles. Dans l'âge adulte, il demeure une part de relation *Je-Tu* : avec ses propres enfants mais aussi avec l'amour et l'amitié (l'attachement contemporain à la famille est dû principalement au fait que cela devient souvent le seul endroit possible d'une relation *Je-Tu*) ou encore avec les animaux, les textes de la littérature ou les éléments (la mer, la montagne ou le sol du jardin potager, par exemple). L'enfance

est l'époque des relations *Je-Tu* de grande intensité, et à l'âge adulte, en dehors des relations *Je-Cela* avec le monde, régies par l'utilité, nous nous remémorons et nous recherchons le "temps perdu" de l'enfance où chaque événement tissait une étoffe dense de relations *Je-Tu* avec le monde au point que, comme le récit proustien nous l'a définitivement décrit, le moindre contact de remémoration entraîne avec lui tous les souvenirs du temps, c'est-à-dire du monde, ainsi englouti et néanmoins toujours là. La spécificité de notre société est peut-être que la part de la relation *Je-Tu* qui perdurait à l'âge adulte a été grignotée (et en réaction, par exemple, le besoin de faire du sport ne se limite pas à être la manifestation d'un pur besoin musculaire dû à un mode de vie statique, il est également la manifestation du besoin de dialogue - absorption/expression - avec le monde environnant, dialogue qui passe par le corps). Devenir adulte serait alors, en quelque sorte, accepter de mourir (diminution des contacts ontologiques vraiment satisfaisants) tout en restant vivant (la disparition de tels contacts n'est pas totale). Devenir adulte serait, en étant rassuré par l'acquisition d'une identité, accepter de mourir, c'est-à-dire ne plus avoir à construire cette individuation déjà acquise, tout en ayant néanmoins besoin de la nourriture ontologique minimale pour demeurer en vie. La société de consommation, en saturant le temps et l'espace d'objets au détriment du temps et de l'espace pour le *Je-Tu*, débouche sur une sensation de "faiblesse d'être" qui développe, en retour, un besoin frénétique de "sensations fortes", un besoin d'affirmations violentes de soi. Elle intensifie la synonymie entre l'identité et la figure du héros (que l'on trouve dans les contes, la mythologie ou la poésie épique). L'arrivée des super-héros dans la deuxième moitié du vingtième siècle, *via* ce nouvel art qu'est la bande dessinée, (le *quidam* ordinaire qui est également le sauveur caché de l'humanité) est la marque de ce besoin. Le héros est identifiable à son identité caractérisée par la superposition de l'ipséité et de la même-té. La quête de vivre intensément, fût-ce au prix d'un raccourcissement de la vie (le projet d'Achille qu'Homère nous a légué pour le meilleur ou pour le pire), est une quête de l'ipséité à l'intérieur de la même-té. C'est une image importante dans l'enfance qui est justement la période de construction d'une première identité. Mais le héros, lorsqu'il quitte les rives de la littérature, où il est symbole, pour la réalité humaine adulte, bascule dans le narcissisme identitaire parce que la véritable ipséité ne peut se réaliser qu'en dehors de la même-té, dans le contact avec l'altérité dans une dynamique de l' "être-jeté" (Heidegger), dans une projection de soi hors de soi. L'ipséité ne se situe pas à l'intérieur de soi, mais hors de soi dans le contact avec l'altérité qui engendre l'expérience créative de soi. Aujourd'hui la sensation d'exister semble se mesurer au nombre d' "amis" ou de "suiveurs" que l'on a sur les "réseaux sociaux" ; c'est-

à-dire dans une quête de reconnaissance de l'identité. Une quête de l'ipséité à l'intérieur de la mêmeté devient une quête de l'intensification du même, laquelle est refus du mouvement de l'être (l'absorption de l'altérité bouscule la mêmeté) ; cette quête visant à faire perdurer le même est en revanche compatible avec l'avoir (posséder davantage intensifie le même sur un temps court... avant de le modifier), est compatible avec les drogues (intensification du même sur un temps extrêmement court... avant d'en être la destruction). Tout se passe comme si l'identité réclamait d'être absorbée par une foule d'autrui pour être confortée dans ce qu'elle est et ne plus prendre le "risque" d'une absorption déstabilisatrice. Nous tâcherons de proposer, dans la quatrième partie, un autre paradigme qui, tournant le dos à l'idéal héroïque achillien (il est peut-être temps de dire adieu à Achille et à ses avatars "super-héros", et donc de dire adieu à Homère en tant que producteur de modèles, pour ne conserver que le patrimoine littéraire), un autre paradigme donc, qui vise au déploiement de l'être dans une quête de l'ipséité qui prend sa source dans l'acceptation de l'altérité et dans la négation du même. L'ipséité devient alors adhésion au mouvement ontologique et non plus crispation identitaire.

L'expression peut se réaliser, c'est-à-dire parvenir à engendrer une absorption par un autre être, sur le mode de la douceur ou sur celui de la violence mais elle peut tout aussi bien ne pas y parvenir. C'est la maladie ; la maladie lorsqu'elle est non pas pure modification de l'étant au contact d'autres étants (accident, ingestion d'éléments nocifs, contact avec le froid), mais mode de manifestation d'un trouble de l'expression. Ce trouble survient lorsque le langage de l'expression n'est pas perçu et donc non absorbé à l'occasion d'une relation, lorsque l'expression est "bloquée", lorsqu'il y a dysfonctionnement. L'expression, en tant que déploiement de la vérité de l'être, est fondamentale de l'étant, c'est donc à travers l'étant que sa manifestation peut se réaliser. La manifestation, tout en fonctionnant sur le mode symbolique, n'en est pas moins corporelle puisque liée à l'étant (c'est forcément une manifestation de l'étant qui "tient lieu"). Dans le cas de l'être humain la chose se complexifie un peu puisque cette corporéité peut aussi se manifester par la verbalisation, par la production (le faire constructeur) ou par la maladie. Lorsque l'absorption par l'altérité, indispensable à l'expression, ne s'effectue pas, pas même par la violence, lorsque la manifestation ontologique de l'expression ne parvient pas au stade verbo-poétique, alors le corps doit prendre en charge seul la poussée de l'expression vers l'ontique : c'est la maladie. La fondamentale de l'étant est le moyen pour l'expression d'enclencher, par l'intermédiaire de l'étant, les relations qui lui permettront d'être absorbée par d'autres

êtres. Ces relations (comme nous le verrons dans la troisième partie) s'effectuent sur le mode affectif. Ce sont les affects qui autorisent les relations ontologiques (absorption/expression). Lorsque les affects sont négatifs, l'absorption et l'expression ne peuvent s'effectuer normalement. Il y a dysfonctionnement du canal verbo-poïétique, et seul le corps peut dès lors prendre en charge l'expression sous la forme de la maladie. Cela fonctionne d'ailleurs de la même manière sur le plan ontique en direction de l'être. Lorsque le corps absorbe un élément extérieur incompatible avec ce qu'il est (sous forme d'accident ou sous forme d'ingestion), cela enclenche un changement pathologique lequel a des répercussions ontologiques (quelqu'un, par exemple, qui a la suite d'un accident se retrouve en fauteuil roulant, devient quelqu'un d'autre, il n'y a pas que son aspect physique extérieur qui est modifié). Une transformation ontique a des répercussions ontologiques. Le dysfonctionnement ontologique a, de même, des répercussions ontiques, c'est la souffrance et la maladie. La perspective freudienne est bousculée. Ce n'est plus une vision dualiste selon laquelle le psychisme malade provoque, par une mystérieuse métamorphose, des lésions somatiques ; c'est l'expression qui, étant enrayée, perturbe l'étant qu'elle est censée fonder ; la fondation est bancal. La maladie est la marque du dysfonctionnement du couple absorption/expression. L'expression est globale, unitaire. Celles du nourrisson, de l'animal ou de la plante sont essentiellement corporelles (et, éventuellement, un peu ludique). Mais pour l'être humain, au-delà de la toute petite enfance, d'autres stades autorisent la manifestation de l'expression : le jeu, le faire intellectuel qu'est la relation aux connaissances, le faire concret qu'est l'action matérielle sur le monde avec les outils, et le langage. L'être humain possède toute une palette de canaux permettant à l'expression de se déployer. La maladie est elle-même un canal de l'expression ; elle est manifestation de l'advenue en présence en milieu hostile. Elle est manière déficiente d'exister repliée sur la corporité, laquelle est, pour Binswanger, une

«forme particulière de l'existence humaine» qui, dans certaines circonstances, demeure pour le malade «le seul et unique champ d'expression», c'est-à-dire le seul langage dont il dispose²²⁴.

Ce n'est pas seulement l'inconscient qui est structuré comme un langage (Lacan), c'est l'ensemble du corps qui est langage, celui de l'advenue en présence (aisée ou difficile). Dès lors

«... une vie purement corporelle représente une forme d'existence qui a perdu la possibilité, par exemple, de se mettre en colère et de se répandre en injures, au

²²⁴ Cité par Philippe Cabestan et Françoise Dastur .- *Daseinsanalyse*, op cité p169

lieu de quoi la personne vomit. [...] En d'autres termes, le malade existe sur un mode inauthentique, il ne se temporalise pas plus qu'il ne s'historialise authentiquement ; il est enfermé dans une temporalité qui est sans mémoire du passé, sans attente de l'avenir et au sein de laquelle il est condamné à une sorte d'enlèvement, de stagnation existentielle²²⁵.

Et bien sûr, les canaux possibles de l'expression sont culturellement et donc historiquement déterminés. L'histoire est peut-être même, fondamentalement, l'histoire des modes de l'expression humaine. La temporalité semble donc une dimension essentielle de ce que nous étudions.

L'expression et le temps

Mon propos semble faire face à une aporie. En séparant l'être de l'étant pour pouvoir l'étudier dans ses propriétés et modes de fonctionnement propres, je substantialise (apparemment) l'être d'un côté et l'étant de l'autre alors même qu'ils ne font qu'un dans l'advenue à la présence. On se souviendra même que cette substantialisation de l'être fut (un peu plus haut) un "reproche" adressé à Heidegger. Il semble donc que l'étude de l'être débouche en quelque sorte "naturellement" sur cette "substantialisation". Soit le propos tenu est particulièrement abstrait, refusant de basculer dans l'ontique, et il devient alors très difficile d'accès (le fait même d'utiliser des mots fait de toute façon basculer dans l'ontique : comment parler avec des mots et des phrases d'une dimension du monde qui est sans mots et sans phrases ?), soit il s'abîme dans des distinctions entre intérieur et extérieur, entre matériel et immatériel, entre sensible et non sensible, ou entre visible et non-visible, c'est-à-dire dans les termes mêmes du dualisme qu'il prétend récuser. Peut-on envisager la différence ontologique heideggerienne sans verser dans le dualisme ? La différence ontologique ne nous amène-t-elle pas à souscrire à l'opposition intérieur/extérieur, opposition qui, de Descartes à Husserl, commande la détermination de l'homme comme subjectivité fermée sur soi, alors qu'il s'agit tout au contraire de souligner l'interdépendance ontologique qui contribue à saper la notion de sujet ? La difficulté est de parvenir à penser l'expression comme unification d'une singularité, c'est-à-dire comme processus qui définit une spécificité vis-à-vis d'un extérieur, en même temps que l'absorption qui non seulement enclenche le besoin d'expression mais (et c'est d'ailleurs pour cela qu'elle enclenche ce besoin) la remet perpétuellement en question, et qui est, elle, relation appropriative avec l'altérité, dépendance vis-à-vis de cette altérité.

La temporalité paraît donc dès lors être le levier permettant de lever ce qui semblait

²²⁵ Ibid., p171

être une aporie. Il n'y a contradiction entre le propos holiste et la différence ontologique que si les choses sont considérées de manière statique et synchroniques, dès lors qu'on les envisage de manière dynamique, en perpétuel mouvement, les choses paraissent plus claires. Nous nous trouvons bien en face d'une tendance unificatrice qui engendre un dualisme intérieur/extérieur, mais cette tendance n'est jamais, ne peut jamais être stabilisée. La notion de sujet n'est qu'un coup de force cristallisateur de la tendance unificatrice de l'expression. D'autant que les notions intérieur/extérieur n'ont pas, sur le terrain ontologique le sens purement spatial qu'elles ont sur le terrain ontique. Ce qui est le plus intérieur, la scène (c'est-à-dire le lieu où le lacis involué se projette dans sa toute nouvelle configuration), est également ce qui organise le contact avec l'altérité, le lieu même de l'extériorité proche, lequel organise l'absorption de l'altérité. Ce qui est le plus intérieur n'est intérieur qu'en tant qu'il s'ouvre sur l'extérieur. Il nous faut donc sans doute cheminer vers l'abandon de ces notions (intérieur/extérieur) tout en constatant que la langue qui structure notre propos participe à cette vision dont nous souhaitons nous éloigner.

Le binôme absorption/expression, en tant que construction nouvelle du lacis, c'est-à-dire déstabilisation du lacis ancien par l'absorption qui engendre l'expression, c'est-à-dire l'absorption/expression en tant que moteur d'une temporalité primordiale du lacis, est ce qui permet de penser la médiation entre la temporalité comme structure unitaire des trois dimensions du temps (passé-présent-futur) et la temporalité comme ouverture de soi au monde, comme être-au-monde heideggerien ou comme durée bergsonienne. Ou pour le dire en termes plus simples, qui, bien que trompeurs, permettent de donner une image : le binôme absorption/expression favorise la pensée de l'articulation entre une temporalité qui semble extérieure (dite "objective") et une temporalité intérieure (dite "subjective"). Image fautive en ce qu'elle réintroduit la distinction intérieur/extérieur qui n'existe pas réellement, la temporalité du monde n'étant pas autre chose que la temporalité des êtres les plus "massifs" (les planètes) avec lesquels nous sommes en relation d'absorption comme avec tous les êtres qui nous entourent. La perception immédiate la plus intuitive bute sans cesse sur cette distinction entre deux temporalités (objective et subjective) dont l'articulation semble impossible. Les notions d'absorption et d'expression permettent peut-être de dépasser cette distinction en envisageant que les relations aux êtres "extérieurs" avec lesquels nous sommes en contact (au nombre desquels se trouvent les planètes avec au premier rang la terre) sont absorbées et sont donc partie prenante du lacis de chaque être et à ce titre font partie de l' "intérieur". La temporalité de chaque être avec lesquels nous entretenons des relations est donc partie prenante de la temporalité dite

intérieure ou subjective. La vérité d'un être dans son déploiement qui fonde l'étant qui le porte intègre donc la temporalité que l'intuition traditionnelle appelle "objective et extérieure". L'infinie petitesse de l'être concerné, au regard de l'univers dans lequel il se meut et qui fait néanmoins partie de lui, fait que sa propre temporalité n'a pas sur la temporalité de l'univers la même influence que celle que possède la temporalité de l'univers sur la sienne propre. C'est ce différentiel qui donne la sensation d'une distinction alors que le processus temporel est unique et intègre les temporalités de tous les êtres. Le temps serait alors un peu plus que la somme de toutes les temporalités de l'infinité d'êtres : leur mode d'articulation. Le temps serait l'interdépendance ontologique elle-même.

La sensation "subjective" du temps qui passe rapidement lorsque nous sommes concentrés sur une activité serait donc liée à l'absorption. En position de relation absorbante (et le faire est ce type de relation : nous sommes absorbés par l' "objet" de notre activité), le temps nous paraît comme suspendu, nous sommes dans notre temps propre (part infime du temps global), qui n'annihile pas le temps de la terre qui continue de faire partie intégrante de ce que nous sommes, mais le met provisoirement à l'arrière plan afin de se réaliser lui-même sous forme d'un présent qui rassemble notre passé (lequel intègre le passé du monde) et ouvre sur notre avenir par la modification enclenchée par l'activité absorbante elle-même.

Chez Heidegger, la mort n'est pas une représentation imaginative de la fin, mais le mouvement du *Dasein* vers sa possibilité la plus propre, qui n'appartient qu'à lui et qu'il ne peut déléguer : nous sommes des "êtres vers la mort". L'absorption joue un rôle identique dans mon propos. On ne peut absorber pour autrui ou laisser autrui absorber pour soi, c'est une activité vitale qui ne se délègue pas. C'est une activité qui est le propre de l'être, sa possibilité la plus propre, c'est l'être même. L'expression est également de même nature. Elles sont, avec l'involition, le mode d'être de l'être, elles sont l'être. Chaque être possède en propre, pour lui-même, cette façon de fonctionner qui est le lot commun de tout être. Alors que par le devancement, le *Dasein* heideggerien atteint une proximité non présente (la mort), et par cela, engendre le temps, l'absorption, dans mon propos, est une intime proximité très présente, dont l'activité perturbatrice du *laci* engendre le temps en engendrant la nécessaire involution spontanée qu'est l'expression. C'est le mode d'être de l'être qui engendre le temps, et il nous semble qu'il n'y a pas besoin du devancement de la mort pour cela. L'altérité absorbée y pourvoit. Les liens vitaux avec l'altérité peuvent être dès lors considérés comme la source du temps. Le lien ontologique est le moteur du temps.

L'altérité est la source du temps.

Comment dès lors concevoir les trois dimensions de la temporalité que sont le passé, le présent et le futur ?

Nous percevons fallacieusement les choses intramondaines (tous les "autrui") comme étant "déjà données" de manière stable ; nous n'avons dès lors comme préoccupation que de nous "situer" par rapport à ce qui nous paraît extérieur. Or, en fait, rien n'est jamais seulement "déjà donné", pas même les objets. C'est le *Dasein* qui perçoit ce qui lui est extérieur comme seulement déjà donné. En réalité, toute chose est simultanément "déjà donnée" dans son entièreté *et* en devenir, c'est-à-dire jamais totalement accomplie. Ce qui est "déjà donné" est l'entièreté de ce qui est, la vérité de l'être considéré à un moment précis (rassemblement du passé dans le présent), dont est néanmoins absente la dimension de déploiement, le devenir, l'accomplissement futur, c'est en quelque sorte l'être sans le temps, l'être sans futur, l'être déjà mort. Pour ce qui l'entoure, c'est également vrai du *Dasein*. Il est déjà donné à la perception de ce qui n'est pas lui, tout en se percevant lui-même en devenir, c'est-à-dire en cours d'accomplissement. Chaque chose étant en mouvement perpétuel de déploiement, n'est jamais *seulement* déjà donnée comme chose statique. Le "déjà donné" est l'entendement, sur le mode spatial, que l'on a d'une chose à un moment précis. Mais sur le mode temporel, chaque chose ne peut avoir vraiment déployé ce qu'elle est que lorsqu'elle n'est plus. C'est la notion d'être "en puissance" aristotélicienne (opposée à l'être accompli de l'entéléchie) à laquelle aurait été ajoutée la notion dynamique du *conatus*. Tout étant porte un "être-jeté" (qui a à être, et donc à être en avant de lui-même). Mais pour autrui (végétal, animal ou humain), la perception limite à l'étant ce qui est, alors que ce qui est est *aussi* un "être-jeté". La relation *Je-Tu* de Buber est le type de relation où la dimension d' "être-jeté" de l'être n'est pas gommée par la perception ; le type de relation où c'est la totalité de l'être dans ses deux dimensions, d'expression de ce qu'il est à un moment *et* de ce qu'il est en devenir, qui est perçue. L'absorption ontologique pleine et entière, parce qu'elle est absorption de la relation, nécessite que la dimension dynamique de l'être absorbé, c'est-à-dire sa dimension de futur déjà présente en lui, ne soit pas évincée au profit de la seule dimension statique de rassemblement du passé dans le présent²²⁶. C'est ce type d'absorption que réclame l'expression. Lorsqu'elle ne rencontre que l'absorption de sa dimension de rassemblement de ce qu'elle est (c'est-à-dire de ce qu'elle fut et

²²⁶ Les parents font en général spontanément cela vis-à-vis de leurs enfants : ils les perçoivent non seulement dans ce qu'ils sont à un moment précis, mais aussi dans leurs potentialités de devenir ; et c'est pourquoi les relations parents-enfants sont en général des relations *Je-Tu*. (cela se gâte lorsque le parent refuse de voir que l'enfant n'en est plus un ; ou que l'enfant devenu adulte ne voit pas le devenir du parent).

de ce qu'elle est), il y a dysfonctionnement qui peut devenir pathologique. Ce qui est a besoin d'être perçu dans sa dimension de devenir.

Le *Dasein* semble avoir comme spécificité la conscience de porter un "être jeté", ce qui fait de lui à ses propres yeux un *projet* structuré par le souci. Il n'est pas sûr que ce ne soit pas une caractéristique générale du vivant. Quand les arbres se préviennent les uns les autres d'un danger (on a pu parler de leur caractère "altruiste"²²⁷), ils sont dans une modalité du *projet* structuré par le souci ; ils anticipent l'avenir sur un mode qui n'est pas une simple préservation de soi, mais est également rapport à autrui ; ils anticipent l'avenir dans une préoccupation de celui-ci, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas dans une pure instantanéité, ils ne sont pas dans un éternel présent. Francis Hallé donne l'exemple d'arbres qui étant grignotés par un animal, sont non seulement capables de déclencher une réaction chimique qui rend leurs feuilles désagréables à la consommation (préservation automatique de soi), mais de surcroît de diffuser dans l'air, à destination des autres arbres, des senteurs qui annoncent le danger permettant ainsi aux autres de se prémunir avant même d'avoir subi "l'attaque" de l'animal. De la même manière, les animaux qui, étant malades, savent trouver la plante médicinale adéquate²²⁸, ne sont pas dans un pur présent mais dans une projection de soi structurée par le souci. Ce que la tradition philosophique a souligné comme étant une spécificité de l'homme, sa capacité à se projeter dans le futur et à se remémorer le passé, donc sa capacité à se percevoir dans son déploiement même, n'est peut-être pas une spécificité.

Chaque être est en perpétuel déploiement de lui-même et a besoin pour cela de percevoir à chaque instant ce qui lui est extérieur comme "déjà donné", c'est-à-dire comme statique. La réification de ce qui nous entoure est ce qui nous permet le présent, mais c'est aussi ce qui hypothèque la dynamisme du déploiement, et donc l'avenir.

Comme le rappelle Françoise Dastur, Heidegger fait résider l'essence du *Dasein* dans son "avoir à être"²²⁹. N'est-ce pas l'essence de tout ce qui *est* ? Nous pourrions presque rajouter que les objets ont également "à être", mais sur un mode qui se déploie uniquement par inertie, tandis que le vivant est agi par un "avoir à être" où l'inertie

²²⁷ Francis Hallé précise dans *La vie des arbres*, Paris, Bayard, 2011, p26, que nous ne connaissons ce phénomène que depuis peu : "La date clé est 1990, l'année où un collègue de l'Université de Prétoria en Afrique du sud, Van Hoven, a mis en évidence le fait que les arbres communiquaient entre eux."

²²⁸ Pierre Lieutaghi .- *La plante compagne : pratique et imaginaire de la flore sauvage en Europe occidentale*, Arles, Actes Sud, 1998 : "Les premiers pas de la pensée ont lieu dans l'herbe." (p15) Pierre Lieutaghi est ethnobotaniste. Il est responsable scientifique du jardin ethnobotanique de Salagon en haute Provence.

²²⁹ Françoise Dastur .- *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990, p44. Elle s'appuie sur *Sein und Zeit*, page 42, (soit *Être et temps*, page 73 : "L' «essence» de cet étant [le *Dasein*] tient dans son (avoir) à être." Une notule de Heidegger précise : "Qu'il «a» à être ; destination !")

tie naturelle de toute chose est constamment combattue par ce que Spinoza nomme le *Conatus*, ou par l'énergie que nous avons décrite comme venant du jet de l'expression rassembleur de ce qui fut absorbé. Heidegger conserve deux éléments de la tradition philosophique de l'homme comme animal rationnel (dont pourtant il se dégage): le caractère anthropocentré de l'analyse, et la recherche, souterraine (et qui semble être structurante pour sa pensée), de la *spécificité* de l'homme (hantée par la question de l'origine²³⁰). C'est particulièrement vrai dans *Être et temps* qui, n'atteignant jamais le stade visé de l'ontologie fondamentale, reste (et nous ne mésestimons pas l'énorme importance du travail ainsi accompli qui en fait, d'après Lévinas, l'un des plus grands textes de l'histoire de la philosophie) au stade de l'analyse du *Dasein* (c'est-à-dire au niveau humain et de l'humain adulte). Mais c'est également vrai de sa pensée d'après *le tournant*, vision certes plus englobante centrée sur l'*Ereignis* : l'homme reste le centre du monde de Heidegger alors même qu'il nous donne les outils pour une vision du monde an-humaniste, c'est-à-dire décentrée.

La tradition heideggerienne a l'habitude de distinguer un "être dans" *existentiel*, ontique, qui est compris comme "être contenu dans" au sens spatial (Françoise Dastur donne les exemples de l'eau dans le verre et de l'arbre dans la forêt²³¹) et un "être dans" *existential* qui ne concernerait que le *Dasein* et qui ne renvoie pas au rapport d'inclusion mais à la notion dynamique d'habitation vivante, le *Dasein* n'étant pas "contenu dans le monde" mais ayant un rapport essentiel et vivant avec lui dénommé "être au monde". Nous avons tendance à penser, dans la lignée de ce qui est écrit plus haut, que ces deux niveaux (ontique spatialisé et ontologique spatio-temporalisé) sont concomitants dans chaque être (et pas seulement dans l'être humain) selon qu'il perçoit ou bien qu'il est perçu ; et que cette concomitance nous permet de penser la tri-dimensionnalité du temps. L'arbre ne se contente d'*être dans* la forêt, au sens purement spatial, que pour le regard du promeneur. Du point de vue de l'arbre lui-même, il est dans une relation "habitante" à la forêt, c'est-à-dire dans un "être dans" ontologique, un être-au-monde forestier. Inversement le *Dasein* est dans une relation d'habitation lorsqu'il se pense lui-même, mais revêt également une part d'*être*

²³⁰ Sa quête opiniâtre de l'origine, le retour aux Grecs les plus anciens, la place de la langue qui relie aux ancêtres, de la terre qui marque le temps long, cette quête incessante de ce qui fut premier vient peut-être de ce qu'il ne s'est pas interrogé sur le mode de constitution du *Dasein*, et que par conséquent il ne s'est pas interrogé sur l'enfance qui est le moment de la grande présence en tant que moment de constitution du lacis premier. Cette nostalgie de l'origine comme fondement de l'être a ancré Heidegger dans la culture allemande fortement marquée par le romantisme et l'a par conséquent ouvert assez facilement au nationalisme. La langue, l'origine, la terre, la patrie sont les moteurs de la quête heideggerienne qui, en dépit d'un appareillage conceptuel de haute volée, ressemble du coup à une banale quête d'enfance, ou à une sorte de recherche du temps perdu.

²³¹ Françoise Dastur .- *Heidegger et la question du temps*, op cité, p 46

dans spatialisé pour tout ce qui lui est extérieur et qui le perçoit de manière réifiée. Ce sont “les autres” qui donnent sa dimension chosique à tout être. Étudiant le *Dasein*, Heidegger découvre une spatialité existentielle²³², et du coup se révèle réticent à l’égard d’une spatialité existentielle du *Dasein* qui relève pour lui de la “factivité”²³³. Nous comprenons ces distinctions comme différenciant la partie dynamique du *Dasein*, le fait qu’il soit toujours “être jeté”, projeté dans le monde, en perpétuel devenir, de la partie “statique”, “l’état-de-fait du fait brut”. Cette réticence est justifiée puisque la notion de spatialité existentielle fait retomber le propos dans les ornières de la distinction corps/esprit, le premier étant alors considéré comme l’objet de la dite spatialité. Nous tentons d’intégrer cette objection majeure en évoquant le phénomène de réification, c’est-à-dire en plaçant cette spatialité dans le regard de l’altérité. C’est le regard (la perception) d’autrui (qui peut aussi bien être animal ou végétal) qui spatiale existentiellement (et qui en cela “tue” l’être en devenir). Le problème est qu’il n’y a pas de vérité surplombante. La vérité de l’être est bien sûr du côté existentiel de l’être concerné, mais le regard réificateur, aussi désagréable qu’il puisse être pour l’être réifié, est également, et doublement, partie prenante d’une vérité, celle de l’instant (arrêté par le regard comme par une photographie, quand bien même elle n’est que partielle) et celle de la relation enclenchée par le dit regard. Pour l’être concerné, il est à la fois la vérité de sa dynamique interne, de son être-jeté, c’est-à-dire de son expression, et la vérité du regard réificateur porté sur lui, puisque l’expression pour se déployer totalement a besoin d’être perçue, a besoin d’enclencher l’absorption de la relation avec ce qui perçoit. Il y a conflit, et conflit irréductible puisque le conflit fait également partie de la vérité. C’est le conflit moteur du vivant : l’expression n’est pas seulement la forme que prend le *conatus* dans l’advenue en présence, elle est aussi la revendication existentielle de chaque être face au monde qui souhaite le réifier, et elle est aussi la relation avec les êtres qui la perçoivent en réifiant l’étant qui la porte. Et cette réification, pour insupportable qu’elle puisse être pour l’être qui la subit, alors même qu’il se perçoit comme étant aussi un devenir, est indispensable à l’établissement du présent ; c’est l’image photographique de l’instant (telle qu’elle est perçue par l’altérité) au milieu du film continu (tel qu’il est perçu par l’être considéré). Sans cette réification il n’y aurait pas de présent, pas d’instantanéité de l’instant ; il n’y aurait qu’un flux chaotique invivable. C’est pourquoi il peut y avoir auto-réification dans une présentation de soi par le récit (nous y reviendrons) : l’identité narrative (Ricœur) est sans doute indispensable pour vivre le présent. Inversement si l’on prétend tout

²³² *Être et temps*, op cité, pp89-90

²³³ “L’état-de-fait du fait brut nommé *Dasein*, qu’est à chaque fois tout *Dasein*, nous l’appelons sa *factivité*.” (ibid., p89)

réduire à la statufication de l'instant, le devenir des êtres est nié, ce qui rend le futur impossible ; c'est ce que tente d'opérer le repli identitaire et conservateur. Ainsi quand nous réifions l'arbre en pur objet dans une forêt, nous ne faisons pas autre chose que ce contre quoi la pensée de Heidegger guerroyait à propos du *Dasein*.

L'identité synchronique (fondamentée par la vérité de l'être à un moment donné qui rassemble le passé dans le présent) et le moi en devenir (le présent dans sa dimension diachronique dont la dynamique est tournée vers l'avenir) sont les deux coordonnées temporelles qui organisent la sensation d'être quelqu'un. L'expression condense en elle-même les trois dimensions du temps : elle est le passé (en tant qu'elle est l'involution de ce qui fut absorbé), le présent (en tant qu'elle subit la réification ; réification due aux êtres qui la perçoivent) et le futur (en tant qu'elle suscite une absorption nouvelle en se déployant, laquelle engendrera l'involution à venir). L'expression est la dynamique de ce qui est. Elle ne peut exister que dans le lien. C'est en vue du lien que s'effectue l'involution (le passé), c'est dans le lien que ce qui est est réifié par l'altérité (le présent), et c'est le lien (absorption) qui engendre l'involution à venir (futur). Le temps c'est le lien. La réification identitaire est le présent du regard extérieur, réification identitaire désirée par l'être lui-même par peur du devenir ("dites-moi que je suis le même"). L'identité c'est une aspiration à un éternel présent par peur du futur. C'est l'affirmation ontique du désir d'un impossible impérissable présent ontologique. Elle est en cela une source majeure de la violence. Voyons plus avant les liens qui unissent l'expression (ontologique) et l'identité (ontique) dans le champ d'actualité que l'on a l'habitude de nommer : conscience.

Expression, conscience et identité

L'expression, en fondamentant la vérité dans l'étant, le dessine en une singularité ontique individuée qui prend souvent le nom d'identité. Ce qui se joue là est concomitant à un indispensable oubli ontologique. L'identité est la manifestation ontique d'un processus qui tente de limiter l'expression à la phase d'unification du lacis et à la phase du jet qui réclame d'être absorbé, et qui oublie son origine étrangère tout en refusant la réciprocité, c'est-à-dire en refusant d'absorber l'altérité en ce qu'une telle absorption engage un processus de modification qui est aussi remémoration de ce que le lacis est constitué de relations à l'altérité. Il s'agit d'un blocage de l'absorption à l'occasion du jet. La scène organise un jet qui dit "absorbez-moi !" mais organise aussi en retour l'absorption qui implique une modification de l'architecture du lacis, lequel en tant qu'il est partiellement unifié par l'expression semble refuser toute modification dérangeante. Il y a là un phénomène ontologique (l'absorption primaire en rap-

port avec l'expression qu'elle engendre) qui fonde deux phénomènes ontiques que sont l'identité et la conscience. Le tout constitue le phénomène d'individuation dans ses deux dimensions (ontologique et ontique).

a - le multiple singulier

Le système digestif peut être vu comme une sorte d'usine de transformation du multiple extérieur (les aliments divers qui sont avalés) en une unicité (le corps de celui qui ingurgite). C'est une capacité à unifier temporairement du multiple extérieur matériel avec lequel nous sommes en lien en l'unité vivante qu'est le corps. C'est l'assimilation, c'est-à-dire la transformation de l'extérieur ingéré en élément constitutif du soi corporel (et comme nous sommes omnivores, il y a des éléments venus des trois règnes qui se fondent en nous), c'est la transmutation de l'autre en même. L'altérité disparaît en tant qu'altérité, et le même oublie de quoi il est constitué pour ne percevoir que ce qu'il est (individuation). Cela semble être une caractéristique générale du vivant : la terre de mon potager ne fait pas autre chose qui transforme des éléments des trois règnes (animal, végétal et minéral) pour se constituer elle-même (il y a un très beau texte de Francis Ponge qui dit ce "miracle" de la terre assimilatrice des trois règnes).

Le lacis effectue une opération du même ordre. Il assimile. C'est ce qui lui donne sa grande plasticité. L'absorption peut se décomposer en une phase de contact avec l'extérieur, la captation, et une phase de "digestion" intérieure. Lors de la phase assimilatrice, le lacis unifie les liens, les êtres collectifs ("extérieurs"), à ce qu'il est déjà, c'est-à-dire au lacis existant ("intérieur"). Mais cette assimilation des liens nouveaux par le lacis à ce qu'il est déjà, bouscule ce qu'il est, et déclenche la nécessité de re-définir ses contours, s'il veut conserver son unité, c'est-à-dire son existence en tant que lacis spécifique. L'expression, qui possède une phase de jaillissement, commence son activité par une phase unificatrice, où elle dessine le nouveau. L'expression dans sa globalité est en quelque sorte la "réponse" à la phase assimilatrice de l'absorption : elle est une tentative de définition, sous forme d'"apparaître" de la vérité de l'être, de la nouvelle configuration. Le caractère unifiant de l'expression est en quelque sorte un parachèvement de l'absorption-assimilation ; l'être collectif extérieur est désormais un élément dissout dans le nouveau dessin de ce qu'est le lacis. L'expression est la recherche de l'unité de l'être, c'est-à-dire le régime de présentation structurée de soi. Pour s'exprimer l'être doit pouvoir s'unifier (le chaos ne s'exprime pas, il demeure chaos ; l'expression suppose l'individuation, mieux : elle est individuation), et pour s'unifier l'être doit pouvoir s'exprimer (on ne peut concevoir une unification qui ne se donnerait pas à être perçue). Expression et individuation ne sont pas

séparables. S'il ne peut s'exprimer, ou s'il ne peut absorber, l'être s'étiolé, et à terme, meurt²³⁴. Le lacis fait le tri entre des relations qu'il agrège et des contacts qui le laissent indifférent. Lorsqu'il agrège un être collectif nouveau, il "répond" - il est tenu de répondre, c'est sa façon d'agréger -, c'est l'expression. L'absorption est "tamisée" par le lacis, et ce qui est retenu, ce qui est réellement absorbé, enclenche un processus de réponse (tout comme un corps réagit à l'intrusion d'un corps étranger, fût-il nourriture). Quel est le critère du tri ? S'il a le choix, le lacis agrège ce qui lui est utile en tant que lacis pour conforter ce qu'il est. Mais il arrive bien souvent que la relation soit imposée ; c'est le trouble ou la violence subis. L'expression est une réponse à l'absorption qui met l'être en question : l'être devient. Ce "dialogue" entre l'absorption qui enclenche une réponse de l'expression, laquelle enclenche une relation avec ce qui entoure l'être, c'est-à-dire la constitution ou l'alimentation-modification d'un être collectif qui sera à son tour absorbé, absorption qui enclenchera une nouvelle réponse de l'expression, et ainsi de suite, est le moteur même de la vie de l'être. L'absorption est une mise en question qui exige une réponse redéfinissant inlassablement le lacis par la fondation du vrai dans l'étant qui apparaît ; cette réponse est l'expression. L'expression est tentative de rassemblement du lacis nécessaire à la manifestation de l'être. Et ce "rassemblement" qu'est la première phase est lié à la visée manifestante de la seconde. C'est ce rassemblement ontologique qui fonde l'unité de l'étant. L'absorption, en tant qu'activité naturelle ne pouvant mettre un terme à elle-même, engendre un besoin de synthèse, de totalisation, sans laquelle l'être serait fragmenté et perdu dans un chaos informe. L'expression est le moyen d'affirmer cette totalisation toujours renouvelée car toujours mise en échec par les absorptions nouvelles. Mais, l'expression étant une activité ontologique, quel est donc le "contenu" de ce qui est ainsi rassemblé ?

b - la scène

Les éléments ainsi rassemblés ne sont pas des entités fixes, mais des *relations* (passées et présentes). Il s'agit davantage d'un rassemblement de modes de fonctionnement que d'un rassemblement d'éléments stables. L'expression est l'activité de l'être qui fonde sa scène (le *là* heideggerien) dont la traduction ontique est : établir un monde dont le centre est une identité. La constitution de la scène est l'installation de

²³⁴ L'histoire de Robinson a quelque chose de mythique parce qu'elle est justement la tentative littéraire d'explorer les conséquences ontiques de cette situation où il n'y a plus d'absorption de relations humaines possible (avant l'arrivée de Vendredi). Dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Michel Tournier a non seulement parfaitement senti, mais merveilleusement décrit, comment, pour ne pas mourir, Robinson a alors besoin d'absorber ontologiquement d'autres éléments vivants, et passe par un moment de fusion corporelle avec la terre elle-même ("la souille"). (Michel Tournier .- *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard (folio), 1981, postface de Gilles Deleuze)

l'être dans sa vérité, laquelle ne peut se déployer que dans une relation à l'altérité, ce qui passe par une rencontre ontique avec l'étant porteur de cette altérité ontologique

"[l'homme] doit être exposé à l'étant - écrit Heidegger - pour pouvoir éprouver la vérité de l'estre."²³⁵

Comme nous l'avons vu, pour Heidegger, être, c'est fonder un là, c'est-à-dire qu'être c'est perpétuellement reconfigurer sa scène. Nous pouvons ainsi comprendre de manière forte ce qu'est le *Dasein* [être-le-là] : *Dasein* signifie "être la scène". Et l'homme a peut-être des difficultés à "être sa scène" à cause du "jeu" qu'impliquent notamment le langage et les capacités intellectuelles, c'est-à-dire l'autonomie qu'ils lui confèrent par rapport à la vérité de l'être. La question centrale est donc d'être la scène c'est-à-dire le site où s'effectue l'expression en tant que rassemblement du lacis (rassemblement qui fait de lui une spécificité) et qui organise les relations à l'altérité, relations qui lui permettront d'absorber et d'être absorbé, ce qui, en retour autorisera le rassemblement du lacis. Être c'est fonder la scène, c'est-à-dire organiser les liens avec le flux des êtres environnants, c'est prendre sa petite place dans le grand flux de l'interdépendance ontologique. Le "il y a" lévinassien est en quelque sorte la sensation de la présence de ce flux permanent qui nous traverse et dans lequel il s'agit de prendre sa place²³⁶. Ce n'est jamais une place statique, mais une place organisatrice, configuratrice du mode de relation qui autorise le fait d'être absorbé, lequel seul peut permettre en retour l'involution du lacis, qui vise à pouvoir tenir debout sur la scène où l'être endure le lien organisateur de ce qui est. Heidegger écrit :

"Être-le-là : endurer l'ouverteté [les liens toujours actifs avec l'altérité] de ce qui se met à couvert [le lacis perpétuellement involué]."²³⁷

C'est le fait que le lacis est toujours en retard sur lui-même, toujours nécessairement offert à la transformation future qui seule lui permet d'être la vérité de ce qu'il est au présent. Fonder la scène, c'est, pour le lacis, toujours se jeter au dehors non seulement pour s'y tenir mais pour pouvoir être soi. Être c'est fonder la scène qui est le site du déferlement de la vérité de l'être qui fonde le vrai de l'étant. Fonder la scène, c'est organiser ce qui, seul, peut en retour permettre au soi

²³⁵ Martin Heidegger - *Apports...*, op cité p292

²³⁶ Ne peut-on pas comprendre l'autisme comme le fait d'être en permanence traversé par le flux d'être sans jamais pouvoir "fixer" les êtres collectifs et sans jamais pouvoir involuer un lacis spécifique, et par conséquent l'exprimer ? Au corps, unifié par l'ADN, ne correspondrait pas de lacis unifié, donnant ainsi l'image d'une forteresse vide traversée par un flux incessant ne pouvant distinguer le dehors du dedans. Est-ce une impossibilité d'absorber (défaillance de la relation) ou une impossibilité de rassembler ce qui est absorbé ? Autrement dit, est-ce un dysfonctionnement de l'absorption, de l'involution ou de l'expression ?

²³⁷ Martin Heidegger, *Apports...*, op cité p345 Ce qui est entre crochets est bien évidemment mon commentaire, non celui de Heidegger.

de se déployer. L'expression est cette fondamentation de la scène où le lacis, nouvellement déstabilisé par l'absorption primaire, organise la relation, c'est-à-dire l'absorption secondaire (être absorbé) qui en retour autorise l'expression en tant que rassemblement. Circularité de l'être où, pour être, il faut créer ce qui permettra d'être, où le futur autorise le présent à se déployer. Et ce futur qui autorise le présent de l'être-soi, c'est la relation à l'altérité.

Sur le plan ontique, la constitution de la scène correspond à la configuration d'un "monde", c'est-à-dire la circonscription d'un espace particulier, mais aussi d'un mode d'être-au-monde. La scène n'est pas la source de l'identité, elle est la source du monde qui est l'espace dont l'identité est le centre. La scène est le lieu où le lacis organise d'une part sa perpétuelle involution, et d'autre part ses relations à l'altérité, tout comme mon monde existentiel (et le monde de chacun, qui n'est pas le monde ontique empirique conçu comme un étant subsistant constitué de la somme des étants) est simultanément le lieu de l'affirmation identitaire (une délimitation) et l'espace ouvert de la relation avec l'extérieur (le mode d'être-au-monde). L'identité en tant qu'elle est fondamentée par la vérité de l'être n'est pas seulement fondamentée par un contenu (la nouvelle configuration du lacis réalisée par l'expression), elle est d'abord fondamentée par un mode d'être dont la vérité est la scène ; mode d'être fondamentalement dynamique (c'est la notion d'*ouverture* que l'on trouve dans *Être et temps*), le lacis étant, sur cette scène qui fonde le mode d'être ontique, toujours en avant de lui-même. L'identité est l'entrée en présence, c'est-à-dire une cristallisation au présent de ce qui est fondamenté par l'expression à un moment donné. C'est la manifestation ontique de la dimension statique de l'expression en tant qu'elle est la vérité de l'être à un moment donné.

Ce qui est ainsi rassemblé c'est donc également du temps. L'expression possède en quelque sorte une dimension mémorielle. Elle est une mémoire non réflexive, préconsciente. En rassemblant des êtres collectifs présents, c'est-à-dire des relations avec les êtres de l'entourage présent, avec les êtres collectifs passés, c'est-à-dire les relations ontologiques mémorisées, l'expression reconfigure le passé pour lui permettre d'intégrer le présent, va puiser dans le lacis le mode d'être susceptible d'affronter le présent. La scène est le lieu de modification du passé en fonction des besoins du présent et en vue d'une projection possible sur l'avenir. La scène, au-delà de la configuration d'un "contenu" d'être, au-delà d'un dessin ontologique de ce qui est, est d'abord involution permanente d'un mode d'être ; elle est mode de fonctionnement et c'est pour cela qu'elle est le lieu ontologique du temps.

Notons encore que la scène fonctionne un peu comme l' "horizon d'attente" concept central de la théorie littéraire de la réception (Jauss, Jurk). L'absorption de la nouveauté s'effectue au travers d'un filtre, au travers d'une grille de lecture constituée de l'accumulation passée de nos modes d'être. La scène possède, dans ce sens, une fonction passivo-active qui reçoit (passif) en "traduisant" (actif). Elle est la zone de contact avec l'altérité qui fait que le monde ne nous apparaît jamais "en soi" (quand bien même nous croyons le mesurer avec des instruments de l' "objectivité scientifique"), mais tel que nous le traduisons, voire tel que nous le construisons. Ce qui ne signifie pas que le monde soit une construction de notre scène (idéalisme), mais que ce qui nous apparaît n'est que le fruit de notre façon de l'interroger. L'immanence du monde ne nous parvient qu'au travers de la transcendance de l'activité scénique.

La scène est en quelque sorte l'infrastructure ontologique de l'être (qui fonde l'identité et la conscience comme nous le verrons plus loin dans le paragraphe "d"). Non seulement cette infrastructure est dynamique (c'est le lieu où le lacis est perpétuellement en avant de lui-même), mais elle est elle-même mouvante, elle évolue avec le temps. Elle se structure dans un premier schéma lors de l'enfance, elle paraît être définitivement structurée lors du passage à l'âge adulte, mais ne cesse en réalité de se modifier tout au long de la vie.

c - dysfonctionnement de l'expression et maladie

Les "simples d'esprit" dont les Évangiles nous disent qu'ils sont heureux (parce que le royaume des cieux leur appartient), les benêts du début de certains contes de fées (les frères Grimm en écrivirent plusieurs dont le héros est un benêt, comme par exemple *Apprendre à frissonner* ou *Le Griffon* ou *La reine des abeilles* ou encore *Le pauvre meunier et la petite chatte*), sont peut-être ceux qui, à l'image des enfants, n'ont pas encore définitivement affirmé de manière ontique l'expression de ce qu'ils sont. Ils sont décrits comme ne déployant ontiquement l'expression que "plus tard" (au Paradis pour les Évangiles, au cours du conte pour les contes de fées), et ils finissent par triompher, c'est-à-dire trouver le chemin (plus ou moins violent dans les contes) débouchant sur l'individuation, c'est-à-dire une paisible et non-violente expression de

soi²³⁸. Le métier d'homme consiste peut-être en cela : trouver un chemin de l'expression pacifique de soi. Le chemin méditant que nous proposent le dernier Heidegger ou les traditions bouddhistes en est un. Le benêt des contes de fées est en quelque sorte l'être dans une position d'absorption en attente de l'expression future (si c'était possible ; l'expression ne peut pas se retarder, elle s'effectue à tout moment) ; il représente à la fois une candeur et un chaos, d'ailleurs le benêt des contes n'est pas un individu, il est membre d'un groupe (une fratrie) qui, en tant que groupe, est individu en devenir (les contes de fées sont des histoires d'individuation) ; le benêt n'est qu'une facette, mais c'est la facette féconde, celle qui est en contact avec l'absorption de l'altérité. Et ce contact peut être violent. C'est ce que dit Nietzsche quand il avance dans *La crépuscule des idoles* que ce qui ne nous tue pas rend plus fort. Les coups reçus par l'affirmation du "je suis" d'à côté sont nécessaires à la construction de soi, et pour advenir il faut pouvoir quitter la quiétude béate du nourrisson pour déployer sa puissance d'être qui fatalement empiètera sur celle des autres. Ne pas redouter les mutations imposées par l'altérité est l'effort permanent du métier d'homme. C'est ce que Heidegger²³⁹ appelle vouloir par-delà soi-même, c'est-à-dire vouloir ne gagner son ipséité que dans la mutation. La difficulté à accepter la mutation est ce qui pose problème.

La première étape de l'activité d'être est celle du besoin perpétuel d'involution, c'est-à-dire de totalisation à visée homogénéisante du passé et du présent, du lacies existant et des absorptions nouvelles. Tout être est entreprise de totalisation (c'est le mode d'adaptation à ce qui l'environne), le moi humain l'est exemplairement et sans doute plus que tout autre car absorbant beaucoup, il a beaucoup à synthétiser. La tentative est toujours vaine pour au moins deux raisons. D'une part, l'absorption étant

²³⁸ Prenons l'exemple de *La reine des abeilles* des frères Grimm. Le benjamin, dénommé "Le Benêt", suit ses deux frères aînés dans leurs aventures. Lorsque les aînés envisagent de détruire une fourmilière, il les en dissuade ; il les retient également quand prétendent tuer et faire rôtir des canards ; et enfin il les empêche de mettre le feu à une ruche d'abeilles. Quand vient l'heure des épreuves dans le château enchanté où tout est statufié, les deux aînés échouent et sont changés en pierre. Le Benêt, aidé par les fourmis (qui rassemblent mille perles éparpillées sous la mousse dans la forêt), puis par les canards (qui récupèrent la clef de la chambre de la fille du roi au fond d'un lac) et enfin par la reine des abeilles (qui lui indique la bonne princesse parmi toutes celles qui sont endormies en se posant sur sa bouche), parvient à surmonter les épreuves. Bruno Bettelheim (*op cité* pp123-125) estime que le benjamin représente la victoire du moi sur le ça (les aînés qui obéissent à leurs pulsions) en domestiquant la nature animale en lui représentée par les animaux rencontrés. J'envisage les choses sous un autre angle. Regardons la nature des épreuves. Rassembler les perles éparpillées : quand les aînés sont statufiés dans leur identité, il s'agit, pour le benêt, d'aller en quête des richesses, c'est-à-dire de l'altérité à absorber ; de les réunir en un seul lieu (la chambre dont il faut trouver la clef), c'est-à-dire d'involuer en une unification identitaire cette kyrielle d'êtres absorbés ; puis de déboucher sur l'expression en choisissant la bonne princesse grâce à ses lèvres sur lesquelles se pose l'abeille. Le mauvais sort est alors levé et le Benêt devient roi en épousant la princesse. Le processus d'individuation se décrit comme le déploiement des trois mode d'être : absorber, involuer, exprimer, et débouche sur la constitution d'un monde : le royaume du benêt devenu roi.

²³⁹ Martin Heidegger, *Apports...*, op cité p454

toujours en activité, on n'en a donc jamais fini. L'absorption pousse le lacis à toujours être en retard sur lui-même ; ce mode d'être qui consiste à ne pouvoir être qu'en absorbant de l'être déplace en permanence l'horizon d'une possible totalisation définitive. Et d'autre part les éléments absorbés ne sont pas toujours compatibles avec le lacis existant. Les éléments "dérangeants" deviennent soit richesse, complexité plus grande (un peu comme un élément discordant dans une œuvre qui ne s'harmonise pas totalement avec le reste mais en constitue un contrepoint qui rehausse l'ensemble), soit pathologie. Les maladies mentales ne trouveraient-elles pas leur source première dans l'échec de la totalisation de ce qui est absorbé²⁴⁰ ? Une des thèses de Lacan est que l'inconscient est le discours de l'autre. La tâche de la cure analytique est de faire parler par la voix du sujet ce discours enfoui, ou plus exactement d'amener ce langage à la conscience du sujet comme étant le langage de l'autre, alors que dans la vie ce langage parle en lui comme si c'était le sien. De son côté, Lévinas estime que

"Le psychisme c'est l'autre dans le même, sans aliéner le même"²⁴¹.

Ce qui est peut-être une façon de dire que l'être est toujours un composé d'autres êtres. Ce qui, dans notre propos, signifie un composé d'autres modes d'être (l'être comme verbe) ; la spécificité d'un mode d'être n'étant que le mélange singulier d'un multiple. Notre propos débouche donc sur la constatation que le langage est *en permanence* le langage des autres puisque nous ne sommes qu'un lacis particulier de l'altérité absorbée ; mon langage ne devient "mien" qu'en tant qu'il est le fruit, l'écho, l'image, la manifestation, d'une configuration, forcément spécifique, des autres qui me constituent (le lacis, constitué d'une quantité d'êtres collectifs tendant à l'infini, est par nature unique, la grande multiplicité en fait une combinaison agrégative singulière car la probabilité pour retrouver exactement la même configuration est nulle).

En occident, l'unicité est pensée comme séparée, isolée. L'unique est ce qui se distingue du multiple en se distinguant de tous les autres uniques. Telle qu'elle nous est léguée par la tradition, l'*Idée* platonicienne qui s'incarne dans de multiples "individus" est unique, elle ne souffre aucun mélange. L'unique est insécable, indécomposable, c'est un atome séparé et fixe. Je tente au contraire de penser l'unicité

²⁴⁰ Il y a des troubles psychiatriques qui sont spécifiques à telle ou telle société particulière et n'existe pas dans les autres. D'après Tobie Nathan, on en a dénombré sept cents de par le monde (France-Culture 12 h - 12 h 30, le 23 mai 2013). L'ancrage dans une société particulière est interprété comme une origine culturelle du trouble considéré ; ce dont le concept d'absorption peut aisément rendre compte. Inversement, le fait que les troubles psychiatriques soient à ce point liés à la société dans laquelle ils se manifestent semble signifier qu'ils sont liés non au pur biologique (la maladie conçue comme uniquement somatique, ce qui a longtemps été la vision occidentale) ou à quelque caractéristique transcendante (comme le freudisme a pu le penser) mais à des troubles dans l'absorption des relations avec l'entourage indispensable à la constitution de soi.

²⁴¹ in *Autrement qu'être...*, op cité, p177.

de l'être comme mélange mouvant ; mélange car ce qui fait son unicité c'est une configuration particulière du multiple, et mouvant parce qu'il évolue en permanence. Dans ce travail, l'un est collectif et mouvant. L'immense capacité d'absorption et la plasticité du lacis sont peut-être une spécificité humaine qui s'auto-alimente : la complexité du lacis due à l'infinité d'êtres absorbés lui donne forcément "du jeu", de la plasticité, qui en retour permet d'autres absorptions (processus qui est sans doute la source d'une sorte d' "autonomie" par rapport au biologique). Les troubles relèvent non du fait que ce soit l'autre qui parle en moi (c'est toujours le cas), mais que la synthèse ne s'opère pas correctement et par conséquent ne débouche pas sur une singularité : il y a de l'altérité qui ne se tisse pas correctement (ou qui un jour ne s'est pas tissé correctement) avec les autres altérités dans le cadre de la synthèse singulière que je suis. Ce qui est absorbé devient structure du lacis en tant qu'absorptions agrégées au lacis primitif réalisé dans la petite enfance. Cette totalité est fatalement toujours ouverte, continuellement percée par l'absorption dont l'activité ne peut cesser. Comme une avancée vers l'horizon, l'absorption ne fait que repousser la structuration définitive que l'unification vise. En avançant vers l'horizon, on éloigne l'horizon qui, du coup, paraît toujours inaccessible et situé de fait dans un infini de mouvement vers lui. Lévinas pose le lieu originel de l'infini dans le visage du prochain. Oui, mais en ce que l'absorption de ma relation avec lui déplace l'horizon d'une structuration définitive de mon être. C'est l'autre qui, par sa présence, enclenche le mouvement d'être dans le lacis, et se faisant, insuffle à mon vécu la sensation d'infini. Le lieu originel est donc plutôt dans la *relation* avec le visage du prochain. Le visage d'autrui agit comme une aspiration, un déclencheur d'appétence pour l'absorption qui, de par le mouvement qu'elle induit, repousse l'horizon identitaire qui, en retour, combat pour sa stabilité, lutte pour la fixité. Là où le visage d'autrui déclenche le mouvement de l'être, l'identité agit, elle, comme une force conservatrice. D'autant que l'assimilation de l'être absorbé peut se mal passer. La totalité présuppose les parties, mais les parties ne prenant sens qu'en tant que reliées à la totalité, laquelle projette sa lumière sur chaque partie, il peut arriver que des éléments nouveaux "grippent" le travail permanent de synthèse. Que se passe-t-il alors ? Le cercle où la synthèse et les parties se présupposent mutuellement, est la source de l'imagination. Comme s'il y avait besoin d'un récit pour faire tenir la synthèse et les parties qui s'engendrent mutuellement (nous y reviendrons au paragraphe "e"). Cette "imagination" (qui devient résilience lorsque les distorsions sont trop grandes) est la source, au niveau ontique, de la manifestation identitaire, de la redéfinition permanente de l'identité. De la même manière qu'un souvenir est modifié par le présent dans lequel il est convoqué (et en fonction des be-

soins de ce présent), l'être collectif "extérieur" absorbé est modifié par le lacis auquel il s'agrège en fonction des besoins de ce lacis. Simultanément, le lacis est actualisé, récapitulé dans le présent en fonction de l'être collectif nouveau qui est absorbé. Lors de l'assimilation la convocation du "passé" du lacis dans le présent entraîne une modification réciproque du lacis existant par l'être collectif absorbé et de l'être collectif absorbé par le lacis existant. Il y a problème lorsque l'altération-assimilation disfonctionne.

L'expression n'est pas le passage de l'ombre à la lumière d'un Soi préexistant. Elle n'est pas le véhicule de transport d'un soi profond et préexistant pour lui permettre d'apparaître dans sa simple nudité sur le théâtre ontique du monde. L'expression est le jaillissement de l'involution permanente de la scène qui est le lacis en avant de lui-même, conjuguant un "contenu", qui n'est autre que le passé, avec des relations présentes à l'altérité dans un mouvement qui anticipe le futur. La réflexivité ontique de ce processus s'appelle conscience de soi.

d- expression, conscience et identité

"Dans son séminaire sur Héraclite avec Fink, Heidegger écrit que la «conscience est seulement possible sur fond du *Da* [le "là"], comme mode dérivé de lui»."²⁴²

Il ne semble pas que Heidegger nous dise ici que la conscience soit la pure et simple traduction ontique d'un *là* ontologique (de ce que nous appelons *la scène*), ni même que le *là* soit l'ontogénèse de la conscience ; ces deux façons de comprendre son propos risqueraient de nous faire retomber dans les ornières d'un rapport de production directe entre les deux dimensions (ontologique et ontique) de l'être-étant. Travaillant sur l'être en direction de l'étant Heidegger précise néanmoins que :

"l'estre n'est pas «antérieur» - subsistant pour soi ou en soi -, mais tout au contraire l'avenance est pour l'être et l'étant la simultanéité spatio-temporelle."²⁴³

Heidegger parlerait sans doute plus volontiers de cette relation (entre le *là* et la conscience) en termes de fondation de la vérité du *là* dans l'étant immatériel qu'est la conscience. Sommes-nous avec la conscience dans un des lieux possibles du nœud ontologico-ontique du chiasme ? Si tel est le cas, alors la conscience ne se situe pas uniquement dans le cerveau mais dans l'ensemble du corps. Si le corps est l'étant global d'une unité vivante, son être est également global, et la conscience pourrait être ce qui se situe à l'articulation de ces deux dimensions, en contact d'un côté avec la dimension ontologique qu'est la scène (le *là*) qui en serait la fondamen-

²⁴² Florence Nicolas, in *Le Dictionnaire Heidegger*, op cité, p275-a, notice "Conscience", la référence au texte d'Heidegger est : GA 15, 205.

²⁴³ Marin Heidegger .- *Apports...*, op cité, p28

tation et dont elle serait "dérivée", et d'un autre côté en contact avec l'étant matériel qu'est le corps dont elle dépend tout autant. La conscience est en tout cas, comme nous le dit Bergson, coextensive à la vie, elle n'est envisageable que chez un être vivant. En tant qu'elle est liée au "là", comme mode dérivé d'icelui (versant ontologique), elle constitue un "lieu" des relations du *Dasein* à son monde. En tant que partie prenante à l'organisation du système relationnel de la psyché (versant ontique), la conscience agit sur l'ipséité qu'elle fonde en retour. C'est pourquoi elle inclut la mémoire (secondaire), la perception, tout autant que la projection dans le futur. Bergson nous avait enseigné que :

"Conscience signifie d'abord mémoire. [...] Toute conscience est donc mémoire - conservation et accumulation du passé dans le présent. Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. [...] Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper ce qui n'est pas encore voilà donc la première fonction de la conscience."²⁴⁴

Marx, de son côté, évoque les *contenus* de conscience ; l'existence de la conscience est posée, et il nous dit qu'elle est formatée par la place que l'on occupe dans le procès de production des richesses. C'est comme si Marx assimilait l'existence de la conscience à son contenu, il n'évoque ni sa *hylé* ni sa construction. De bout en bout nous demeurons dans l'étant puisqu'il s'agit là d'aller du matériel (la place dans le procès de production) vers l'immatériel ontique (la conscience de soi), là où Heidegger tente de partir de l'être. Marx ne nous explique pas comment ce processus s'effectue, mais la place dans la société au moment de l'activité laborieuse serait la source du contenu de la conscience (et, partant, de la conscience elle-même) et de l'identité. Dans la même veine, Michael Walzer (cité par Ricœur²⁴⁵) indique :

"les hommes et les femmes doivent leur identité concrète à la manière dont ils reçoivent et créent, donc possèdent et emploient, les biens sociaux".

Je souscrirais volontiers à ces définitions essentiellement sociologiques du contenu de la conscience identitaire. Elles ont l'immense intérêt de souligner la place du corps et de ses relations sociales dans le processus de constitution du contenu de la conscience (tandis que Heidegger évoquait son origine dans le "là" et que Bergson nous parlait de son mode de fonctionnement et de sa *hylé* mémorielle). Ces phénomènes évoqués par Marx se réalisent dans le nœud du chiasme dans la direction de l'ontique agissant sur l'ontologique (les conditions concrètes de l'existence corporelle "formatant" l'être). Ils sont assurément décisifs.

Notre propos tente plutôt de partir de l'ontologique. Il envisage en premier lieu la

²⁴⁴ Henri Bergson .- *L'énergie spirituelle*, [1919], Paris, Puf, Quadrige, 2009, p5

²⁴⁵ Paul Ricœur .- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, "Points-essais", p294

construction de la conscience (par accumulation d'absorption) dont dérivera la compréhension du contenu. Sur le plan strictement ontologique se trouve l'absorption qui est la structuration première de l'être. Dès lors, pour nous, la conscience est un exsudat, un effet de seuil de l'accumulation absorbante, c'est-à-dire un effet de seuil de la mémoire primordiale qu'est le lacis (ou plusieurs effets de seuil : notamment la conscience de soi au stade du miroir, et l'âge de raison) ; la conscience est par conséquent structure autonomisée d'une accumulation entrelacée d'être(s). Notons que cette accumulation s'effectue grâce au système nerveux (neurones, synapses) et par conséquent concerne principalement mais pas exclusivement le cerveau ; il nous semble que tout le corps est concerné (au vu de la quantité de neurones qu'il renferme, on parle par exemple désormais du ventre comme d'un deuxième cerveau). Si l'on envisage maintenant les contenus de la conscience, se limiter aux critères marxistes facilite, certes, la perception des groupes sociaux, mais ne permet pas de distinguer les personnes à l'intérieur des groupes sociaux ainsi définis, et l'identité ne nous semble pas limitée aux relations entretenues avec les biens sociaux évoqués par Walzer. Il ne nous paraît pas possible de réduire l'être conscient à ses déterminations infrastructurelles (vision matérialiste s'appuyant sur l'immanence des déterminations dites "objectives"), pas plus d'ailleurs qu'à une totale autonomie liée à une pure transcendance (vision idéaliste d'une âme distribuée à la naissance ou venue d'une réincarnation). L'absorption, en ce qu'elle est l'activité d'assimilation de tous les êtres, explique l'intégration en soi du groupe social auquel on appartient et auquel on participe, lequel possède *de facto* une place importante puisqu'il est l'immédiat de l'environnement de l'être considéré, environnement dont l'absorption est constamment réitérée. Et sur ce point les auteurs considérés ont raison : on absorbe le groupe social à l'occasion de la production (Marx), de l'activité, de la réception de la création, de la possession et de l'emploi des biens sociaux (Walzer). Ces approches ont une réelle pertinence dans la description des groupes et aussi - jusqu'à un certain point - des individus. Mais, *en-deçà* des groupes sociaux, on absorbe aussi à d'autres occasions de l'être ensemble avec des individus particuliers (et dans l'enfance l'absorption des relations avec le père et avec la mère est décisive) ; et *au-delà* des groupes sociaux, on peut également dire que les structures familiales (étudiées par exemple par Emmanuel Todd), la langue, la culture (et par conséquent également la cuisine ou la façon de se vêtir), la classe d'âge, le climat (comme l'a précisé Montesquieu²⁴⁶), ou en-

²⁴⁶ Dans *L'esprit des lois*, Montesquieu fait du climat l'un des éléments explicatifs des différences entre les sociétés.

core l'espace public (tel que le présente Michel Guet commentant Marcel Mauss²⁴⁷) et l'époque sont absorbés qui débordent les classes sociales. L'absorption est le mode de fonctionnement. La multiplication des êtres collectifs absorbés (naturel, familial, social, culturel, générationnel, etc.) tendant à l'infini, la configuration unique qui en résulte, dans son mode particulier de fonctionnement, circonscrit les contenus de la conscience et, partant, l'ipséité. L'ipséité serait ce passage du chaos infini de ce qui a été absorbé en une configuration singulière dont le corps (et son évolution) est le siège ontique tout autant que le partenaire structurant. Le passage à l'âge adulte correspond au moment où le corps et l'identité sont suffisamment structurés pour affronter le monde (du coup, plus le monde se complexifie, plus le nombre et la complexité des êtres collectifs à absorber est grand, et plus le passage à l'âge adulte est retardé). Les épreuves de passage sont particulièrement marquantes et par conséquent l'identité qui a permis ce passage imprègne forcément la vie qui va suivre, elle sera le socle de construction des identités qui se succéderont par la suite. Notons que dans notre société française (comme sans doute dans nombre de sociétés) cette première structuration est socialement reconnue ; reconnaissance qui fait de l'enfance et de l'adolescence les moments de construction de l'identité ; mais que les modifications suivantes au cours de la vie sont beaucoup moins bien acceptées, comme si la société enjoignait à chacun de demeurer tel qu'il était structuré à l'âge de vingt ans.

Lorsque le lacis se crispe et refuse de changer, lorsqu'il tente à toute force d'intégrer le nouveau sans bousculer l'ancien, l'expression qui n'est alors plus que répétition d'elle-même, pousse à des manifestations ontiques de type identitaire qui refusent d'accueillir la surprise de l'événement non anticipé. L'expression constamment renouvelée du même est violence sur l'extérieur que l'on souhaite contraindre à se conformer au lacis existant (à ce titre elle est l'origine première de la violence des rapports sociaux), ou violence dirigée contre soi-même devant l'impuissance à ingérer convenablement l'altérité, c'est-à-dire conformément à ce qui est déjà en place à l'in-

²⁴⁷ "Ce que montre Marcel Mauss à travers le *potlatch*, c'est que l'homme n'est pas là, nu, les mains vides, à observer, imiter, menacer ou fraterniser avec son semblable ; il met en jeu tout : non seulement lui-même, ses institutions, ses représentations, mais encore *l'ensemble des choses* de plus ou moins grande valeur (beaucoup sont sacrées) qu'il a produites, objets, outils, bijoux, costumes, armes, pièges, nourriture, récoltes, bétail, sans omettre des choses lourdes et construites à grand-peine telles que les cases, maisons, embarcations, etc. Et cet ensemble de choses sans lesquelles l'homme ne serait point, qui le constituent comme Homme, circonscrivent un espace précis, un «lieu» dont il s'est fait le centre, qu'il a institué et qui en retour l'institue, ce lieu existe toujours, il se nomme aujourd'hui Espace public. [...] C'est le lieu physique ou symbolique de la mise en commun des valeurs, savoirs et productions propres à une société donnée et l'ensemble de leurs représentations (l'institué). Mais ses propriétés sont telles qu'il confère aussi sens et valeur à tout ce qui s'y trouve ostentatoirement visible (instituant)." Michel Guet .- "Sens et saturation" in *Entropia*, n°14, printemps 2013, p27

térieur de soi (et à ce titre origine première des pathologies mentales). L'identité c'est la guerre et par conséquent la mort. Il n'y a pas d'identité heureuse. L'identité est la tentative (toujours violente parce que fondamentalement vaine) de conserver dans le temps une configuration passée que l'on souhaite définitivement déterminée. Les manifestations identitaires sont la tentative impossible de penser l'être en tant que substance (alors qu'il est processus toujours mouvant de transformation du multiple en individuel). L'identité est la synthèse ontique qui revendique l'unicité figée et rêve de contraindre l'être à l'immobilité. La poussée de l'expression se manifeste alors dans la tentative de poser, dans la réflexivité langagière, les barbelés de l'identité fixe. C'est une démarche qui vise à poser un barrage sur le torrent de l'être. D'où le besoin de réitérer les manifestations identitaires et de les schématiser en vue de tenter d'en recueillir l'essence. L'identité est un ensemble composite et mouvant qui tend, fatalement en vain, vers la stabilité statique en se rêvant *un*. L'identité se fourvoie en pensant que l'être s'identifie au *présentable* qu'est l'affirmation identitaire. La présentation de soi est présentation d'une *délimitation* de soi (la délimitation est ce qui différencie, pour les Grecs, l'être de l'infini, c'est-à-dire de l'illimité, du sans limites, lequel ne peut relever de la présentation). Mais l'être baigne dans un flux qui ne délimite pas. La difficulté de la présentation vient également de ce que le *lakis* est un multiple, or "aucun multiple n'est en état de faire un tout de ce qu'il inclut"²⁴⁸ ; la manifestation identitaire est par conséquent une impasse. L'alternative est de constater la multiplicité mouvante, et de revendiquer - tel le cycliste - non la fixité, mais le mouvement comme facteur de stabilité. Ce qui est une thèse héraclitéenne estimant que le changement n'est pas un danger mais la sécurité même. L'identité est un rêve d'absolu éternel ; or nous ne sommes que mélange mouvant. L'identité est le désir de délimiter en un sceau nominal des multiples entrelacés ; elle n'est lisible que rétroactivement lorsque ce qu'elle fut n'est plus.

Il faut néanmoins redire avec force que l'identité (qu'elle se verbalise ou non) est indispensable à l'unité, laquelle est vitale. Sans l'identité, que nous mettons des années à forger et dont le trouble peut être pathologique, il n'y a pas de vie (humaine) possible. L'identité, c'est la vie. Mais l'identité, pour remplir son rôle vital doit se nier elle-même en acceptant le détour par le flux incessant du monde ; étant fondamentée par l'expression, elle doit fatalement accepter la modification qui trouve sa source dans le flux d'être, dans l'interdépendance ontologique. La persévérance dans l'être en vue d'un surcroît d'être au sein de la *mêmeté* conforte l'individu dans son être assimilé à son identité. Sur le plan ontique, il s'agit (par la course à la gloire, à la ri-

²⁴⁸ Alain Badiou .- *op cité*, p99

chesse, etc.) d'accroître la puissance de ce qui est. C'est un *conatus* de puissance qui tend à faire se recouvrir l'ipséité et la mêmeté. Par ce désir d'étendre la puissance de ce qui est, l'individu s'aveugle ; il oublie que la source vivante de l'être c'est l'altérité. Continuer à absorber de l'altérité au risque de l'identité, telle est la vie ; c'est-à-dire continuer à faire de l'ipséité un devenir quitte à sacrifier la mêmeté du moment. Le *conatus* de vie s'oppose ici au *conatus* de puissance. La persévérance dans l'être-idem est source de violence comme semble le dire Lévinas, par opposition à la responsabilité envers autrui. Mais la source de la violence est moins dans l'ipséité que dans le désir de *persévérance*. L'ipséité est, elle, indispensable à la perpétuation de l'être. Françoise Dastur nous rappelle que c'est par la synchronie seule que peut se constituer l'ipséité²⁴⁹. La responsabilité vis-à-vis d'autrui dont parle Lévinas prend sa source dans ce que j'appelle ici *conatus* de vie. Être signifie acceptation par le laci des modifications de la combinaison de ce qu'il est. Françoise Dastur poursuit par un très beau passage en précisant que la synchronie (que nous appelons ici configuration du laci à un instant donné qui fonde l'identité)

“n'advient pas au profit d'elle-même, mais pour au contraire nous transporter extatiquement jusqu'à ce qui nous arrive et qui, en arrivant, nous met littéralement au monde.”²⁵⁰

C'est le caractère de lien de l'expression qui n'affirme la nouvelle configuration du laci que par un appel à l'absorption (secondaire), laquelle lui permettra de se déployer. *C'est l'absorption par l'altérité qui permet à l'expression d'être*. Mais le désir de stabilité identitaire, lorsqu'il est crispé sur lui-même, est source de violence, et tout d'abord violence sur soi par non acceptation du nouveau, par aspiration à la perpétuation du même. Le *conatus* de puissance, qui est désir d'accroissement de force à l'intérieur du même, est la source du mal. Lors de la relation d'absorption, qui est interdépendance ontologique, le moi identitaire, pour ne pas changer, tout en augmentant sa puissance, impose un rôle à autrui (le refus de la dépendance ontologique fonde une relation intersubjective violente qui passe par la réification d'autrui). Le refus identitaire d'être modifié par la rencontre de nouveaux êtres est une source de violence qui se trouve en amont de celle décrite par René Girard sous le nom de désir mimétique. La crispation sur identité close est un refus du temps, un désir d'éternité, un refus du mouvement, c'est-à-dire une peur de la mort.

Le déploiement de l'expression a besoin de l'absorption d'autrui pour advenir, là est le cœur relationnel de la question. L'expression possède sa dynamique propre ; elle

²⁴⁹ Françoise Dastur .- *dire le temps*, op cité p183

²⁵⁰ Idem

est un phénomène spécifique, mais un phénomène qui ne peut se réaliser s'il ne rencontre une absorption qui lui permette de se réaliser. C'est le *lien* qui permet au phénomène de s'accomplir. Ce besoin ontologique qu'a l'expression d'être absorbée peut s'exprimer sur le terrain ontique, c'est la fameuse formulation de Berkeley : "Être, c'est être perçu", formule que Husserl reprendra²⁵¹. Il y a une corrélation indestructible entre le phénomène apparaissant et les divers modes de prise de conscience qui sont, pour Husserl, l'apparaître lui-même²⁵². La pensée idéaliste peut alors considérer que la conscience étant, pour l'homme, le lieu de l'apparition, c'est elle qui "crée" le phénomène. Le monde *est*, indépendamment de la conscience que les hommes en ont, mais il ne se révèle à eux que par elle. Le phénomène est holiste, tout le corps participe de la perception et a besoin de la perception de ce qui l'entoure pour être ; et ce phénomène global est fondamenté par le besoin qu'a l'expression d'être absorbée pour être. Chaque être a par conséquent besoin de l'affirmation de soi (fondamentée par le jet de l'expression) pour être perçu et donc pour être, puisque c'est ce qui nous arrive (la perception par autrui fondamentée par l'absorption) "qui, en arrivant, nous met littéralement au monde".

Arrêtons-nous un instant sur une illustration ontique de type psychologique. Pourquoi avons-nous besoin d'avoir raison ? au point parfois de ne pas voir ce que nous avons sous les yeux, de ne pas comprendre un raisonnement simple, de ne pas entendre ce qui parvient à nos oreilles ? au point donc de modifier nos perceptions afin qu'elles s'intègrent à notre mode de pensée ? au point parfois de se fâcher avec des amis ou avec notre conjoint ? C'est que l'identité n'est pas seulement un contenu descriptible, elle est, dans sa vérité d'être, un amas de modes de fonctionnement. Une perception, une opinion, qui ne s'intègrent pas à notre mode d'être peut parfois nous être insupportable car elle vient déranger l'être qui nous fonde. Nous pourrions imaginer que les opinions d'autrui (de tous les autres) nous indiffèrent. Ce n'est pas le cas. S'il est une chose bien partagée, au-delà des cultures spécifiques, c'est le besoin d'avoir raison. Nous pourrions également considérer que ce besoin est un avatar de la volonté de puissance. Mais cela ne ferait que repousser la question. D'où vient cette volonté ? Elle vient du fait qu'il nous semble sans doute plus souhaitable d'imposer notre propre mode de fonctionnement, plutôt que d'avoir à le modifier. Bergson a raison d'estimer que l'on fait le tri de ce que l'on perçoit en vue de l'action. Mais en amont de cela, nous faisons le tri de nos perceptions en vue de conforter no-

²⁵¹ Bruce Bégout, article "Husserl" in *Introduction à la phénoménologie*, Philippe Cabestan dir., Paris, Ellipses, 2003, p14

²⁵² Ibid., p24

tre mode d'être, et surtout de ne pas le bousculer, de le préserver intact. Pourquoi voulons-nous toujours avoir raison ? Merleau-Ponty répond que

“Notre assurance d'être dans la vérité ne fait qu'un avec celle d'être dans le monde.”²⁵³

Certes, mais nous avons, de surcroît, besoin de l'assentiment d'autrui. Nous avons besoin d'avoir raison pour préserver le mode d'être qui fonde notre identité, et que ce mode d'être soit perçu et accepté par autrui. Nous avons besoin de passer par l'autre pour être, de réclamer d'autrui l'assentiment à ce que nous sommes parce que l'expression ne peut être elle-même que lorsqu'elle est absorbée par autrui, et que cet assentiment est la manifestation ontique de ce qui “nous met littéralement au monde”. Nous prétendons, bien sûr, défendre notre vision des choses par souci de conformité avec le réel. Le travail philosophique repose d'ailleurs sur cela (Aristote nous dit que penser consiste à chasser l'équivoque). Mais Nietzsche prétend de son côté qu'il n'y a pas de fait mais seulement des interprétations. Il nous semble qu'il a raison, et que s'il avait tort, la philosophie et l'histoire seraient des sciences “dures” (ce qui serait pour lui une absurdité puisque pour Nietzsche il n'existe pas de sciences “dures”). Le philosophe combat la *doxa*, l'opinion commune, en donnant à voir qu'elle est “en situation”, c'est-à-dire liée à un moment et un endroit donné, pour tenter d'atteindre une “vérité” qui n'est que la prise de conscience de cette “situation”. Ayant conscience que toute opinion (y compris la leur propre) paraît en fonction d'une situation, les philosophes ne devraient jamais se fâcher, et ne jamais tenter d'avoir raison sur autrui. Ce n'est bien sûr pas le cas. La “vérité”, au nom de laquelle se construisent les fâcheries, n'est pas la vérité objective extérieure éternelle, pas plus que la vérité relative “située”, elle n'est pas dans les faits mais dans l'authenticité de l'être ; ce sont des modes de fonctionnement d'être qui s'affrontent et tentent de s'imposer. Or chacun des êtres est authentique lors de cet affrontement (c'est même un moment de réelle authenticité, laquelle ne concerne pas le contenu de ce qui est discuté). Ce n'est pas la vérité factuelle qui est en jeu. Tenter d'avoir raison est (sur le terrain ontique du langage) la manifestation du besoin que nous avons d'être perçu dans notre mode d'être, un besoin de type identitaire qui a choisi la voie de l'imposition de soi au monde, qui a choisi le lien brutal. L'intime de François Jullien²⁵⁴, ou le

²⁵³ Merleau-Ponty. - *Le visible et l'invisible*, in *Œuvres*, op cité, p1647

²⁵⁴ François Jullien parle de l'intime comme d'un creusement subjectif de l'humain. Il s'agirait d'une profondeur, accessible par la relation, qui ne se trouve pas dans le sous-sol de chacun, mais dans la profondeur de l'“entre” qui se révèle être du soi plus intense que le soi insulaire, qui se révèle être la vérité du soi, laquelle se trouve à l'extérieur de soi. Voir *De l'intime : loin du bruyant amour*, Paris, Grasset, 2013 ; *L'écart et l'entre : leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée, 2012 ; et *Nourrir sa vie : à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil (Points-essais), 2005 ; ou encore *De l'Être au Vivre : lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des idées), 2015.

Je-Tu de Martin Buber sont les lieux relationnels où nous pouvons lâcher le besoin d'avoir raison, c'est-à-dire lâcher la crispation identitaire, pour aller vers le bonheur de l'altérité nourricière. Il y a douceur quand il y a effacement partiel de la conscience qui permet le contact avec autrui sur le mode de l'absorption. Il y a violence lorsque, dans le contact avec autrui, la conscience refuse de s'effacer et tente de s'imposer. Or il est particulièrement difficile d'effacer la conscience (fût-ce partiellement) lors d'un débat ; elle est au contraire en pleine activité. Autrui est alors réifié, il devient simple matière, argile où notre conscience tente d'imposer son empreinte. L'expression est un "je suis là", une déflagration de l'être qui fatalement se réalise au détriment de ce qui l'environne. Ce "je suis là" à l'occasion d'un débat d'idées a fatalement de grandes chances de dégénérer en conflit puisque chacun est, dans ce moment là, dans un "je suis là", exigeant de l'autre qu'il soit en position absorbante sans accepter de l'être soi-même. La violence est relation, elle est cette déflagration qui ne prend pas en compte, chez l'autre, l'absence de désir d'absorption à ce moment-là. L'être s'éparpille alors en violence pour exiger d'être absorbé contre la volonté de ce qui l'environne. L'excès nous vient donc souvent par la raison elle-même qui refuse de s'effacer pour permettre l'absorption de l'altérité. Ce que la raison prétend être "vrai" est précisément ce qui nous rend violent parce que, identifié à ce que je suis, ce "vrai", exige d'être accepté tel quel²⁵⁵. Il faut alors laisser un peu de temps. Je puis être offert à autrui sans être nié par lui et sans lui imposer violemment ce que je suis : il faut qu'à mon désir d'être absorbé par lui corresponde son désir de m'absorber, ce qui dans un débat conflictuel n'est pas toujours facile à atteindre.

Cette contradiction irréductible de l'identité, à la fois vitale et violente, est au cœur de la psyché humaine. L'identité face au monde, c'est simultanément le fini face à l'infini, la fixité face au mouvement et l'individuel face au multiple (cette dernière opposition est d'autant plus délicate que l'individuel n'est lui-même que l'éphémère rassemblement d'un multiple intérieur). Lourde charge. Le moi, tout en prétendant se délimiter dans une identité, se doit, en réalité, d'être toujours ouvert à la transformation, telle serait la définition d'une identité ouverte. Le besoin que nous avons des autres n'est pas que matériel et psychologique, il est aussi (il est d'abord) ontologique. Le *conatus* est source de vie lorsqu'il est orienté vers l'absorption déstabilisatrice de l'identité (source d'humanité que Lévinas situe dans le visage de l'autre) et source du mal quand il est extension identitaire, de ce qui est et qui refuse de bouger autrement que dans son affirmation aux dépens de l'altérité. Le premier est mouvement de

²⁵⁵ Au niveau politique cela peut avoir des conséquences lourdes. En vue de la paix, l'organisation du temps devient alors primordiale.

l'identité ouverte, le second est la tentation de la fixité intensive de l'identité close. Et bien évidemment, non seulement ces deux *conatus* existent simultanément en nous, mais ils nous sont tous deux indispensables. Ils sont une illustration de la thèse héraclitienne selon laquelle "le bien et le mal sont un" (fragment 58)²⁵⁶.

L'expression, étant toujours bousculée par l'absorption nouvelle, est constamment mise en échec dans sa visée de rassemblement du *lacos*. Elle tente en permanence, mais toujours en vain, de prendre la mesure de l'être. Heidegger dit :

"Être poète c'est mesurer."²⁵⁷

C'est, pour lui, dans la poésie (activité humaine) que s'effectue la prise de la mesure de l'être de l'homme en tant qu'il est mortel. Et, pour Heidegger, seul l'homme meurt (l'animal périt). Il meurt continuellement tout au long de son séjour sur terre ; l'homme est un être-vers-la-mort. Et, toujours pour Heidegger, cette condition d'être-vers-la-mort est la source de l'angoisse. Il me semble plutôt que la mesure de l'être ne se réalise pas ontiquement par le langage poétique, mais ontologiquement par l'expression. Cette tentative de mesurer l'être est en perpétuel échec, et c'est de cet échec que naît l'angoisse. Lorsque l'être que je suis est ressenti mais n'est jamais mesurable en dépit des perpétuelles tentatives, le vide peut parfois m'envahir. L'angoisse naîtrait alors non pas de la présence en nous de la mort (Heidegger), mais de l'obligation (par l'expression) de mesurer le non mesurable (nous y reviendrons dans la troisième partie).

"Telle est la raison pour laquelle Karl Jasper a pu dire de l'angoisse qu'elle naissait de l'échec qui nous guette au bout de notre quête pour saisir l'être ; mais cet échec n'est pas une invitation au pessimisme, il est l'expérience fondamentale par laquelle vient à nous ce devant quoi nous échouons."²⁵⁸

L'échec ne serait alors pas seulement le tremplin de la connaissance (dans le sens où nous apprenons des échecs de nos actions dans le monde), mais plus fondamentalement le moteur de la vie (en tant qu'échec de l'expression). En effet, si nous parvenions à mesurer l'être que nous sommes, notre vie s'arrêterait, il n'y aurait plus nécessité d'absorber. C'est l'intuition que semble avoir eu Mary Shelley dans *Frankenstein* : ayant percé le secret de la vie, le Docteur Frankenstein ne peut plus voir les autres que comme des assemblages d'organes, et l'objectivation scientifique semble

²⁵⁶ *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, édition établie par Jean-Paul Dumont, 1988, p159.

²⁵⁷ Martin Heidegger .- *Essais et conférences*, op cité, p235. "... L'homme habite en poète..." conférence faite le 6 octobre 1951.

²⁵⁸ Jean Brun .- *Dictionnaire de la Philosophie*, Universalis, op cité, p128-a, notice "Angoisse".

alors déboucher sur une sécheresse glaciale du cœur et sur la mort²⁵⁹. Comme si le succès (de nos actions dans le monde) nous faisait coïncider de manière trompeuse avec nous-mêmes ; et, nous faisant coïncider avec nos visées ontiques, le succès semble nous éloigner de notre être²⁶⁰. L'expression, sur le terrain ontologique, ne peut jamais parvenir au succès. Elle vise à rassembler la totalité de ce que nous sommes, or être est une modalité non totalisable. L'échec est ce qui constate la non-réussite de ses tentatives. Si cette non-réussite est vécue sur le mode de l'impossibilité, elle peut déboucher sur la résignation, voire sur l'angoisse ; si elle s'ouvre sur un désir renouvelé d'essayer encore et encore, elle devient moteur de vie. L'échec est, comme le "trac" de l'acteur, une sorte de Janus, soit il écrase sous le poids d'une fatalité sans nom, il paralyse et génère une sorte d'angoisse, soit il peut être tremplin vers un surcroît de vie (et de jeu dans le cas du comédien).

Si l'expression est toujours en échec, le rassemblement de l'être toujours inaccessible, et l'être toujours en mouvement, qu'en est-il de l'identité stable que nous pensons posséder ? La sensation que chacun a de perdurer dans le temps est une illusion. Cette illusion est particulièrement forte en occident. Descartes a cherché le socle solide de la connaissance dans le tréfonds du moi, là où le christianisme avec Augustin avait posé la présence du divin, ce qui, pour Marc Richir fut une rupture civilisationnelle²⁶¹: là où le moi grec était inscrit dans la cité, c'est-à-dire dans un collectif humain, Augustin instaura le moi dans la solitude de l'intime par la rencontre de Dieu à l'intérieur de soi. Notre propos place le socle de la vérité et de la connaissance dans la relation (confrontation ou collaboration) avec l'altérité (qu'elle soit humaine ou non-humaine) laquelle s'effectue sur la scène (qui est une intériorité hors de soi). Il tente en quelque sorte de rassembler les deux moments (le moment grec relevant du collectif et le moment chrétien affirmant l'individuation) en faisant du moi une intériorité collective, laquelle est de surcroît mouvante.

²⁵⁹ C'est la thèse passionnante de Anne-Laure Boch, neurochirurgienne et Docteur en Philosophie, pour qui la "créature" est une projection du Docteur Frankenstein, sa main criminelle qui tue tous ses proches à force de réification scientifique. La technoscience est responsable du rapport déshumanisé du médecin avec son patient. La science n'est plus un simple mode de connaissance de ce qui est là-devant, elle crée. Le Docteur Frankenstein ne se contente plus de décrire le monde, il le manipule dans un mouvement de rivalité mimétique avec Dieu. Et la réduction de la vie par la connaissance et par la création aboutit à un désenchantement mortel. (Anne-Laure Boch a écrit un article dans ce sens dans la revue *Alliage*, octobre 2009 et était interviewée sur *Les nouveaux chemins de la connaissance*, France Culture, le 3 décembre 2014)

²⁶⁰ L'action me distingue du monde, c'est ce qui pousse les Stoïciens, les Bouddhistes ou les Taoïstes à rechercher non la distinction de soi vis-à-vis du monde mais l'adhésion totale au monde qui supprimerait de *facto* tout échec autant que tout succès.

²⁶¹ Marc Richir .- *Le corps : essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993

Nous pouvons néanmoins adhérer à l'opinion heideggerienne selon laquelle le *Dasein* (ou pour d'autres "le moi") ne perd jamais son entièreté ("L'être-au-monde - nous dit-il - est une structure à l'origine et en permanence *entière*"²⁶²) si nous la comprenons en considérant que ce qui se maintient dans le temps n'est pas une configuration spécifique mais la fonction unificatrice de l'involutions puis de l'expression ; ce qui se maintient n'est pas un contenu mais une fonction. Françoise Dastur précise que l'entièreté du *Dasein*

"perdure dans le temps parce qu'elle est formée non pas de parties mais de «moments» inséparables les uns des autres"²⁶³.

Cela est dû au caractère fondamentalement *relationnel* (et non substantiel) de l'être. Notre laci est un entrelacs labyrinthique de moments, il est la mémoire des relations structurantes. Ce qui fut ne disparaît jamais mais est englobé par ce qui advient par élargissement de l'horizon (nous y reviendrons dans la quatrième partie de ce travail), par conséquent l'impression demeure d'une stabilité alors qu'en réalité tout est toujours en mouvement, tout est impermanence. Le concept d'absorption permet de réconcilier l'idée de *relation* (avec l'extérieur) avec l'idée d'unicité individuante. Le laci qui fonde le moi comme unité de l'étant est pensable en tant qu'agrégat spécifique, en tant que singularité qui, certes, bouge sans cesse, mais demeure en permanence singulière (même si ce singulier ne demeure pas le même, ce qui demeure c'est la singularité). Il y a relation permanente avec l'extérieur, qui dès lors s'agrège au laci, et unicité d'un laci mouvant. La manifestation ontique dans le moi (qui de surcroît intègre les évolutions corporelles) se révèle être une tâche particulièrement ardue et jamais achevée. Chez l'homme elle passe par le récit de soi.

e - l'identité narrative

La question (de nature ontique) de l'identité semble nous éloigner de notre propos sur l'expression. Il n'en est rien. La relation de l'expression à l'identité est une question difficile parce qu'elle se situe dans le chiasme que nous avons évoqué. Aborder la notion d'identité à partir de l'expression (c'est-à-dire à partir de l'être en direction de l'étant), c'est-à-dire l'identité en tant qu'elle est fondamentée par un mode d'être dont la vérité est la scène, devrait nous préserver de tout psychologisme, mais va nous amener à aborder la question du langage.

Nietzsche au paragraphe 93 du *Gai savoir* confesse :

"Écrire m'irrite, ou me fait honte ; écrire est pour moi un besoin [...] je n'ai pas encore trouvé d'autre moyen de me débarrasser de mes pensées."

²⁶² Martin Heidegger .- *Être et temps*, op cité, p229

²⁶³ Françoise Dastur .- *Heidegger et la question du temps*, op cité, p44

Dans la méditation ou dans le langage automatique des surréalistes, il est possible d'utiliser un autre moyen : la concentration sur l'activité du corps (la respiration ou bien son poids) visant à la suspension de toute pensée, ou la fluidification, l'incitation faite à la pensée de ne pas s'arrêter, de passer d'une image à une autre sans autre logique que celle de l'instant, et de s'approcher ainsi du flux universel de l'être. "Le sage est sans idée" nous dit pour sa part Tchouang-tseu. Jean-François Billeter dans ses *Études sur Tchouang-tseu* commente par ailleurs :

"Pour ne pas donner prise, le vrai sage adopte une posture intérieure qui le rend invisible aux yeux du commun."²⁶⁴

c'est-à-dire vise à ne pas s'exprimer. En écrivant, nous nous débarrassons, certes, de nos pensées, mais nous opérons également une momification, nous circonscrivons et figeons la pensée. Être n'est peut-être pas autre chose que cette tension entre le besoin de figer et celui de fluidifier qui cohabitent sans cesse. L'expression serait alors le caractère fluide, en perpétuel mouvement, du *logos* dans sa dimension ontologique, quand l'identité "verbalisée" serait le *logos* en tant que "résultat" ontique figé à un moment donné. En tant que "résultat", l'identité verbalisée est néanmoins une manifestation ; une manifestation de la scène dont l'expression est le cœur vibrant.

"Dès que l'homme use du langage pour établir une relation vivante avec lui-même ou avec ses semblables, le langage n'est plus un instrument, n'est plus un moyen; il est une manifestation, une révélation de notre essence la plus intime et du lien psychologique qui nous lie à nous-mêmes et à nos semblables."²⁶⁵

C'est cette cristallisation verbale que nous allons maintenant aborder en étudiant par conséquent à la fois le phénomène du récit identitaire et le langage qui est ce qui le porte.

Françoise Dastur nous indique que la surprise de l'événement est sans doute

"l'origine de la parole et l'essence même de la voix."²⁶⁶

C'est la rencontre avec l'altérité (l'événement) qui m'est nécessaire pour être (le besoin d'absorber et d'être absorbé pousse mon être vers l'altérité) et qui en même temps crée la surprise (il me faut absorber de l'altérité nouvelle) qui m'incite à verbaliser, à formuler une parole qui me permettra de me redéfinir.

"La voix serait alors le nom de cet élément qui en l'homme décentre l'homme l'ouvre à ce qu'il n'est pas"²⁶⁷.

²⁶⁴ Jean-François Billeter .- *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2006 [première édition 2004], p31

²⁶⁵ Kurt Golstein, cité par Walter Benjamin, "Problèmes de la sociologie du langage", in *Œuvres III*, Paris Gallimard, Folio-essais, 2000, p43

²⁶⁶ Françoise Dastur .- *dire le temps*, op cité, p182

²⁶⁷ Ibid., p183

La parole, le récit, est la manière humaine, douée d'une grande plasticité, de s'adapter à ce qui advient. Une idée proche était déjà défendue par Walter Benjamin à propos de l'apprentissage du langage chez l'enfant qui serait basé sur

“l'instinct d'un moyen expressif mimétique par le moyen du corps”²⁶⁸ :

“«La pensée n'entre en action que lorsque se trouve interrompue une activité qui se déroulait alors sans difficulté.» En d'autres termes, le langage égocentrique tient dans l'enfance la place exacte qui est réservée plus tard au processus de la pensée proprement dite.”²⁶⁹

L'unité (recherchée), la pluralité (des êtres absorbés), la totalité (du *lacin*) sont des catégories de la *quantité* et d'une certaine *objectivité*, or l'identité, tout autant que les véhicules de l'absorption (les affects que nous étudierons dans la troisième partie de ce travail) relèvent de la *qualité* et d'une certaine *subjectivité*. Comment s'effectue le va-et-vient entre la qualité (les véhicules de l'absorption), la quantité (des êtres absorbés) et enfin de nouveau la qualité (la sensation d'identité) ? Peut-être ne sont-ce que mon regard, et par conséquent mon entendement, puis mon langage qui effectuent ces distinctions selon des catégories inefficaces ; peut-être doit-on appréhender cela comme un *tout*. L'identité est une qualité ressentie fondée sur l'unification du multiple extérieur intériorisé. Lorsque une certaine synthèse (fatalement partielle) de toutes les altérités qui me constituent s'opère facilement, je me sens être pleinement moi-même, je me sens porteur d'une identité singulière. Lorsqu'au moment de l'absorption nouvelle, le *lacin* existant a la sensation, lors d'une synthèse heureuse, de se déployer, naît de la joie (propos spinoziste, qui fait de la joie le signe d'un déploiement de soi). Le processus du passage du quantitatif au qualitatif est un *saut* connu : les grains qui s'accumulent deviennent un tas, et le tas est un tout. Là, nous avons passage du qualitatif (le ressenti des affects) au quantitatif (les êtres collectifs à unifier), puis de ce quantitatif au qualitatif (rassemblement) de l'identité. Les moments charnières de l'existence sont justement ceux où se réalisent ces sauts.

Le langage transforme les phénomènes en objets porteurs d'une identité fixe en les nommant puisque sa

“fonction première est de présentifier le monde ambiant comme objet de la préoccupation.”²⁷⁰

L'objectivation passe par une thématization, par une signification portée par le discours. C'est également vrai pour le moi. L'expression verbale possède une fonction

²⁶⁸ Walter Benjamin, *Œuvres III*, op cité, p40

²⁶⁹ Walter Benjamin (citant puis commentant L. S. Vygotski), *Œuvres III*, op cité, p36

²⁷⁰ Jean-Marie Vaysse, “Langue, langage, parole : entre Heidegger et Derrida”, cours SED de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 2009/2010, p3

de délimitation de l'identité : elle nomme. Pour l'objet, donner un nom suffit. Je dis "table" et chacun sait de quoi il s'agit, c'est la base de la communication utilitaire. Pour l'être humain cela ne suffit pas. Dire "je suis un homme" est trop vague, dire "je m'appelle Jean-Pierre Martin" est indispensable, mais non suffisant. Aux côtés de "l'agir" et de "l'exister", j'ai besoin de me "parler", de me "nommer", c'est-à-dire de mieux m'exposer, de tenter de définir davantage les contours de ce que je suis. A chaque événement surprenant qui m'arrive, je suis comme tenu de verbaliser ma réaction, verbalisation qui n'est autre que la tentative immédiate de traduire sur le plan ontique l'absorption de l'altérité qui bouscule mon lacis. C'est la fonction du langage au-delà de la fonction de communication utilitaire.

Nous devons à Paul Ricœur la locution "identité narrative". Son propos est bien plus large et complexe que ce que cette locution peut laisser entendre au prime abord. Prenons-la néanmoins, dans un premier temps, dans son acception simple (nous ne faisons pas ici une analyse des textes de Ricœur, et ce premier temps, qui ressemble à un contresens vis-à-vis de son propos, nous permettra d'enclencher le nôtre). Cette locution est, paradoxalement, une conception fixiste de l'identité (paradoxalement, parce que la narration est mouvement sur le plan langagier). Cette locution peut laisser entendre l'idée d'une description (comme opérant de l'extérieur) d'une identité déjà installée. Ce serait la verbalisation de ce qui est. Cette circonscription de l'identité par un récit me paraît être la conception de l'identité à l'époque bourgeoise, conception que l'on retrouve dans le roman (genre littéraire de cette époque bourgeoise qui est l'époque du tout-économie, c'est-à-dire du tout quantifiable, c'est-à-dire du tout-descriptible, c'est-à-dire du tout-étant) que le "nouveau roman" a tenté de bousculer en remettant en cause la notion de personnage, et dont, au contraire, l'auto-fiction est le fruit naturel. Il s'agit de décrire une identité dont on va pouvoir faire le tour ; la narration est déployée en rapport à une description de ce qui est annoncé comme étant le réel mesurable. Ce que l'on décrit est forcément mort, parce que passé ; et c'est cette identité passée que la narration va tenter de conserver en y intégrant le nouveau de telle manière qu'il ne vienne pas trop bousculer l'ancien qu'il convient de préserver. Cette identité n'est pas l'être, elle est un exil de l'être ; non seulement parce que l'identité (ontique) ne peut pas être l'être (ontologique), mais aussi parce que l'être est en perpétuel mouvement quand cette identité tend à la fixité ; elle est la trace de l'être passé. La narration, comme tout langage, fixe et réifie. La parole tente de dire la chose, et le "dit" vise - toujours en vain, mais vise - à dire la totalité de la chose. Mais le mot tue la chose, et la narration en prétendant définir l'identité vitale, tue le lacis. Le "qui-suis-je ?", qui se veut définition narrative du "je", n'est pas une

quête ontologique, c'est une quête ontique. C'est une quête du repos que procure la définition définitive. Le "moi-je" de l'adolescent est une tentative insatiable qui, perpétuellement - et fatalement vainement -, cherche à arrêter, à circonscrire définitivement l'identité (qui est dans le cas de l'adolescent la première identité indispensable et en cours de construction, pour pouvoir se lancer dans le monde). Le "qui-suis-je ?" est une quête ontologique qui se mue fatalement, et dans le moment même où elle s'exprime, en quête ontique. Nous cherchons l'être, nous ne captions que l'ombre d'un étant. Ombre à triple titre : d'une part les mots (ontiques) ne peuvent jamais dire la totalité de l'*expression* (laquelle ne rassemble qu'une partie du lakis), le "ce que je suis", dès lors qu'il est formulé, sera inévitablement extrêmement partiel ; d'autre part "je" étant un flux celui qui est décrit n'est déjà plus ; enfin, en s'exprimant, le "dit" fait basculer le "je" dans l'ontique et expulse l'être qui était pourtant ce qu'il prétendait capter. Le lakis ne peut se dire car il est réfractaire à un quelconque rassemblement en présent sous forme d'une représentation. Le lakis ne se dit pas, il se vit. Lévinas dit bien plus brillamment des choses très proches :

"Le *soi-même* doit être pensé en dehors de toute coïncidence substantielle de soi avec soi et sans que la coïncidence soit, comme le veut la pensée occidentale unissant subjectivité et substantialité, la norme déjà commandant toute non-coïncidence"²⁷¹.

On ne peut décrire la réduction du multiple à l'unicité parce que les liens ne cessent jamais. C'est pourtant ce que tente la narration identitaire. En fait, l'*un* n'existe pas, et par conséquent l'identité n'existe pas. Et cependant il y a de l'un et il y a de l'identité. Il y a de l'*un* symbolique (dans la réception de ce qui se narre) et dans le même temps il n'y a pas d'*un* ontologique (dans le vivre). L'identité narrative n'est qu'un vêtement symbolique posé sur la *hylé* ("matière") du lakis qui est un tissu mouvant d'êtres. L'expression, en tant qu'elle est "apparition" ontologique, est fatalement éphémère, elle n'est qu'une *éphémère tentative* de synthèse partielle du multiple en une unité. L'identité qui en est la manifestation ontique n'est toujours qu'un palier identitaire que la vie continue de bousculer souterrainement jusqu'au prochain *saut* qui définira une identité modifiée par rapport à la précédente.

Il nous faut dire encore un mot du langage qui spontanément revendique le titre de véhicule premier de la narration de l'identité humaine, et qui du coup complexifie la question. Le langage est l'estomac de la pensée. Le langage existe avant nous, avant l'utilisation que le locuteur en fait, et il a ses propres lois, sa propre logique.

²⁷¹ *Autrement qu'être*, op cité, p180

L'identité narrative qui s'appuie sur le langage, s'appuie sur une sorte de transcendance qui soutient et structure déjà, *a priori*, l'effectivité de l'être qui s'exprime. Il y a, à travers le langage, "de l'expression" collective transgénérationnelle installée sur un temps long (un temps de nature civilisationnelle) qui traverse et construit celui qui s'exprime ; "de l'expression" avec sa logique structurante, tout autant structurante, voire davantage, que le contenu censé définir le locuteur. Le langage transforme l'être en *logos* et l'organise selon sa propre structure. Toute pensée est fatalement tributaire du langage dans lequel elle s'exprime²⁷². C'est ainsi que

"Le langage n'est pas l'œuvre de l'homme, mais c'est l'homme qui séjourne en lui..."²⁷³

L'homme ne possède pas la langue qu'il utilise. Pas plus qu'il ne possède une maison. Il peut être propriétaire d'une maison, mais la propriété est un rapport social entre les hommes, non un rapport avec la maison. La maison, l'homme ne peut que l'habiter. Il en est de même de la langue. Dès lors, le comédien devient le paradigme de l'humanité, tous les soirs il habite une langue qu'il ne possède pas (au sens où ce n'est pas lui mais l'auteur qui a choisi les mots), dont il est clair qu'il ne peut avoir l'illusion de la posséder, et il convie le public à la visiter. Le théâtre serait alors une pratique qui donne à sentir que l'homme habite la langue. On irait au théâtre pour voir comment quelqu'un d'autre (le comédien) s'y prend pour habiter une langue qui ne lui appartient pas. Croyant circonscrire une ipséité, et donc une singularité, le locuteur est surtout le vecteur d'une transcendance, et donc d'une universalité (même si c'est une universalité restreinte au groupe utilisant ce langage, elle s'étend aussi, pour ce qui est de son mode de fonctionnement, à tous ceux qui utilisent un langage c'est-à-dire à toute l'humanité). Le monde lui-même, bien qu'il *soit* par lui-même, est tributaire du langage qui l'appréhende pour exister. La langue est un "enfermement libérateur" ou une "libération carcérale". La maîtrise qu'elle offre sur le monde est une libération, mais le mode opérationnel de cette maîtrise est un enfermement (la langue structure l'appréhension que nous avons du monde et, par conséquent, le monde lui-même tel qu'il parvient à notre entendement). C'est pourquoi l'acquisition d'une langue étrangère est une liberté. La difficulté d'apprentissage des langues est sans doute la marque d'une crispation identitaire, la peur de quitter l'être collectif langagier, laquelle est

²⁷² Pour la question qui nous préoccupe, il n'est par exemple pas sans incidence que l'on s'exprime dans une langue européenne où il existe un mot qui dit "je", ou en japonais où ce mot n'existe pas, "dans la langue japonaise, l'identification de la personne est situationnelle" (Augustin Berque - *Milieu et identité humaine : notes pour un dépassement de la modernité*, Paris, Éditions Donner lieu, 2010, p57). En coréen, le "je" n'est pratiquement jamais utilisé, étant considéré comme particulièrement prétentieux. L'expression que véhicule le langage en tant que structure (c'est-à-dire indépendamment du contenu) relève plus de l'expression civilisationnelle d'un peuple que de celle d'un individu.

²⁷³ Jean-Marie Vaysse, cours cité, p7.

sans doute renforcée par la langue elle-même qui peut être - en tant que façon spécifique de maîtriser le monde - plus ou moins contraignante pour ses utilisateurs. La langue en tant que *logos* structurant le monde, y applique sa "rationalité" qui est *relation* du *logos* avec le monde décrit. Le réel *est*, indépendamment de la langue qui le nomme, et la langue "prélève" en quelque sorte sur le réel *une* réalité qui est fonction de son mode d'intellection, ou plutôt elle lui donne un coup de projecteur particulier. Le réel *est*, indépendamment de la langue et de la perception, mais il n'*existe* que par elles. Il y a donc autant de réalités première que de langues, c'est-à-dire autant de structurations spécifiques du réel. Le réel, qui est l'autre nom de l'infinie multiplicité interconnectée, s'unifie (pour l'aperception humaine) par la nomination, chaque fois singulière, que le langage lui impose²⁷⁴. Et la première influence du langage est de linéariser ; il linéarise la pensée, il linéarise le monde. Tout discours se réclamant par ailleurs de la raison, c'est-à-dire de l'universel, le locuteur, en voulant affirmer sa particularité est condamné, dans le même temps, à la nier. La formulation de l'identité par la narration n'est peut-être paradoxalement pas la plus "singularisante" ; c'est la formulation qui est au contraire la plus "intégrative" (au groupe), et c'est pourquoi elle est indispensable à la vie. La quête du "qui suis-je ?" identitaire, est une quête pour trouver un mot, ou plutôt un groupe de mots, un récit, définissant l'être que je suis. C'est une sorte de quête vaguement platonicienne, forcément vaine, qui chercherait le mot, c'est-à-dire l'idée, permanent(e), fixe et éternel(le), correspondant au moi matériel, corporel, contingent et mortel qui évolue dans le temps (génération - vieillissement - disparition). Cette narration est le désir toujours inassouvi d'un dit définitif, riche et idéal, circonscrivant l'être que je suis. Un quelque chose qui resterait fixe et stable, identique à soi-même pendant toute la durée de l'existence empirique fluide et fluctuante, c'est-à-dire la quête d'une définition éternelle de quelque chose de périssable. Cette quête impossible d'être représentée par une idée condamne l'identité narrative à n'être fondamentalement que la manifestation du groupe social : le lieu com-

²⁷⁴ Lacan nous dit que "le mot tue la chose". Hegel disait déjà quelque chose de semblable : "Le premier acte par lequel Adam se rendit maître des animaux fut de leur imposer un nom, c'est-à-dire qu'il les anéantit en tant qu'existants." (cité par Françoise Dastur dans *Heidegger*, op cité p231, citant Blanchot dans *La part du feu*, Gallimard, p325). Nous pouvons discuter cela. Le nom tue la chose lorsqu'il s'agit d'une généralité. J'appelle "chaise" la chaise et elle disparaît en tant qu'existant pour n'être plus qu'un mot, le nom qui est donné à l'objet permettant de s'asseoir. Ce n'est d'ailleurs pas moi qui appelle chaise la chaise, mais la langue qui le fait et qui me précédait. Je ne fais qu'appliquer un code existant. En revanche, il y a un moment où je suis appelé à nommer un existant, c'est lorsque je choisis un prénom pour mon enfant. Dans ce cas le nom n'anéantit pas l'existant, il le spécifie. Ce n'est pas le nom d'une généralité (fille, garçon, bébé) mais un nom de particularité, une nomination qui individue. De même lorsque nous nommons un animal non par le nom de son espèce (chat, chien, cheval) comme le fit, d'après la Bible, Adam, mais par un nom spécifique. Nous acquérons là une capacité, un pouvoir d'individuation sur autrui. Ce qui est ainsi nommé acquiert un visage et des contours : donner un nom de ce type c'est tirer la chose hors du tout. C'est ce après quoi court (en vain) la narration identitaire.

mun. Au-delà du véhicule langagier, l'identité est la narration du soi en tant que reflet des êtres collectifs intériorisés, c'est-à-dire le soi en ce qu'il est reflet du groupe. La narration identitaire (voire le besoin d'identité) est en quelque sorte "la voix de son maître", c'est-à-dire la voix en moi du groupe social c'est-à-dire de l'extériorité. Comme l'écrit Lévinas à propos de l'Infini en nous :

"L'intériorité n'est pas un lieu secret quelque part en moi ; elle est ce retournement où l'éminemment extérieur - précisément en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être «contenu» et par conséquent d'entrer dans un thème - fait, infini, exception à l'essence, me concerne et me cerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande. L'infiniment extérieur se fait voix «intérieure»..."²⁷⁵.

L'extériorité dont parle Lévinas, est l'Infini, soit au bout du compte, sans qu'il le dise expressément, le divin (même s'il vient à moi par le visage de l'autre). Pour moi, cette extériorité est fondamentalement la société dans son rapport au monde (ce qui est peut-être une vague définition de la culture), et (un peu moins fondamentalement, et s'articulant avec la première) tous les êtres collectifs avec lesquels la vie me met en contact. C'est cette extériorité, devenue le plus intime de l'intérieur, ce multiple devenu un, ce quantitatif extérieur intériorisé devenu ressenti identitaire, qui exprime et qui commande par la bouche même de celui qu'elle a en quelque sorte «colonisé», en utilisant le langage qui est lui même structure du collectif "manipulant" le locuteur.

"Ce retournement de l'hétéronomie en autonomie est la façon même dont l'Infini se passe. [...] Être auteur de ce qui m'avait été à *mon insu* insufflé - avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur"²⁷⁶.

C'est sans doute pourquoi la parole courante (tout ce que l'on peut avoir à dire de banal et toute la communication utilitaire) correspond au besoin vital de s'assurer des contours de l'être en reflétant les êtres collectifs qui le constituent ; c'est pourquoi cette parole courante est essentiellement faite de lieux communs ; c'est l'indispensable parole de l'*opinion*. La narration est l'effort de la sensation identitaire pour maîtriser dans une unification verbale le multiple qui compose l'être, pour se posséder elle-même en s'exposant. En synthétisant les êtres collectifs qui composent l'être, l'expression, en tant qu'elle est jet vers l'altérité, fonde en même temps l'intégration-participation aux dits êtres collectifs. C'est le dévalement heideggerien, la participation au "on" (que nous étudierons dans les troisième et cinquième parties de ce travail). C'est le caractère extasiant de l'expression qui rend possible la participa-

²⁷⁵ Lévinas .- *Autrement...*, op cité, p230.

²⁷⁶ Ibid., p 232.

tion aux êtres collectifs, qui permet de prendre part au multiple du monde. Le lieu commun, l'opinion, l'identité sont par conséquent des moments indispensables ; ils sont fondamentés par ce besoin qu'a l'être d'être en perpétuel contact avec les êtres qui l'entourent, fondamentés par le caractère relationnel de l'être. L'identité est ordinairement conçue comme spécificité ; elle n'est qu'un rassemblement particulier d'un multiple. Or ce multiple est, pour une bonne part, commun à beaucoup de monde : c'est la culture commune. L'identité navigue ainsi entre deux pôles tout aussi indispensables l'un que l'autre : être comme tout le monde, et être spécifique. Et il faut tout d'abord être comme tout le monde (c'est ce qu'expérimentent les enfants qui ne désirent surtout pas se distinguer ; et le "comme tout le monde" familial et le "comme tout le monde" scolaire n'étant pas toujours compatible, l'enfant fait parfois face à de graves difficultés existentielles), avant, éventuellement, d'être spécifique ; la spécificité ne se situant d'ailleurs qu'à la marge, sans quoi elle ne pourrait pas être absorbée par le "commun" qui l'entoure ; c'est pourquoi la spécificité ne consiste, le plus souvent dans nos sociétés, qu'à faire mieux (ou moins bien) que tout le monde ce que tout le monde fait.

Dès lors qu'en est-il de l'identité narrative ? Est-ce la simple manifestation de l'appartenance au groupe ? Est-ce la formulation ontique de l'expression à un moment donné ? Revenons à ce qu'en dit Paul Ricœur. A quelle question répond, chez lui, cette notion ? Pour faire face à la question de la permanence dans le temps, Ricœur s'appuie sur la distinction entre deux versions de l'identité : l'identité-*Idem* - celle de la mêmété -, et l'identité-*Ipsé* - celle de l'ipséité. C'est l'identité-*Idem* qui prend en charge la permanence dans le temps et l'unicité qui y est attachée. L'articulation et la cohésion de ces deux identités serait la fonction de l'identité narrative. Fonction de rassemblement de ce qui fut (pensé comme immuable) et de ce qui est en train d'advenir, tout en étant projection de soi vers l'extérieur ; nous reconnaissons là - sur le plan ontique - le mode de fonctionnement qui est celui de l'expression sur le plan ontologique (rassemblement et projection). Ricœur aborde cette question à partir d'une problématique de la permanence du moi. Il étudie tout d'abord les propos de plusieurs philosophes.

Selon lui, le caractère relationnel de l'identité n'apparaissait pas dans l'antique formulation de la substance. Kant le rétablit

"en classant la substance parmi les catégories de la relation en tant que condition de possibilité de penser le changement comme arrivant à quelque chose qui ne change pas, du moins dans l'attribution de l'accident à la substance ; la perma-

nence dans le temps devient ainsi le transcendantal de l'identité numérique.”²⁷⁷

L'identité reste compatible avec la relation tant que l'accident qui concerne la substance ne modifie pas celle-ci. Ce qui est une habile façon de perpétuer la notion de substance immuable. La substance est ainsi placée sur le plan transcendantal invariant, tandis que l'étant (qui occupe chez Kant tout l'espace de l'ontologie puisqu'il n'y a pas chez lui de distinction être/étant) est susceptible de relation, et par conséquent de changements. Le “je” transcendantal est alors pour Kant le point fixe qui permet la compréhension des changements du “je” réel. C'est, au fond, une manière brillante de conserver l'idée de l'immortalité de l'âme. Mais le constat empirique semble confirmer le changement perpétuel. L'avancée dans l'âge permet à chacun de constater (en dépit de la force de l'oubli) qu'il n'était pas le même dix ou vingt ans auparavant. Kant semble nous dire qu'un noyau de la psyché reste stable tandis que tout le reste évolue. Mais tout évolue, les idées, le caractère, le rapport au monde, tout : le lacis lui-même qui fonde l'identité. Quel serait donc ce noyau pérenne ? Notre propos tend à énoncer qu'il y a une structure de base - le lacis primitif - constituée pendant l'enfance (et notamment la petite enfance) et un mode de fonctionnement (absorption-involution-expression) qui n'est pas simple accumulation mais qui modifie sur un temps lent la structure initiale (laquelle n'est donc pas un “noyau pérenne”) et l'activité structurante elle-même. Cette modification lente est de surcroît ralentie avec l'âge, les absorptions nouvelles parviennent de moins en moins, en vieillissant, à mouvoir la masse du lacis qui, grandissante avec le temps, et raidie sous l'effet des habitudes, est devenue plus “lourde” avec l'âge (un paquebot est plus lent à manoeuvrer qu'un catamaran). A part le carcan idéologique religieux de l'immortalité de l'âme, rien ne nous incite à conserver l'idée du noyau immobile de l'immatériel en nous. Kant semble estimer que pour penser le mouvement il faut un point fixe d'immuabilité. Nous estimons que l'idée de temps lent en fort différentiel avec le temps de l'action suffit à appréhender à la fois le mouvement et l'impression de stabilité. Pour Heidegger, la sensation de permanence dans le temps serait la “teneur” même du *Dasein*, laquelle

“ne se fonde pas sur la substantialité d'une substance, mais dans le maintien du soi-même existant dont l'être a été conçu comme souci”²⁷⁸.

Il semble que les philosophes chrétiens (que sont Kant, Heidegger et Ricœur) avancent toujours plus loin vers l'idée d'une transformation continue mais sans vouloir lâcher définitivement le principe d'une fixité (laquelle n'est autre que l'idée de l'immortalité de l'âme).

²⁷⁷ Paul Ricœur .- *Soi-même comme un autre*, op cité, p142

²⁷⁸ in *Être et Temps*, p303, cité par Paul Ricœur, op cité, p149

Peut-être faut-il distinguer le moi du Moi. Le premier correspond sans doute à quelque chose, le second est une fiction. Que se passe-t-il lorsqu'on passe du moi au Moi ? On absolutise en éliminant la temporalité. Le Moi est un absolu que tente de se forger l'entendement ; cette idée prend racine dans la sensation de continuité du moi : il existerait un Moi, puisque le moi (en tant qu'identité, le fait qu'il y ait un moi) perdurerait tout au long de la vie. Mais le moi est inscrit dans le temps, et le moi qui existe à l'instant T n'existe plus à l'instant T+1, il a été remplacé par un autre moi qui, certes, lui ressemble beaucoup si le laps entre T et T+1 est court, mais qui est tout de même différent. Dès que l'on élargit le laps entre deux "moi", la chose devient évidente : je ne suis plus le moi que j'étais il y a dix ou quinze ans. Quand la métamorphose s'est-elle effectuée ? A chaque instant. On ne devient pas autre d'un seul coup après avoir été identique ; on devient autre en permanence. La métamorphose n'est pas la métamorphose radicale et immédiate des contes de fées ou de la mythologie ; elle est métamorphose lente et presque invisible de la vie. Il y a néanmoins des "sauts" que nous étudierons dans la quatrième partie ; le "saut" est l'éphémère éclosion du moment-sujet. Mais la plus part du temps, il y a une sorte de mouvement métamorphique fait de micro-ruptures dues aux nouvelles absorptions. Qu'est-ce qui change ? Le corps, bien sûr (plus une seule cellule de ce qui me composait il y a dix ans n'est présente), mais aussi le lacis : la configuration spécifique des êtres collectifs qui me constituent est en perpétuel mouvement. C'est ce qui explique par exemple que l'on ne peut pas être "prophète en son pays". Le pays qui vous a connu enfant, qui a absorbé la relation qui existait au temps de l'enfance, a beaucoup de mal à vous regarder comme la personne nouvelle que vous êtes devenue. C'est en général le problème des parents (ou des frères et sœurs) : ne pas plaquer sur l'adulte (le "moi" nouveau) le type de relations qu'ils avaient avec le moi ancien (le "moi" enfant), relations qui ont été absorbées et font, à ce titre, partie intégrante de l'identité de chaque membre de la famille). Le Moi se croit intemporel parce que c'est une fiction, il relève de l'idée, du discours ; il est concept de généralisation, mais il échoue à être concept de prise sur le réel. Il est identité absolutisée. Le Moi échoue à rendre compte du réel, parce que le réel, lui, est inscrit dans une temporalité. Sur le plan synchronique, et en dépit de son origine puisée dans l'altérité, le moi est moi et pas un autre (principe d'individuation du vivant) ; mais le moi de cet instant n'est déjà plus le moi de la semaine dernière, et n'est pas encore celui de l'année prochaine. L'erreur vient du désir d'absolutisation, du désir d'un "en soi" éternel du Moi.

Bon nombre de textes sur l'identité sont basés sur le présupposé que l'identité, conçue comme permanence dans le temps, est un contenu ; un contenu que l'on

pourrait par conséquent décrire et circonscrire. Or le sujet vivant n'est pas un contenu mais une *activité* : être, c'est absorber de l'être, involuer de l'être et exprimer de l'être, être c'est perpétuellement fonder la scène sur laquelle se jouent les relations à l'altérité qui autorisent l'involuer du laci. D'où le fait que la question de l'identité (contenu) soit - comme le signale Ricœur²⁷⁹ - un lieu privilégié d'aporie. On veut faire entrer dans une case stable, permanente et descriptible par des mots, quelque chose qui non seulement mue sans cesse, est en perpétuel mouvement, mais, qui plus est, est le mouvement même puisqu'il s'agit d'une activité. L'expression n'a pas pour finalité de conserver le Même identitaire, mais de perpétuer l'être, de le maintenir en mouvement, de fonder la scène qui autorise le contact avec l'altérité. La narration identitaire n'est que la cristallisation ontologique momentanée - mais qui rêve d'être éternelle - de ce mouvement ontologique permanent. Pour Ricœur, c'est le récit qui articule les opposés que sont la "permanence dans le temps" réclamée par la mêmété, et la diversité des événements qui nous arrivent. L'identité narrative, tout en circonscrivant, semble intégrer la disparité, la discontinuité, l'instabilité. Le changement semble alors compatible avec le besoin de définir du même, de l'éternel, de la permanence. Il y a néanmoins une légère contradiction logique : si la disparité est intégrée, le même n'est plus le même, ou alors la disparité n'en était pas une. Mais surtout, l'idée de permanence est conservée au prix du passage sur un autre plan, du plan de l'être ontologique on passe à celui du langage (la différence ontologique n'est pas prise en compte par Ricœur ; elle ne ferait qu'accentuer le changement de plan). Paul Ricœur semble s'appuyer sur le modèle tragique aristotélicien²⁸⁰ où il y a opposition-intégration entre la dispersion épisodique du récit et la puissance d'unification déployée par l'acte configurant qu'est la *poiésis* elle-même. Mais non seulement dans la tragédie il y a un poète pour écrire (le poète est extérieur, et joue vis-à-vis des personnages un rôle "divin"), mais la stabilité est liée non au récit lui-même, mais à sa *clôture*. En effet, *Œdipe* ou *Antigone* demeurent à tout jamais fixes dans la clôture du texte de Sophocle²⁸¹. Le récit de l'identité narrative, lui, s'il ambitionne d'être au plus près de ce qu'il tente de décrire, ne devrait se clore jamais ; le récit, tant qu'il n'est pas le récit définitif fait par un autre lorsque la vie cesse (lequel récit ne sera - qui plus est - qu'un choix

²⁷⁹ op cité, p161

²⁸⁰ qu'il cite p169

²⁸¹ On peut ajouter que de surcroît cela n'est vrai que pour les *mots écrits* de Sophocle ; dès que ces mots sont traduits dans une autre langue, non seulement ils portent désormais la tonalité culturelle de la langue d'arrivée, mais ils se colorent de l'époque de la traduction (c'est pourquoi nous avons toujours besoin de nouvelles traductions) ; plus encore : lorsqu'ils sont incarnés par un comédien ou une comédienne, ces "interprètes", en apportant la vie, font que les personnages, s'ils conservent les mêmes mots et ont affaire aux mêmes situations, sont néanmoins différents. La vie bouscule tout, même les textes respectables de l'Antiquité.

particulier dans la factualité et non le compte-rendu - impossible - du vivant), doit perpétuellement intégrer du nouveau. Le récit est une sorte de confirmation dans le langage de l'être passé. Au contraire, non seulement l'expression dont je parle se situe sur le plan ontologique, mais elle est plutôt une sorte d' "aspiration à être" dans le vivant : une inscription dans le présent construisant le futur par la relation qu'elle enclenche. L'identité narrative est affirmation langagière du destin, elle est tentation oraculaire d'immobilisation de ce qui fuit. Si le destin est regard en arrière constatant la nécessité qui a engendré ce qui est, l'identité narrative, qui est tentative de confirmation par des mots de ce qui est, est un oracle à rebours.

En guise de conclusion temporaire sur l'expression

Si l'être n'est ni un "en soi" nouménal que l'on peut penser mais non connaître (Kant), ni le donné brut reçu par les sens, mais l'événement qui fonde la venue à la présence (Heidegger), alors l'expression c'est l'être lui-même. Mais il nous semble qu'alors la vision heideggerienne n'est qu'un moment, un temps, du rythme de l'être ; il lui manque sa négation héraclitéenne, son complémentaire dynamique : l'absorption. Être c'est exprimer *et* absorber, absorber *et* exprimer. En réalité nous pouvons sans doute déceler la trace de ce complémentaire chez Heidegger, notamment dans les concepts de "on" ou de "dévalement" (que nous allons étudier dans la partie suivante) que nous pouvons lire comme une manifestation d'une sorte d'embryon de ce que nous appelons "absorption" : pour qu'il y ait "on", il faut une présence de l'altérité dans ce qui, sous forme d'expression, va fonder la venue à la présence individuelle. Il nous importe pour l'instant de retenir que :

* ces deux temps sont indispensables l'un à l'autre, c'est leur articulation qui engendre le mouvement de l'être. L'amputation (dans la pensée) de l'un des deux débouche sur une vision statique. Le plus souvent c'est l'absorption qui est "oubliée" dans l'analyse, puisque, dans le réel, l'expression entraîne cet oubli ontologique de l'altérité. Cette vision statique autorise alors, dans le réel ontique, des positionnements dominateurs et violents. L'expression demeurée seule est unification d'un pluriel qui a besoin, pour procéder à l'unification, de se distinguer. "Je suis" est fondamentalement un "je suis différent" qui empiète forcément sur le "je suis" d'à côté et entraîne dans son sillage un "je suis supérieur" (quand il s'agit de l'individu collectif "société", c'est le terreau de la guerre). Certes, la traduction ontique, sous forme de violence, n'est pas obligatoire, mais le mouvement de l'expression va dans cette direction. L'éducation, la culture, la civilisation, l'urbanité, la capacité à verbaliser sont les réponses ontiques traditionnelles pour canaliser la part violente que génère l'expression, en conduisant

l'être humain vers la *poiésis*, le faire pratique, artistique ou pensif. Mais ce ne sont que des réponses de la rationalité morale lesquelles ne font qu'atténuer un phénomène qui ne peut être éradiquer. La violence est inhérente à l'expression et l'expression est consubstantielle à la vie. Il n'y a pas de jugement moral à avoir à propos de l'expression comme source de la violence. Cette violence primordiale peut s'entendre comme l'un des pôles de la lutte universelle des contraires telle qu'elle a été pensée par Héraclite. Sans elle, rien ne serait. Kostas Axelos précise :

“Héraclite constate la souveraineté suprême de la lutte et ne peut pas penser à sa cessation, ne pouvant pas penser la mort universelle par stagnation. [...] Pour Héraclite, l'Univers est le lieu de la guerre qui se déploie sur tous les plans et qui est source du bien et du mal, indissolublement liés.”²⁸²

Cette lutte primordiale nous paraît prendre sa source dans l'expression d'une part et dans l'absorption de l'autre. Notre propos met l'accent sur la part “oubliée”, celle de l'absorption, c'est-à-dire sur la place centrale de l'altérité dans l'être, l'altérité victime de l'oubli ontologique ;

* le moment “absorption” est donc celui qui peut nous permettre d'aborder la question éthique tandis que le moment “expression” peut nous aider à comprendre l'origine de la violence ;

* c'est le phénomène de rassemblement de l'altérité en vue de l'exposition de ce qui est ainsi unifié qui est le point d'articulation de ces deux temps. Indispensable à l'être, ce phénomène de rassemblement est le moment de l'oubli ontologique.

Nous avons donc pensé l'individuation comme rassemblement du multiple en une unité. Il nous faut donc maintenant étudier comment le multiple fonctionne dans son ensemble rassemblé. Comment est acceptée (ou refusée) l'agrégation de l'altérité nouvelle à ce qui perpétuellement s'unifie ? Par quels canaux pouvons-nous percevoir le contact entre les êtres lorsqu'il opère ? et comment l'involution s'effectue-t-elle ? Bref, comment le *lakis* évolue-t-il dans le temps ? Les affects et le non-agir (sommeil, méditation, rêverie ou encore prière) sont peut-être les phénomènes qui nous permettrons de penser ces questions. C'est l'objet de la troisième partie de ce texte qui traite du travail du multiple en vue de l'unification et par conséquent de l'involution permanente de l'être.

²⁸² Kostas Axelos, op cité, p53-54

III - L'involution : le "je" est-il un "nous" devenant "je" ?

L'étymologie du mot "individu" nous dit le caractère non-sécable d'une unité rassemblée ; elle nous dit l'indivision. Elle ne nous dit rien de la composition de ce qui est ainsi individué. Or, spontanément, nous avons tendance à comprendre cette unité comme une homogénéité, l'un est alors pensé comme une "uniformité" se distinguant de ce qui n'est pas elle (ce qui est sans doute une conséquence, tout autant qu'une cause, de la conception traditionnelle de l'être comme substance). Nous savons, par exemple, que le corps est constitué de multiples organes, de nombreux éléments, d'une infinité de cellules, mais spontanément nous pensons *le corps*. Pourquoi (semble-t-il) s'impose à nous l'idée que tout est *un* ? C'est ce que demande Hölderlin dans une épigramme intitulée *La racine du mal* :

"Il est divin et bon d'être uni ; pourquoi donc chez les hommes

Ce besoin maladif que seul soit l'être un, la chose une ?"²⁸³

Peut-être avons-nous besoin de mettre l'accent sur l'unité tout d'abord parce que nous avons l'impression que c'est comme unité que les choses se présentent à nous, et nous avons l'impression que c'est ainsi que nous les percevons (alors que l'unicité du champ de conscience gomme la pluralité des plans d'existence²⁸⁴, et gomme le fait que la perception soit une construction culturelle) ; ensuite parce que le multiple est appréhendé comme un risque de dislocation, comme une objectivation analysante excessive qui mène au chaos, et par conséquent repoussé à l'arrière de la conscience ; et enfin parce que l'unification pourrait bien être une structure de l'être (que nous nommons ici : involution), et par conséquent une structure de la pensée. Ce que nous percevons comme rassemblé ce n'est pas l'*un* (en tant que nous lui attribuons un caractère homogène et définitif), ce n'est qu'une sorte de résultat éphémère et partiel, rendu statique par notre perception, c'est un moment, isolé par cette perception, du perpétuel processus d'individuation, un masque éphémère qui cache le multiple qui fourmille à l'arrière, lequel est, qui plus est, bien plus large que ce qui

²⁸³ Cité par Heidegger dans "... l'homme habite en poète..." in *Essais et conférences*, op cité, p232

²⁸⁴ Étienne Souriau défend qu'il faut au contraire affirmer la pluralité des plans d'existence contre l'unicité du champ de conscience (voir David Lapoujade, "Étienne Souriau. Une philosophie des existences moindres", in *Philosophie des possessions*, Didier Debaïse (ed.), Paris, Les Presses du réel, 2011, p178.

est rassemblé. C'est cette perception qui nous amène à penser comme Leibniz que : "Un être n'est pas véritablement un être s'il n'est *un* être." (*Lettre à Arnauld*)²⁸⁵. Le goût que nous avons pour l'*un* a aussi (nous y reviendrons dans notre cinquième partie) des implications politiques (pour Etienne de La Boétie "le nom d'*un*" est un des secrets de la servitude volontaire, et l'État, construit comme figure du rassemblement, y puise une part essentielle de sa légitimité) ; et des implications religieuses (le monothéisme lui doit sans doute une bonne partie de sa force) ; cela a même des implications cognitives puisque, pour Platon, l'intelligible (à l'inverse du sensible) est cela même qui est indivisible. Selon Augustin Berque,

"la science partage avec le dogme et le mysticisme une même revendication de l'unicité."²⁸⁶

Le multiple qui se cache derrière l'*un* n'en est que moins visible, il semble même disparaître complètement, et pourtant il est là, et il est le terreau vivant du processus d'individuation, individuation qui n'est qu'une synthèse éphémère et partielle ; et pourtant les relations avec l'altérité, avec le milieu, sont là qui constituent l'être. S'il est tension vers l'un, l'être est en fait non seulement multiple mais aussi relation.

Tout comme le corps (étant), le lacis (être) est une collectivité qui se présente comme *un*. Après avoir envisagé sa constitution par l'absorption, sa projection hors de lui-même par l'expression, c'est-à-dire après avoir envisagé le lacis en tant qu'il est une unité spécifique en perpétuelle construction, il s'agit maintenant de l'étudier en tant qu'il est aussi un multiple. L'absorption apporte du multiple, l'expression revendique une unicité : comment passe-t-on de l'une à l'autre ? Après avoir considéré l'interdépendance ontologique du point de vue des relations entre les êtres lors de leur constitution, il s'agit maintenant de l'étudier dans son impact sur le singulier multiple dans son organisation interne. Mais il s'agit toujours pour nous (à la manière de Simondon) de penser l'individu à partir du processus d'individuation et non de chercher un principe qui permettrait de comprendre l'individuation à partir de l'individu (ce qui sans doute devrait distinguer notre propos de celui de Heidegger). Cette troisième partie entend donc se pencher sur la "gestion" du collectif dans l'unité, sur le devenir unité du collectif²⁸⁷.

Nous avons présenté l'être comme une activité et non comme une entité, dès lors comment une activité peut-elle être un multiple ? Que se passe-t-il lorsqu'un élément

²⁸⁵ Cité par le *Dictionnaire culturel en langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 2005, vol.2, p1936

²⁸⁶ Augustin Berque .- *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, réédition 2010, p105.

²⁸⁷ Ce qui était la question politique par excellence dans l'antiquité (nous y reviendrons dans la cinquième partie) est donc aussi, pour nous, la question par excellence de l'individuation personnelle.

nouvellement absorbé vient prendre une place dans le lacis ? Pourquoi l'être a-t-il besoin de tendre vers l'unification, autrement dit pourquoi y a-t-il de l'individuation plutôt que le chaos ? soit, s'agissant du lacis, pourquoi avons-nous besoin d'un masque de socialisation ? et comment l'involution perpétuelle s'effectue-t-elle ? Et tout d'abord, qu'est-ce que ce collectif d'altérité qui se présente comme unité singulière, c'est-à-dire comme une identité ? Nous aborderons cette première question en nous appuyant dans un premier temps sur la notion heideggerienne de "on".

Le "on" heideggerien

Dans les langues européennes il existe un "je" - réservé à l'humain puisque lié à la capacité de parler - qui met l'accent sur l'unité de ce qui est rassemblé et qui distingue de ce qui entoure²⁸⁸. La nomination "je" est du domaine du langage ; elle est par conséquent une manifestation ontique ; elle est une transcription langagière d'un phénomène ontique (la sensation d'identité) fondamenté par une réalité ontologique. C'est de cette réalité ontologique que nous entendons traiter. Si cette réalité se réalise, s'opère, se met en œuvre sur un terreau multiple, il s'agira ici de voir en quoi ce "je" est aussi un "nous" (en tant qu'il est fondamenté par du collectif), ou peut-être un "nous-on", voir un "on" tout court, la neutralité du "on" rendant bien compte du caractère superficiel et éphémère de l'unité. L'individu est peut-être un "je-on" ou un "on-je", une collectivité prenant le masque (*persona*) d'une unité homogène. Il s'agira donc de voir en quoi le "je" est l'éphémère et partielle expression d'un processus ininterrompu issu d'une multiplicité, laquelle ne disparaît pas, mais demeure en retrait. La scène est le lieu d'extériorisation du lacis où l'expression, unité éphémère et partielle, accède à la rencontre avec l'altérité, où ce rassemblement d'altérités entre en contact avec une altérité nouvelle, la scène est en quelque sorte une cour de récréation ontologique, jouet du hasard des rencontres, et où se joue la constitution du masque individuel.

D'ailleurs, en français, le mot "personne" - qui vient du latin *persona* qui signifie "masque de théâtre" et que le bas latin chrétien a transformé en "visage", "face" - indique simultanément l'individuation et l'anonymat, comme si une personne n'était en définitive personne de particulier. Ulysse le subtil se souvient lorsqu'il affronta le cyclope Polyphème. Polyphème signifie "qui parle beaucoup", "bavard", "qui porte

²⁸⁸ Comme nous avons eu l'occasion de l'écrire, certaines langues asiatiques ne possèdent pas de "je". Dans le japonais, par exemple, le "je" est suggéré par la situation évoquée par la phrase. Augustin Berque précise que "il y a là une différence ontologiquement considérable, peut-être abyssale" (in *Écoumène* ..., op cité, p80). En langue thaïe, on ne dit pas "je" de la même manière si l'on est un homme ou une femme. Une même réalité ontologique (le processus d'individuation ontologique qui fonde la sensation ontique d'identité) peut donc avoir plusieurs traductions langagières nettement différenciées, liées au fait que le milieu (culturel et naturel) est partie intégrante du processus lui-même. Mais n'anticipons pas.

beaucoup de mots”. Lorsque le terrifiant géant anthropophage l’interroge, Ulysse prétend pour sa part s’appeler “Personne”. Selon notre lecture basée sur la traduction en français (langue pour laquelle le mot “personne” comprend une ambiguïté que nous allons discuter), Homère met donc en scène l’affrontement entre Personne (une unité de l’absence) et Beaucoup (une unité géante du multiple). C’est l’absence qui l’emporte (en se retirant) ; l’absence devient quelqu’un (Ulysse peut échapper au cyclope et de nouveau assumer son identité) en terrassant le multiple, en lui ôtant la vue (comme si, pour accéder à l’un, il fallait ne plus voir le multiple - ou que le multiple ne puisse plus voir, ce qui symboliquement dans un mythe peut se révéler être la même chose - : le multiple restera dans le noir, c’est-à-dire invisible à lui-même et aux autres, caché dans sa caverne). Et lorsque, par bravade, à l’abri sur son bateau qui s’éloigne, Ulysse veut reconquérir son unité de présence socialisée (il crie à Polyphème son identité : “Je suis Ulysse, fils de Laërte, etc.”), il déchaîne le courroux de Poséïdon (père de Polyphème) qui longtemps le poursuivra de sa colère, déclenchant ainsi la longueur du retour à Ithaque. L’accession à l’individuation, ou plutôt l’affirmation sociale de l’individuation (fondamentée par l’expression), s’effectue après avoir vaincu le multiple et se manifeste comme une bravade expressive qui provoque une violence en retour. Que nous dit cette histoire pour ce qui nous intéresse ici ? Elle nous dit tout d’abord que tout se passe comme si l’homme avait besoin d’un masque (que le latin appelle *persona*) pour atténuer la violence du “je suis”. Elle nous dit également que le multiple est vaincu dans une caverne (non seulement sur terre mais *dans* la terre, à l’abri de la lumière, dans l’obscurité - obscurité que nous avons déjà rencontrée avec Orphée, et que nous avons lue comme étant symboliquement le territoire de l’être²⁸⁹), et ce, pendant le sommeil éthylique du Beaucoup (ce qui est une obscurité supplémentaire), tandis que l’identité est affirmée sur un autre territoire (la mer, territoire du mouvement qui malmène l’identité) ; cette double localisation est peut-être une allégorie de la fondation (le multiple ontologique vaincu, c’est-à-dire rassemblé, domestiqué en vue du rassemblement, fonde une unité ontique). Le cyclope est peut-être une image d’Ulysse lui-même, son multiple anthropophage (l’absorption peut être assimilée à une anthropophage ontologique), son “Beaucoup” qu’il faut dompter (Ulysse a en partage avec Polyphème d’être un maître de mots). Elle nous dit ensuite que le “moi” qui s’affirme socialement est en contradiction avec la pleine présence. La présence (nous l’avons vu) réclame l’absence du moi identitaire. Lorsqu’Ulysse est “personne”, il est pleinement présent à la relation

²⁸⁹ “L’Obscurité de l’Obscur, / Voilà la porte de tous les secrets.” nous dit Lao Tseu .- Tao *Te King*, traduction de Marcel Conche, Paris, Puf (Perspectives critiques), 2003 (5^e édition 2011), p41.

avec Polyphème (et donc avec le monde), présence extrêmement violente puisque le géant dévore ses compagnons (c'est-à-dire symboliquement une partie d'Ulysse lui-même ; ce qui dit que l'individuation est une souffrance, une amputation d'une partie de soi) et qu'Ulysse lui crève son œil unique, mais présence qui, à ce moment-là, et en dépit de cette violence, ne déclenche pas le courroux de Poséïdon ; la colère du dieu naît lorsque Ulysse reconquiert son identité sociale, qu'il avait lâchée pour être présent à la relation avec Polyphème : son absence d'identité ("je suis personne") était la condition de sa pleine présence. Elle nous dit enfin que pour faire route vers ce que l'on est (Ulysse faisant voile vers Ithaque) il faut que l'un se détache du multiple (qui pourtant le constitue), et que cela est long et douloureux, c'est-à-dire que ce chemin ne cesse pas ; l'être c'est le chemin vers l'être ; être c'est cheminer vers l'être. L'*Odyssée*, c'est le perpétuel processus d'individuation.

Reprenons : la personne, l' "individu de l'espèce humaine, considéré en tant que sujet conscient et libre"²⁹⁰, est en même temps "personne", c'est-à-dire absence d'individu soit au sens littéral (carence, défaut, désert), soit au sens de "n'importe qui". Comment comprendre que (en français) "personne" désigne simultanément l'absence d'être humain ("*personne* n'est là") et l'individu lui-même (*la* personne, voire une personnalité remarquable) ? Comment comprendre que le même mot soit simultanément un nom et un pronom indéfini ? Peut-être (première hypothèse) est-ce parce que l'homme doit cacher l'affirmation de soi qui est par nature violente. L'anglais paraît plus clair pour lequel *person* n'a pas le sens d'absence (n'est pas un pronom indéfini), et qui distingue *nobody* (l'absence d'un corps) de *someone* (lorsqu'il y en a un ; qui correspond à notre "quelqu'un" qui met également l'accent sur l'unité). Ou bien (deuxième hypothèse) la double signification nous laisse entendre que pour être vraiment quelqu'un, c'est-à-dire pleinement *présent* au monde, il faut n'être personne, c'est-à-dire lâcher l'identité sociale qui est simultanément une construction (le passé) et une visée (l'avenir). La présence réclame l'oubli du passé et de l'avenir. Mais la polysémie contradictoire du mot français "personne" est peut-être aussi un indice nous mettant sur la piste de l'idée selon laquelle (troisième hypothèse) l'individu est pluriel et donc simultanément une pluralité et une individualité singulière, un rassemblement qui masque un collectif (la personne n'est personne puisque constituée de nombreuses personnes - ce que les bouddhistes affirment en disant que le soi n'existe pas en lui-même puisqu'il est interdépendant du monde). Le langage courant contemporain accentue le trait en parlant de plus en plus souvent de "personnage" à propos d'une personne faisant ainsi retour à l'initial caractère théâtral de l'individu (*persona*) ; le ca-

²⁹⁰ Notice "personne" du *Dictionnaire culturel en langue française*, op cité

ractère en quelque sorte fictionnel de l'unification est désormais réintégré à la langue pour dire une situation de l'individu qui a peut-être changé, comme si, dans une époque d'individualisme forcené, dans une société atomisée, la langue nous rappelait que l'individu est une fiction, un personnage sur le théâtre du monde (Shakespeare), un masque momentané derrière lequel se trouve les groupes sociaux (famille, profession, classe, etc.) et une multiplicité d'êtres collectifs constituants. Les trois hypothèses (atténuer la violence de l'affirmation de l'unité, mettre en retrait l'identité sociale pour être pleinement, et cacher le multiple derrière l' "un") ne sont d'ailleurs pas exclusives les unes des autres. Quel est ce masque qui, nous distinguant, nous rend également anonymes ? Comment fonctionne ce "je" collectif ? La notion heideggerienne de "on" devrait nous permettre d'approcher la question qui est celle du rapport à l'altérité *dans* l'ipséité, de la présence collective dans l'unité.

Chez Heidegger, le contact avec l'altérité, sous l'expression "être-avec", relève d'un existentiel, c'est-à-dire d'un mode d'être du *Dasein* (l'homme est un être de relations, il ne peut pas se définir par avance par la simple génétique par exemple), mais l'altérité n'est pas *constitutive* au sens où nous tentons de le décrire (pour nous, la relation absorbée devient part constitutive du *laci*). Il importe, à propos du "on", de bien distinguer les deux idées. Dans *Être et temps*, où cette question est abordée, Heidegger indique tout d'abord

"Le *Dasein*, sitôt qu'il *est* a chaque fois déjà tissé un lien avec un «monde» de rencontre ; à son être appartient, par définition, cet *être-relié*"²⁹¹

et il précise en note que ce lien ne s'effectue pas "en tant qu'opération d'un sujet". Le *Dasein* est donc compris comme être de liens, il ne peut se déployer, il ne peut *être*, de manière solipsiste (et le lien est structuré par le souci, *Sorge*, qui comprend l'idée de prendre soin ; c'est en quoi il y a une éthique heideggerienne au cœur même de son analytique du *Dasein*). Il s'agit, d'après la note, de liens présubjectifs, ou, en tout cas, se situant en deçà de la conscience (le *Dasein* en tant qu'il est *au* monde et non *dans* le monde) ; en amont de toute intersubjectivité, le *Dasein* serait en lien avec ce qui n'est pas lui comme avec un "monde" de rencontre. Quel est ce monde ? Il ne peut s'agir du monde (au sens commun), sinon Heidegger aurait écrit *le* monde et n'aurait pas mis de guillemets. Le mot "rencontre" auquel il est associé semble nous indiquer qu'il s'agit d'un monde extérieur croisé au hasard du chemin ; ce "monde" ne serait alors pas ici ce que le *Dasein* construit pour lui-même (*son* monde fondementé par le *là*, au sens où Heidegger dit ailleurs que les plantes sont sans monde, les ani-

²⁹¹ Martin Heidegger .- *Être et temps*, op cité, p125 [c'est Heidegger qui souligne]

maux pauvres en monde, et l'homme formateur de monde) ; le *Dasein* ne pourrait être que parce qu'il est en relation avec *un* monde *rencontré* (c'est-à-dire un monde fondamenté par un autre *là*). Ou bien est-ce son propre monde, fondamenté par son propre *là*, en quelque sorte le monde qui accompagne le *Dasein* comme une bulle qui l'enveloppe, c'est-à-dire comme un "intérieur" qui lui est "extérieur" ? La notion d' "être *au* monde" marquant l'impossibilité de partager entre le *Dasein* et son monde, cela ferait de la "rencontre" une rencontre somme toute très particulière, une rencontre avec le soi qui est extérieur au soi, et renfermerait le *Dasein* en lui même alors que "l'être-avec" nous dit au contraire le lien avec l'altérité. Ou bien encore le lien correspond t-il au moment de la création de son propre monde, c'est-à-dire au moment de la fondation ? Il nous dit un peu plus loin que

"Le monde du *Dasein* est *monde commun* [*Mitwelt*]"²⁹²

Est-ce la même idée selon laquelle l'*être-avec* est un existentiel (un mode d'être primordial), ou devons-nous comprendre que pour Heidegger le monde du *Dasein*, lequel n'est pas séparable du *Dasein* lui-même, est un être collectif ? L'*être-au*, c'est-à-dire le mode fondamental d'être du *Dasein* qui est d'habiter (être-au-monde), "est être-avec [*Mitsein*] en commun avec d'autres"²⁹³ mais sur le mode de la co-existence soumise à l'attraction, non sur le mode de la constitution. C'est le monde qu'il habite qui est commun, pas le *Dasein* lui-même. Bien que le *Dasein* ne soit pas séparable de son monde, il en est distinct. Il faut donc que le monde du *Dasein* soit pour une part essentielle (au sens de fondamentale) et importante (pour ce qui est de son étendue) commun avec celui des autres *Dasein* qui l'entourent (le mot de monde comporte d'ailleurs déjà l'idée de pluralité). Il faut parvenir à penser simultanément cette communauté et cette dissociation. Il semble donc que ce soit ce monde commun (qui est aussi le sien) que le *Dasein* rencontre, c'est-à-dire un monde où se réalisent des rencontres. Le «monde» de rencontre avec lequel le *Dasein* tisse des liens serait alors le "on".

Mais, en tant qu'il est distinct de son monde, le rapport du *Dasein* à autrui relève toujours, au fond pour Heidegger, de l'intersubjectivité, même si c'est une intersubjectivité structurelle antérieure à la décision volontaire d'un sujet, une relation pré-subjective à l'altérité (si la subjectivité implique la conscience de soi), une sorte (on me pardonnera le néologisme un peu barbare) d'*interdasein*éité en amont de la conscience. En effet, pour Heidegger, le *Dasein* individué est premier. Il indique par exemple :

"Mais l'expression «Dasein» montre pourtant clairement que «tout d'abord» cet

²⁹² Ibid. p160

²⁹³ Idem

étant exempt de rapport à autrui, que ce n'est assurément qu'après coup qu'il peut aussi être encore «avec» d'autres.²⁹⁴

Par conséquent, même si "le *Dasein* est essentiellement en lui-même être-avec"²⁹⁵ ce n'est que comme mode d'être d'un étant préalablement individué. Même s'il ne nous indique pas comment elle s'effectue, pour Heidegger l'individuation du *Dasein* a lieu "avant" les liens avec ce qui l'entoure, alors que ce travail soutient qu'elle se réalise *par ces liens mêmes*. Il semble que par là, la philosophie de Heidegger demeure une philosophie du sujet, et le sujet heideggérien (*Dasein*) est tout d'abord déjà là, autrement dit il est déjà *donné*.

Néanmoins, ce mode d'être, qui est attraction de l'altérité (l'Éros archaïque que nous avons évoqué²⁹⁶), tissu de liens avec le monde, est conçu par Heidegger comme primordial :

"L'être-avec détermine existentiellement le *Dasein* y compris quand aucun autre n'est factivement là-devant et qu'il n'y a personne à percevoir. Même l'être seul du *Dasein* est être-avec dans le monde."²⁹⁷

Il ne s'agit donc pas d'une intersubjectivité ayant comme ressort l'utile et la nécessité matérielle, mais d'une intersubjectivité primordiale, d'une *interdasein*ité, d'un existentiel, c'est-à-dire d'un mode d'être.

En dépit de cette vision de l'être de l'homme, Heidegger semble conserver le rapport à l'autre comme projection subjective d'ordre mental (ce qui, dans son propos, se comprend puisque le *Dasein* est déjà "tout d'abord" individué) :

"Le rapport d'être par rapport aux autres se mue alors par transfert [*Projektion*] de mon propre être par rapport à moi-même «dans une autre chose». L'autre devient un dédoublement du soi-même."²⁹⁸

Ce qui ressemble fort à la traditionnelle conception de l'*alter ego* basée sur l'empathie. Il y a là, au moins dans la formulation, comme une vision psychologisante d'intersubjectivité. Le contact avec autrui semble psychologique et paraît relever de l'empathie (je me vois en autrui par projection), laquelle n'est, pour nous, qu'une manifestation ontique de l'absorption ontologique qui la fonde. La différence avec la psychologie est que, chez Heidegger, cette projection n'est pas celle d'un sujet préalablement défini, mais un mode d'être fondamental du *Dasein*, non une manifestation

²⁹⁴ Ibid. p162

²⁹⁵ Idem

²⁹⁶ Posidonios (né en Syrie en 135 avant J.C. et mort à Rome en 51 avant J.C.), disciple de Panétios, chef de l'école stoïcienne d'Athènes, professeur de Cicéron, soutient que l'univers est pénétré par une force cosmique unificatrice qu'il nomme sympathie (in Ludwig Binswanger .- *Rêve et existence*, Paris, Vrin, 2012, p67, note 2).

²⁹⁷ Martin Heidegger .- *Être et temps*, op cité, p163

²⁹⁸ Ibid. p167 (l'entre-crochet se trouve dans la traduction, il est vraisemblablement dû au traducteur)

existentielle mais un existentiel. Par ailleurs le *Dasein* ne se projette pas dans autrui mais “dans une autre chose”, c’est-à-dire dans le monde d’autrui qui est certes inséparable d’autrui, mais qui n’est pas lui. Il semble que Heidegger dans ce texte, en ne franchissant pas le pas de l’altérité constitutive, tente de conjuguer l’autonomie du *Dasein* (“«tout d’abord» cet étant est exempt de rapport à autrui” - qui est une survivance de la notion traditionnelle de sujet) et son être fondamentalement relationnel (“... le *Dasein* en tant qu’être-au-monde est chaque fois déjà avec d’autres”²⁹⁹ - qui est ce que Heidegger, sur cette question, développe de plus profondément novateur), comme si la notion de sujet ne pouvait être totalement abandonnée au moment même où elle semble être mise de côté.

Cet abandon paraît pourtant être effectif à propos du “on”. En effet, un peu plus loin Heidegger précise que

“... le *Dasein* se tient, en tant qu’être-en-compagnie quotidien, sous l’*emprise* des autres.”³⁰⁰

En réalité Heidegger demeure toujours au bord, il ne franchit pas le pas, le *Dasein* conserve son autonomie constitutive. Si les autres ne sont pas constitutifs du *Dasein*, ils le maintiennent néanmoins sous leur emprise, ce qui est un pas supplémentaire (le *Dasein* n’est plus seulement en relation avec les autres ; cette relation relève de la domination et du contrôle). Heidegger indique même

“On fait soi-même partie des autres et on renforce leur puissance.”³⁰¹

Mais attention, le pas n’est toujours pas franchi. Il accepte que “je” fasse partie des autres, mais non encore que les autres fassent partie de “je”, parce qu’en fait, “les autres” existent comme groupe extérieur auquel le “je” peut-être adjoint. Le terrain de jeu commun, c’est le “monde” (fondamenté par le *là*) qui est à la fois inséparable du *Dasein* et lieu de rencontre avec l’altérité (monde commun, *Mitwelt*). Cela ne signifie donc pas que le “je” soit membre constitutif d’un autre “je” (sous forme d’une relation absorbée par exemple). Et cette participation au collectif renforce la puissance, c’est-à-dire l’influence (extérieure), du groupe sur le *Dasein*. C’est ce groupe, en tant qu’il s’autonomise de tous ses membres, qu’il étudie ; c’est le “on” ; lequel exerce une dictature.

Qu’est-ce qui distingue alors le “on” heideggérien de la “pression sociale” de Durkheim ? La différence est subtile. Il s’agit dans les deux cas d’une action extérieure influençant l’individu. Le mot “pression”, lorsqu’il est employé par Durkheim sur le terrain psychologique, est une métaphore d’une action concrète qui nous incite à

²⁹⁹ Ibid. p168

³⁰⁰ Ibid. p169 (souligné par Heidegger)

³⁰¹ Idem

concevoir la chose comme une poussée, voire une attaque, extérieure s'appliquant à un "je" qui serait une sorte de citadelle assiégée et contrainte, c'est-à-dire comme une relation de deux entités distinctes qui pourrait presque ne pas avoir lieu, là où le "on" heideggérien n'oublie pas le caractère relationnel du *Dasein* (*Mitsein*) comme structure même de ce qu'il est (le *Mitsein* est un existential). La pression sociale de Durkheim est l'influence du groupe agissant sur un sujet autonome (le sujet existe de manière autonome, puis entre *ensuite* en contact avec le groupe social qui l'influence), là où le "on" est quasiment l'individu lui-même dans la mesure où le *Dasein* s'identifie au groupe dans un processus de dévalement (ce qui est dû au caractère structurel de l'être-avec). La notion de dévalement (qui est selon nous préférable à la traduction par "déchéance" parce qu'il n'est pas vraiment un jugement de valeur) est indispensable au propos de Heidegger ; c'est elle qui permet le lien entre un *Dasein* préalablement individué et un collectif dans lequel il se fond. Le "dévalement" apparaît comme un processus sans sujet à l'intérieur du *Dasein* (en tant qu'il est déjà individué) qui l'amène à se soumettre au "on" qui est lui aussi un processus sans sujet, mais à l'extérieur du *Dasein* tout en se manifestant en lui (il s'agit d'un extérieur proche qui est inséparable de ce qu'il est). Le *Dasein*, qui est déjà tout d'abord individué, se soumet à l'altérité collective à laquelle il participe et dont il renforce l'influence. C'est pourquoi

"... d'abord et le plus souvent le *Dasein* n'est *pas* lui-même mais [...] il est au contraire perdu dans le nous-on."³⁰²

Il ne nous dit pas que le *Dasein* devient le "on", mais qu'il n'est pas lui-même et se perd dans un "on" qui lui est en fait extérieur.

Processus sans sujet, auquel ne préside aucune volonté, qui s'impose et obtient le consentement volontaire et spontané de tous, le "on" nous décharge de la souffrance d'être. L'existence individuée est un fardeau, et la manière la plus simple de fuir l'existence est de se comporter comme *on* se comporte. Le dévalement, comme le divertissement pascalien, est une façon de détourner le regard. Il est une manière de se délester sur le groupe. Le dévalement, en nous soulageant de la responsabilité d'être spécifique, nous rend à l'uniformisation qui serait une sorte de chaos ordonné, une participation dionysiaque au monde commun tout en conservant la sensation d'être individué. Dans le "on" nous retrouvons, au travers d'un mimétisme généralisé favorisé par la structure de l'être-avec, à travers une identification à la collectivité qui nous entoure (mimétisme et identification qui sont les vecteurs de notre inscription dans l'univers adulte de la communication et de la culture), nous retrouvons l'archaïsme infan-

³⁰² Ibid., p377 (souligné par Heidegger)

tile de l'indivision primordiale, de l'être indifférencié pris dans une fusion multidirectionnelle ; nous jouissons de l'indistinction, tout en demeurant individués. Et le dévalement est, avec l'existentialité et la facticité, l'un des trois éléments rassemblés par le souci dans une structure qui est l'être de l'homme. La notion de dévalement est indispensable à Heidegger parce qu'il n'a pas abandonné la notion de sujet (l'autonomie du *Dasein*) ; le *Dasein* étant présupposé préalablement individué, il est indispensable qu'il se dégrade si l'on veut pouvoir rendre compte du collectif dont Heidegger constate, au travers du "on", la prégnance (à défaut d'envisager son caractère constituant) sur le *Dasein*. L'autonomie du *Dasein* étant posée, et le "on" étant constaté, il faut à Heidegger une notion qui rende compte de la dissolution du premier dans le second : c'est le dévalement. Cette notion deviendrait superflue si le *Dasein* était conçu comme *constitué* d'altérités.

Le on heideggérien est donc la prise en charge socialisée de la responsabilité de l'existence qui devrait en toute logique revenir au *Dasein* autonome.

"... comme le on fournit d'avance tout jugement et toute décision, il ne laisse plus aucune responsabilité au *Dasein*. Le on peut, pour ainsi dire, se permettre qu'«on» ait recours à lui constamment. Il peut répondre de tout sans la moindre difficulté puisque ce n'est jamais à personne de se porter garant de quoi que ce soit. Le on est toujours déjà «passé par là» et pourtant il est possible de dire que ça n'a jamais été «personne». Presque tout ce qui arrive dans la quotidienneté du *Dasein* se fait de telle sorte qu'à la question «qui ?», on en est réduit à dire : «personne».

Ainsi le on *décharge* à chaque coup le *Dasein* dans sa quotidienneté.³⁰³

Le "on" agit comme une dispense d'être spécifique. Mais le "on" est une intégration sociale pouvant déboucher sur une sorte de dispersion psychique : suivre en permanence le "on", c'est suivre des sollicitations dans cesse diverses qui entravent l'accès à soi. En contrepartie, le on permet d'échapper à la responsabilité qu'implique l'individuation. Il est ce qui permet à la personne de n'être personne tout en étant unifiée (c'est-à-dire en étant quelqu'un). Il est aussi ce qui autorise l'oxymore de notre société de "massification atomisée". Nous sommes tous individués, mais tous identiques dans nos comportements (traduction concrète anecdotique : essayez donc à vingt ans aujourd'hui en France de ne pas avoir de téléphone portable, cela vous placera d'emblée dans une marginalité insoutenable). Mais le "on" n'est pas une énième manière de dire l'esprit grégaire ou le conformisme (lesquels impliquent l'idée de sujets autonomes) puisqu'il est lié au *Mitsein* qui est une structure (un existentiel) du *Dasein*. Or

³⁰³ Ibid. pp170-171

un existentiel est atemporel ; par conséquent, en dépit de l'individualisme exacerbé de notre temps, il n'a pas aujourd'hui disparu : il s'est déplacé ; nous aurions même le sentiment que son impact s'est au contraire renforcée en se déplaçant : c'est au moment même où je me crois spécifique que je ne fais qu'être comme "on" est ; je suis d'autant plus "avec" dans mon comportement, dans ma façon d'être, et même dans mes pensées, que je suis isolé dans mon être (je ne suis plus *avec* dans la vie), c'est-à-dire pauvre en relations ontologiques. Phénomène de compensation ? Je fais d'autant plus comme tout le monde que je suis seul. Nous sommes seuls ensemble³⁰⁴. La crise de l'absorption exacerbe mon besoin d' "être-avec" dans mes façons d'être et de penser (faire comme "on" fait devient la façon principale d'être avec, notamment au travers des objets que l'*on* désigne à ma consommation ou au travers de la pensée unique que l'*on* m'énonce comme étant la seule possible). La publicité et le halo publicitaire permanent deviennent les liens qui relient les êtres humains d'une même société, ils remplacent les liens directs entre individus. Les techniques modernes de communication favorisent-elles réellement les contacts ? Oui, mais en prenant la place des relations directes. L'être-avec se condense de plus en plus dans le "faire comme" secondé par le contact technique, favorisant ainsi une vie solitaire (laquelle se développe) mais non-indépendante (Heidegger dirait non-authentique). Et le "on" exerce d'autant plus son emprise qu'y participant je renforce sa puissance. Peut-on dès lors s'en dégager ? et qu'en est-il de la liberté ? Nous verrons ci-dessous que pour Heidegger, c'est l'angoisse qui permet à certains *Dasein* de se défaire du "on" pour aller vers l'authenticité. Mais ce sont là des questions qui, dans la lignée de la pensée occidentale (y compris celle de Heidegger pour partie), posent le sujet comme autonome (disposant d'un libre arbitre), voire comme indépendant ou dans une liberté principielle (Sartre), là où l'essentiel de la pensée de Heidegger, celle qui décrit le caractère structurel, existentiel, de l' "être avec", semble rendre caduque ces questions (nous y reviendrons néanmoins dans notre quatrième partie sur l'éclosion d'un éphémère moment-sujet). Ce caractère structurel explique que personne ne puisse échapper à l'emprise du "on" ; par conséquent cette notion est très proche de la thèse d'Augustin Berque et de la mésologie selon laquelle le milieu est partie intégrante de ce que l'on est. Voyons ce qui les distingue.

La mésologie

Le "on" paraît être ce dans quoi le *Dasein* se perd au point le plus souvent de n'être plus lui-même, mais Heidegger continue néanmoins de penser le *Dasein* comme *parti-*

³⁰⁴ C'est le titre, *Seuls ensemble*, du livre de la psychologue et anthropologue américaine Sherry Turkle qui vient d'être traduit en français aux éditions L'échappée.

cipant au “monde commun” (*Mitwelt*) et non l’altérité comme *constitutive* du *Dasein*. Ce pas supplémentaire (la présence de l’altérité dans l’ipséité en tant que part constitutive) est franchi par Augustin Berque³⁰⁵. Dans la généalogie de sa pensée philosophique, outre son activité de géographe, on peut déceler en quelque sorte deux branches, l’une japonaise (Nishida, Watsuji), l’autre française (Bourdieu), mais dont la racine principale est commune : Heidegger (et avant lui Jacob von Uexküll).

Comment présente-t-il le caractère *constitutif* du milieu dans l’être de l’homme ? Les citations sont nombreuses qui pourraient servir de point de départ. Il indique par exemple que :

“La géographicit  de l’être, ce n’est autre que la relation par laquelle la chose étendue est si peu étrangère à la chose pensante, qu’elle participe de son être même.”³⁰⁶

Berque s’oppose à Descartes tout en reprenant ses catégories. Comment s’y prend-il ? Il rassemble ce que le cartésianisme avait distinct, il réintègre l’ “extérieur” (la chose étendue cartésienne) à l’ “intérieur” (la chose pensante cartésienne) ; les deux éléments qui s’opposaient deviennent constitutif l’un de l’autre (ailleurs c’est la chose pensante qui pose son empreinte sur la chose étendue). On comprend que la dénomination “chose étendue” résonne particulièrement chez un géographe pour qui la question de l’espace est centrale (et cette notion va chez lui bien au-delà de ce qu’en dit Descartes puisqu’elle comprend le culturel, le symbolique et d’autres choses encore). Tout le travail philosophique de Berque tend à démontrer en quoi ce que l’on perçoit en Occident comme étant là-devant est en réalité également là-*dedans*. Dans cette citation, il pense le lien entre deux types d’étant : l’un matériel (le monde étendu là-devant) et l’autre immatériel (la pensée s’appuyant sur le langage, c’est-à-dire l’être humain). Et la présence constitutive du premier dans la seconde est nommée “géographicit ”. Il peut dès lors (tout en conservant les catégories cartésiennes) récuser la prétention d’absolu aussi bien de la science qui ne conçoit le réel que dans la chose étendue (dans l’Objet), que de Nishida qui ne conçoit le réel que dans la chose pensante (le Prédicat)³⁰⁷. C’est une pensée en quelque sorte syncrétique qui réunit mais dans le même temps ébranle tout autant le sujet cartésien qui a mis l’objet au centre du monde que le sujet nishidien qui “crée” en quelque sorte le monde en le prédisant. Voyons cela de plus près.

La notion de sujet est tout à la fois *ébranlée* puisque le sujet intègre désormais au

³⁰⁵ Géographe, orientaliste et philosophe, Augustin Berque est directeur d’études à l’EHESS. Il a été en 2009 le premier occidental à recevoir le Grand Prix de Fukuoka pour les cultures d’Asie.

³⁰⁶ *Écoumène*, op cité p16

³⁰⁷ Pour la mésologie, en revanche, si le monde est bien prédictif, il est très concrètement le prédicat d’un sujet qui est la Terre, ou la nature.

moins pour moitié le milieu dans lequel il s'est constitué et dans lequel il évolue, et *élargie* puisqu'il nous faut désormais reconnaître la *subjectivité*, c'est-à-dire le caractère subjectif, du vivant (qui pour Descartes relevait de la machinerie).

“Certes la subjectivité culmine dans la conscience du *cogito* ; mais elle est à l'œuvre déjà dans la vie la plus primitive et, en deçà même, elle s'ébauche dans les auto-poïèses de la matière.”³⁰⁸

Toute la refondation de la mésologie (théorie des milieux) réalisée par Jacob von Uexküll tient dans ce parti : reconnaître la *subjectivité* du vivant³⁰⁹.

“Pour la mésologie, il y a sujet dès lors qu'un être est capable de distinguer entre soi et non-soi, et, à partir de là, de différencier son devenir de celui de son environnement.”³¹⁰

La participation du milieu à l'être est énoncée aussi bien pour l'être humain que pour tout autre être. Tout cela n'est pensable, Berque y insiste, que si l'on perçoit que tout est en relation, que l'interdépendance est généralisée. Le concept de *trajection* (du latin *trajicere*, jeté au-delà, traverser) est utilisé pour dire cette interdépendance. Ce sont les va-et-vient perpétuels entre le sujet (c'est-à-dire le soi de tout être vivant, et non plus seulement la chose pensante cartésienne) et l'objet (c'est-à-dire le non-soi pour tout être vivant) qui font la réalité.

“La réalité concrète n'est ni subjective [Nishida], ni objective [la science], elle est *trajective*.”³¹¹

Cela amène par ailleurs Berque, comme nous allons le voir, à penser l'espace non seulement comme *topos* (qui est pour lui le lieu aristotélicien qui délimite et fixe) mais d'abord comme *chôra* (le lieu qu'il puise chez Platon dans le *Timée* comme étant simultanément empreinte et matrice). Augustin Berque conserve néanmoins la notion de sujet. Dès lors la question est : comment, grâce à la trajection, le milieu (extérieur) devient-il partie constitutive du sujet ?

Si l'appropriation n'était qu'intellectuelle (la chose étendue est pensée et donc intégrée à la pensée du sujet) cela risquerait de limiter le phénomène à l'homme pour qui le langage permet la pensée réflexive, et cela serait, de surcroît, peu convaincant (le fait que je pense une chose ne fait pas d'elle une partie intégrante de ce que je suis ; la frontière sujet-objet n'est pas abolie mais peut, au contraire, être renforcée par le fait que le sujet pense l'objet puisque pour le penser il faut s'en dissocier³¹²). La ques-

³⁰⁸ Augustin Berque “Renaturer la culture, reculturer la nature par l'histoire”, in *Entropia* n°15, automne 2013, (pp161-172), p164.

³⁰⁹ Ibid. p163

³¹⁰ Ibid. p171

³¹¹ Ibid. p167 (c'est moi qui commente entre-crochets)

³¹² Ce qui est la source de la difficulté de penser l'être ; on ne peut jamais s'en dissocier.

tion de savoir en quoi le “géographique” est constitutif de l’être de l’homme, en quoi ce qui se passe aux antipodes peut en venir à être constitutif de ce que nous sommes ici, tel est l’objet de son livre *Écoumène : introduction à l’étude des milieux humains*³¹³. Nous pouvons constater plusieurs étapes dans sa réflexion :

- Berque remarque tout d’abord que l’étymologie du mot “concret” renvoie à l’idée de “grandir ensemble” (“*concretus*, en latin, était le participe passé de *concretus* : grandir ensemble”³¹⁴). Tous les êtres (les humains, les animaux, les choses et même les mots), dès lors qu’ils sont en contact les uns avec les autres, grandissent ensemble. Les conséquences philosophiques de cette remarque sont loin d’être anodines. La chose matérielle (concrète) est dès lors pensée non plus comme une substance fixe (une chose en-soi), mais comme un mouvement (“grandir”) alimenté par l’altérité (“ensemble”). Dans le cœur même de la concrétude Berque conteste ce qu’il appelle ailleurs “l’arrêt sur objet” pratiqué par la pensée occidentale moderne. Cette croissance commune est le point de départ, *concret*, de l’imprégnation réciproque des êtres qui sont en contact les uns avec les autres. Par ailleurs, en prenant note de cette étymologie, Berque souligne, en creux, qu’il faut saisir l’individu par le processus même d’individuation (et non l’inverse), et par conséquent l’envisager dans sa croissance même : l’être n’est pas donné (tel le *Dasein* heideggérien ou l’âme des penseurs chrétiens), il se construit (il grandit) en liens avec ce qui l’entoure.

- la deuxième étape de sa pensée s’appuie sur une analyse de la *chôra* platonicienne. Il oppose la *chôra* au *topos* aristotélicien. La *chôra* est pensée comme un lieu géniteur qui ne délimite pas et ne définit pas. Elle est à la fois empreinte et matrice, c’est-à-dire un lieu existentiel (comme la contrée heideggérienne) et non un lieu cartographique abstrait (*topos*). Pour Berque, la notion aristotélicienne de *topos* implique pour sa part

“que l’identité d’un être ou d’une chose est indépendante de son lieu [...] Seconde implication décisive : l’identité de l’être en question a pour limite immédiate (*peras prôton*) la délimitation de son propre lieu...”³¹⁵

Le lieu, pour Berque, est au contraire, conçu comme étant en perpétuel relation trajectivique avec ce qui l’habite. Berque est là l’héritier de Heidegger et de la notion d’*être-au-monde*, c’est-à-dire habiter le monde. Pour lui le *topos* mesurable est une abstraction, la conception de l’espace qui en découle est abstraite parce que l’espace, dans cette vision, n’est relié à rien de concret autre que lui-même (sa propre mesure). Avec

³¹³ Augustin Berque .- *Écoumène ...*, op cité, p14

³¹⁴ Ibid., p23

³¹⁵ Augustin Berque .- *Milieu et identité humaine : notes pour un dépassement de la modernité*, Paris, Donner lieu, 2010, p59 (la parenthèse est d’Augustin Berque)

le *topos*, les contours mesurés de la chose, et par conséquent, dans cette conception, la chose elle-même, sont à proprement parler “abstraites” de ce qui entoure, et avec quoi la chose est pourtant en relations. Dans un espace abstrait, la chose peut être située ici ou ailleurs, cela n’affecte pas son être. Berque souhaite, au contraire, ré-ancrer l’espace dans la terre qui le porte et les vivants qui l’habitent, revenir à la contrée, et par conséquent contester la possibilité d’ “abstraire” aucune chose du milieu dans lequel elle a grandi et dans lequel elle évolue. L’écoumène est ce milieu en tant qu’il est habité (l’écoumène est ce qui est pleinement la demeure - *oikos* - de l’être humain³¹⁶) ; dans l’écoumène, le lieu et la chose participent l’un de l’autre, l’imprégnation est réciproque et ne peut se défaire. La *chôra*, telle que Berque la lit chez Platon, en tant que lieu géniteur, en tant que lieu dynamique, est une ouverture qui autorise le déploiement de la chose avec laquelle elle est en lien trajectif, et non la délimitation de la chose ou sa définition (c’est-à-dire son enfermement dans une identité figée)³¹⁷. La *chôra* accueille et engendre sans délimiter ou définir.

“La *chôra*, [...] c’est bien l’ouverture par laquelle adviennent à l’existence les êtres qui vont constituer le monde. [...] le lien entre la *chôra* et ce dont elle est empreinte et matrice témoigne d’une prégnance ontologique sans commune mesure avec la simple localisation. Il y va de l’existence des choses dans ce lien.”³¹⁸

D’ailleurs la *chôra* est, chez Platon, un troisième genre d’être à côté de l’intelligible et du sensible³¹⁹. Dès lors, si la séparation sujet-objet est le paradigme central de la modernité, alors la notion de *chôra*, telle qu’elle est lue par Augustin Berque, est fondamentalement non-moderne en ce qu’elle insiste sur le caractère de prégnance relationnelle du lieu et de ceux qui l’habitent, caractère relationnel qui périmé le dualisme par la prégnance qu’il réalise³²⁰. La démarche de Berque vise donc à dépasser la modernité en dépassant “l’arrêt sur objet”, et cela à l’aide d’une pensée de l’espace (il s’appuie sur son travail de géographe et sur sa lecture de Watsuji qui développe, nous dit-il, une pensée proche de celle de Heidegger mais insistant davantage sur la spatialité de l’existence plutôt que sur sa temporalité).

³¹⁶ Augustin Berque oppose ce concept d’écoumène à la philosophie qui a pu localiser la demeure de l’être dans le langage ; “l’écoumène est relation : la relation à la fois écologique, technique et symbolique de l’humanité à l’étendue terrestre.” (*Écoumène ...*, op cité, p17).

³¹⁷ Dans *Milieu et identité humaine* (op cité, p94) Augustin Berque rapproche la notion de *chôra* chez Platon de la notion de *basho* chez Nishida.

³¹⁸ *Écoumène ...*, op cité,, p31

³¹⁹ “En effet, nous avons alors distingué deux genres d’être [le sensible et l’intelligible] ; or il nous faut maintenant en découvrir un autre, un troisième.” Platon .- *Timée*, Paris, Garnier-Flammarion, (5° ed. corrigée et mise à jour) 2001, Présentation et traduction par Luc Brisson, p146 (c’est moi qui commente entre-crochets)

³²⁰ La distinction sujet-objet n’existait pas chez les Grecs, et pour Aristote (in *Le traité de l’âme*) la sensation est un acte commun du sentant et du senti, la rencontre entre deux choses en puissance ; c’est la sensation qui est première. Chez les anciens, c’est la relation qui est première.

“l’absolue spatialisation qu’est l’arrêt sur objet transforme le monde en pur règne de l’étant.”³²¹

La modernité aurait centré sa vision de l’espace sur le *topos* qui engendre une dépoétisation du monde (Max Wéber parle d’un désenchantement, et Heidegger d’une démondanisation du monde), le dépassement de la modernité doit asseoir la sienne (de vision) sur la *chôra* en tant que lieu existentiel (plutôt que uniquement géographique), ce qui devrait engendrer un réenchantement du monde en lui redonnant une épaisseur relationnelle.

Nous ne sommes pas loin du texte de Heidegger sur *La chose* et de son beau passage sur la cruche qui rassemble le monde dans son mode d’être³²². Berque cite d’ailleurs ce texte, et en produit un similaire à propos du crayon dans lequel il nous montre que l’être du crayon n’est pas dans sa forme (son *topos* définissant son emplacement et ses dimensions) qui n’en font qu’un petit objet sans grande importance, mais dans le tissu relationnel au sein duquel il existe : aussi bien le système économique qui permet de le produire et de le vendre (y compris la transformation du bois en papier car le crayon suppose le papier sur lequel il opère), que la finalité d’utilisation (noter les courses à faire, dessiner, écrire un poème ou envoyer une lettre d’amour) et donc que la langue et l’écriture elle-même ce qui implique aussi son invention, etc. ; le tissu relationnel est donc très large, aussi bien spatial, historique, écologique, économique, technique, pratique que symbolique, culturel ou amoureux, autant dire qu’il est *écouménal*.

“Que peut donc bien être ce lieu irréductible au lieu matériel du crayon et qui peut en dépasser le contour ? Son milieu ; à savoir le tissu relationnel au sein duquel le crayon existe, et sans lequel il n’existerait pas.”³²³

A la différence de l’environnement, le milieu n’est pas un objet externe et abstrait (par la science).

“Il faut saisir qu’un crayon *suppose et engendre* la réalité où il s’insère.”³²⁴

Le crayon est donc bien tel qu’il se présente à nous (*topos*), c’est-à-dire la concrétude d’un morceau de bois dans lequel est inséré une mine, mais ce *topos* rassemble tout le tissu relationnel d’une *chôra*. Le crayon condense tout ce tissu, il *est* cela. L’être du crayon est dans son *topos* et dans sa *chôra*, c’est-à-dire dans les deux formes d’espace mais en les concevant également temporellement, “car dans l’écoumène, le présent n’est rien sans le passé ni sans l’avenir.”³²⁵

³²¹ *Écoumène* ..., op cité, p111

³²² Texte que nous avons évoqué pp62-63

³²³ *Écoumène* ..., op cité, p146

³²⁴ Ibid., p147

³²⁵ Ibid., p148

Alors, quelle différence avec la cruche heideggérienne ? Il y a la même idée de rassemblement. Mais il nous semble que le rassemblement, chez Heidegger, s'opère pour l'essentiel dans le regard de l'observateur, tandis que chez Berque il est la chose elle-même. Notons en effet que Heidegger nous dit que la cruche rassemble le Quadriparti, lequel est un concept ; c'est-à-dire qu'une pensée humaine (celle de Heidegger) perçoit la résonance du monde (lequel comprend les dieux) dans la cruche et applique sur cette perception des concepts (Quadriparti, Terre, Ciel, Dieux, Mortels) pour tenter de s'approprier cette résonance perçue. Berque nous dit, lui, que le crayon est ce qu'il rassemble, qu'il n'est rien d'autre que cela qu'il rassemble, c'est-à-dire qu'il suppose et engendre (indépendamment du regard qui se porte sur lui). Le crayon est alors constitué simultanément d'un espace physique et d'un espace relationnel qui comprend le milieu en tant qu'il est intégré au crayon et sans lequel il n'y aurait pas de crayon (le crayon ne peut être sans l'invention de l'écriture, sans celle de la pâte à papier, sans la visée communicative, ou sans la monnaie nécessaire à son achat, etc.). Pour ce qui est des objets, les liens tissés avec les humains qui les fabriquent et les utilisent paraissent solidement établis et décrits ; qu'en est-il des liens avec les autres hommes et avec les autres êtres ?

- la troisième étape de la pensée de Berque commence par s'appuyer sur le concept bourdieusien d'*habitus*, lequel se construit à partir du "on" heideggerien. Mais, pour Bourdieu, Heidegger n'a pas pensé l'essentiel, c'est-à-dire l'impensé social qui s'exprimait au travers de sa propre pensée.

"Histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle, l'*habitus* est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit."³²⁶

Nous avons là l'idée d'une intégration du passé individuel et collectif (humains) au mode d'être dans le présent. Cette intégration se fait par l'éducation puis par la répétition habituelle dans un milieu social particulier ; le milieu social devenant ainsi la structure structurante des individus qui le composent et qui, en retour, le structurent. Ce concept (dont on perçoit la généalogie marxienne mais peut-être aussi la parenté avec l'*enracinement* de Simone Weil) est important pour Augustin Berque parce qu'il décrit le mode d'appropriation par l'individu de ce qui lui est tout d'abord extérieur et qui devient ce qui le constitue et, par là, devient sa façon d'agir sur ce qui l'environne. Mais s'il estime que l'*habitus* est un outil efficace pour comprendre la dynamique paradoxale de l'écoumène, laquelle fonctionne à la fois comme empreinte et comme matrice de la présence et de l'action humaine, il précise néanmoins que l'essentiel ne

³²⁶ Pierre Bourdieu .- *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p91, cité par Augustin Berque (in *Écoumène ...*, op cité, p334)

peut se réduire au social, ce qui, pour lui, serait choir dans ce qu'il appelle un métabasisme³²⁷ que la notion même d'*habitus* contredit. Berque pratique en quelque sorte une extension du concept d'*habitus* au milieu géographique, à l'écoumène dans son entier. C'est ainsi qu'il débouche sur la notion de "corps médial", qu'il emprunte à Watsuji, et qui est le milieu en tant qu'il est approprié par l'individu au point d'être une part importante de ce qu'il est, le milieu intériorisé par l'individu³²⁸.

"Le corps médial est la trajection de l'humain dans son environnement, et ce qui fait justement de celui-ci un milieu *humain*."³²⁹

La question devient donc : comment, au travers du "grandir ensemble" et des relations trajectives, le "corps médial" se constitue-t-il ? c'est-à-dire comment ce qui était extérieur devient-il la *hylé* (matière) de ce qu'est un individu ?

- l'étape suivante, bien que peu développée par Augustin Berque, est décisive ; elle considère la fonction symbolique comme étant le mode d'appropriation.

"La force des symboles réside justement dans la capacité de libérer ces liens de leur étendue physique, et aussi de permettre à chacun de nous, par delà l'infinie diversité des choses, de rapatrier le monde en son propre corps et de se sentir mystérieusement en liaison avec le tout."³³⁰

La question est alors de savoir si le symbole est dans l'*émission* du message (par la chose et le monde) ou dans la *réception* du message (par l'individu), ou encore dans l'interaction des deux (un effet de la trajection). Jacob von Uexküll avait déjà en quelque sorte abordé cette notion du rapatriement du monde en soi en remarquant que la même chose croisée dans le monde est interprétée différemment selon les espèces (von Uexküll est le père de l'éthologie) et même selon les individus à l'intérieur de chaque espèce (il traitait ainsi de la *réception*). Berque se situe dans cette optique.

Dans un environnement identique, le milieu d'une espèce n'est pas celui d'une autre,

³²⁷ "Le métabasisme, doctrine postmoderne [...] consiste à dire qu' «on en a finit avec la base», autrement dit fini avec la substance de l'*hupokeimenon* (le sujet S) qui a fondé la logique du sujet aristotélicienne et de là le rationalisme moderne." (in *Entropia*, article cité, p167 note 1).

³²⁸ La notion de corps médial explique pourquoi un indien Achuar (étudié par Philippe Descola) ne survivrait pas longtemps à New-York pas plus qu'un financier international, qui peut croire dominer le monde, ne survivrait trois jours en forêt amazonienne. Pas seulement parce que l'environnement est trop différent, mais parce que transportant leur milieu avec eux, ils seraient totalement *étrangers* à un nouvel environnement à proprement parler inappropriable. L'individu n'est pas *en-soi* ; son corps médial le fait dépendre de ce qui l'entoure et qui le constitue. Les compétences du financier (qu'il croit venir de son génie propre) sont faites des relations qu'il entretient avec ce qui l'entoure et du capital social accumulé par les générations précédentes (savoirs et constructions). On ne peut jamais abstraire une chose (et encore moins un être humain) "de l'ensemble des qualités et des processus, de l'histoire et des fins qui concourent à en faire ce qu'elle est. Cela veut dire beaucoup d'immatériel en sus du matériel. Beaucoup de symboles en sus de l'écologique et des techniques, et beaucoup de temps qui court dans le présent." (Augustin Berque - *Écoumène ...*, op cité, p151)

³²⁹ Augustin Berque - *Écoumène ...*, op cité, p170

³³⁰ *Ibid.*, p209

le milieu d'une culture n'est pas celui d'une autre.

“Tout être vivant interprète (c'est-à-dire prédique) son environnement dans les termes qui lui sont propres.”³³¹

Berque s'appuie là également sur Nishida pour qui le monde est prédiqué par le sujet. Les choses n'existent jamais en soi, mais selon une coloration qui les rapporte à l'existence de celui qui les perçoit. L'individu ne peut entrer en relation avec une chose en-soi (laquelle n'existe de toutes façons pas), il entre en relation avec l'interprétation qu'il se fait de cette chose. Ce à quoi il a affaire, c'est à l'interprétation qu'il fait de cette chose. Et cette interprétation diffère selon les espèces, diffère selon les cultures (voire selon les individus). On peut reconnaître là une trace de la pensée stoïcienne qui tente de détacher à l'intérieur de la psyché la chose du jugement que l'on porte sur elle. Uexküll prétend que l'animal ne peut distinguer les deux. Le milieu est donc fonction du sujet tout comme le sujet est fonction du milieu ; c'est la trajection. C'est ce que, de son côté, Watsuji définit comme le “moment structurel de l'existence humaine” qui est le couplage entre la dimension individuelle et la dimension collective de l'homme. Comment cette appropriation s'effectue-t-elle ? Par le symbolique, répond Berque qui évoque

“le «rapatriement du monde», par le symbole, dans le corps vivant de chacun d'entre nous.”³³²

Berque ne va pas jusqu'à dire, comme nous l'avons fait, que le symbolique est le langage de l'être (ce qui place aussi le symbole dans l'*émission* par la chose et non seulement dans la *réception* par l'individu, c'est-à-dire en fait dans leur relation), et, par conséquent, il ne nous indique pas si ce mode d'appropriation du monde qu'il décrit pour l'être humain est valable pour l'ensemble du vivant. Sa référence à Uexküll pour qui chaque espèce “interprète” le monde rencontré en fonction de ce qu'il est, incite néanmoins à penser dans cette direction pour ce qui est de la réception. La lecture symbolique serait une caractéristique du vivant. Mais il indique aussi que le symbole possède la force de libérer les choses de leur étendue physique, c'est-à-dire de leur matérialité, et, bien qu'il n'utilise pas la différence ontologique heideggérienne pour penser, nous pourrions estimer à le lire que cette force se situe dans la chose même et que ce n'est autre que l'être de la chose (en tant qu'il est distinct de l'étant) qui le produit. Mais comme par ailleurs chaque individu perçoit la chose en fonction du milieu qu'il porte en lui, le symbolique serait alors relationnel, autrement dit trajectif,

³³¹ Augustin Berque .- *Milieu et identité humaine...*, op cité, p65 . Berque indique en note que “par exemple les bactéries anaérobics n'interprètent pas l'environnement dans les mêmes termes que les bactéries aérobics. Elles ont déjà proprement, les unes et les autres, leur monde (= prédicat) respectif.”

L'homme, par sa complexité, est l'être qui devient capable de prédiquer son propre être.

³³² Augustin Berque .- *Écoumène ...*, op cité, p212

c'est-à-dire fonction de l'être de la chose (émission) *et* de l'individu avec lequel la chose est en relation (réception). Berque ne tient néanmoins pas ce propos qui nécessite peut-être non seulement l'utilisation de la différence ontologique, mais aussi d'avoir fait le "saut" réclamé par Heidegger consistant à penser l'être non à partir de l'étant (comme le fait Berque) mais directement à partir de lui-même (quitte à l'étantifier, ce que l'intellection et le langage opèrent automatiquement). Peut-être est-ce moi qui trajecte avec le texte de Berque tout comme vous êtes en train de le faire avec le mien. Berque indique néanmoins à propos du mythe que

"le mythe, c'est ce que disent les choses mêmes dans le milieu qui est le leur : l'*en-tant-que* de toute existence ; et je dirai plus : de l'existence."³³³

Et l'*en-tant-que*, au sens de *tenant-lieu*, est la définition même du symbole. Les choses s'exprimeraient donc bien sur le mode symbolique. Berque écrit par ailleurs que

"... dans la relation écouménale, c'est-à-dire dans la réalité, la chose est toujours nécessairement symbolique."³³⁴

Et il estime ailleurs encore que

"C'est l'illusion, l'illusion tenace découlant du dualisme cartésien, que le symbolique (*une* fausse réalité) peut et doit être découplé du matériel (*la* réalité vraie)."³³⁵

Le symbole est donc intimement lié à la chose même ; c'est ce que nous avons formulé en disant que le symbole est le langage de l'être. Les systèmes symboliques peuvent être d'une complexité plus ou moins grande selon les êtres, mais le langage de l'être est toujours symbolique. Notons à ce propos que l'utilisation toujours plus grande des machines dont le langage est binaire, donne certes à chaque individu une puissance matérielle extraordinaire, mais risque de constituer également pour lui un appauvrissement de la symbolicité ce qui participe par conséquent de la crise de l'absorption.

Il nous reste donc désormais à évoquer en quoi la riche pensée de Berque, trop brièvement résumée ici mais dont on perçoit bien qu'elle est extrêmement proche de ce que ce travail tente d'exprimer, s'en distingue néanmoins. La démarcation principale tient au fait que notre travail, en tant qu'il se préoccupe de décrire le processus d'individuation ontologique, est basé sur la "différence ontologique" heideggérienne (la distinction être/étant), totalement ignorée par Augustin Berque qui demeure en permanence dans le domaine de l'étantité : l'ontologique est, pour lui, l'être de l'étant, ce qui maintient son propos sur le terrain ontique. Cela entraîne deux conséquences majeures :

³³³ Ibid. pp39-40

³³⁴ Ibid. p189

³³⁵ Ibid. p333

- L'absence de prise en compte de la différence ontologique explique que Augustin Berque n'ait nul besoin de penser le chiasme (l'influence réciproque, la co-fondamentation de l'être et de l'étant), et que l'être de l'homme soit pensé en conservant la notion de sujet. Augustin Berque décrit en quoi le milieu est constitutif de l'être de l'homme (le milieu en tant qu'il est propre à un sujet, ce n'est donc pas l'environnement, objet externe et abstrait - abstrait par la science). Le milieu, nous dit-il, suppose le sujet et le sujet suppose le milieu. La présence, fatalement immense, du milieu dans l'être de l'homme oblige Berque à nettement édulcorer la notion de sujet (elle est ramenée à la possibilité de distinguer le moi de ce qui n'est pas moi), mais Berque ne peut aller jusqu'à la remettre en cause (la subjectivité est même étendue à tout le vivant). Nous verrons dans la quatrième partie que la suppression de cette notion de sujet est loin d'être évidente. L'atténuation berquienne est peut-être la position la plus optimale. Mais la non-prise en compte de la différence ontologique rend cette position fragile parce qu'elle la maintient dans un réseau sémantique et conceptuel qui est celui du cartésianisme (l'utilisation du vocabulaire cartésien - la "chose étendue" et la "chose pensante" - ne faisant qu'accroître cet ancrage, lequel risque d'être encore accentué par l'horizon d'attente du lecteur occidental). Il constate donc la présence du milieu en l'homme (c'est la notion de corps médial) : le milieu participe pour moitié de l'être de l'homme, l'autre moitié étant constituée du corps animal. Ce sont deux moitiés que Berque qualifie de complémentaires et qui sont parfois dénommées "corps animal et corps médial" et parfois "individu et milieu". L'absence de prise en compte de la différence ontologique, et donc l'absence de pensée sur le chiasme, implique de demeurer dans une juxtaposition. La situation chiasmique est uniquement décrite en terme de juxtaposition. Augustin Berque ne nous parle ni de l'influence que le corps médial peut avoir sur le corps physique, ni de celle que le corps physique peut avoir sur le corps médial. Cette dernière, bien que non évoquée dans les livres que nous avons lu, est sans doute néanmoins importante dans son propos, sinon tous les individus vivant dans le même milieu seraient identiques et le milieu subsumerait totalement le sujet (ce qui est justement ce qu'il conteste dans la pensée de Nishida³³⁶). La distinction entre les individus à l'intérieur d'un même milieu (qui n'est pas traitée en tant que telle puisque l'individuation n'est pas l'objet d'étude de Berque) repose (en creux) sur cette influence possible du corps animal sur le corps médial et sur le "grandir ensemble" qui intègre l'historicité de chaque individu. Notons encore que cette idée de "moitié" conserve en fait une conception quantitative de l'être ;

³³⁶ Pour Berque, et nous le suivons sur ce point comme sur beaucoup d'autres, la pensée occidentale moderne absolutise l'objet (la science) en le détachant de l'existence humaine, et la pensée nishidienne absolutise le lieu au détriment de l'identité du sujet. Il tente de se tenir éloigné de ces deux écueils.

sans doute ne faut-il pas s'y trop attarder, elle ne nous indique pas une mesure strictement numérique, mais l'existence de deux sources de l'être. Elle souligne juste que la situation chiasmique est pensée en terme de juxtaposition non en terme de co-fondamentation. Et cette juxtaposition demeure, au fond, celle du corps et de l'esprit ; c'est-à-dire que son propos demeure dans le champ magnétique du dualisme cartésien qui fonde la modernité que son travail s'applique pourtant à dépasser. Juxtaposition distinctive qui est la source de la distinction sujet/objet dont son travail démontre l'inanité. Certes Augustin Berque ne parle ni d'esprit ni d'âme, mais il reste dans une distinction matériel/immatériel qui constitue le cœur des catégories cartésiennes, distinction que l'on retrouve dans le fait de parler avec insistance des deux moitiés de l'être de l'homme. Alors que la distinction être/étant (la différence ontologique) permet à Heidegger de dépasser ces catégories (il y a chez lui des étants immatériels, à commencer par le *Dasein* lui-même). Pour notre part, la différence ontologique nous paraît indispensable pour tenir le propos qui est le nôtre. Elle nous oblige de surcroît à penser le chiasme et donc la fondamentation plutôt que de constater la simple juxtaposition de deux "moitiés".

Notons par ailleurs que l'appropriation (le «rapatriement du monde») s'effectue chez Berque par le symbole lequel suppose sans doute la relation, quand (légère nuance), dans notre travail l'absorption est décrite comme s'opérant par le vécu relationnel, lequel intègre mais dépasse la dimension symbolique (pour nous c'est la relation qui est absorbée pour devenir constitutive et non seulement le symbole émis par l'altérité).

- la deuxième conséquence est que la prise en compte de la différence ontologique nous permet de penser la sortie de soi, le caractère extatique de l'être. C'est à quoi s'emploie notre notion d'expression. La prise en compte, chez Berque, du milieu dans la constitution de l'être correspond, en gros, à ce dont tente de rendre compte notre notion d'absorption ; mais il n'y a pas, dans le travail de Berque, d'équivalent de notre notion d'expression. Certes, Augustin Berque envisage aussi l'existence comme sortie de soi (c'est l'étymologie même du mot), mais, chez lui, l'intervention immatérielle du sujet sur le milieu se limite à la prédication, c'est-à-dire demeure à l'intérieur du sujet, elle ne comporte pas de dimension trajective. Outre celle de Nishida, c'est l'influence de Uexküll qui est ici à l'œuvre : tout être vivant interprète (c'est-à-dire prédique) son environnement en des termes qui lui sont propre, c'est-à-dire en fonction de ce qu'il est. Berque décrit ainsi une projection mentale prédicative qui est de l'ordre de l'appropriation³³⁷ ; ce caractère appropriatif distingue cette projection mentale d'une pro-

³³⁷ Il écrit par exemple : "*Existence* signifie la sortie de soi-même de l'identité du sujet, qui, dans cette mesure, s'identifie à son milieu." (in *Milieu et identité humaine...*, op cité, p66). C'est "le «rapatriement du monde», par le symbole, dans le corps vivant de chacun de nous." (in *Écoumène...*, op cité, p212).

jection de type cinématographique qui plaquerait l'intériorité sur ce qui lui est extérieur, mais elle n'est pas de l'ordre d'une extériorisation qui affecterait ce avec quoi l'être est en contact. Pour Berque la projection *agissante* ne peut être que matérielle (technique), alors que l'introjection est mentale (symbolique)³³⁸ ; tandis que, dans notre propos, le caractère extatique étant également ontologique, l'être qui exprime ne se contente pas de s'approprier la relation à l'altérité, il agit ontologiquement sur elle en étant partie prenante de la relation ; le concept d'expression nous permet ainsi de penser la source de la violence. Nous tentons donc non seulement de dire en quoi l'être est constitué d'altérité (par l'absorption) mais également comment cette altérité accumulée se rassemble (nous allons y revenir plus longuement dans ce qui suit) en vue du jet vers l'extérieur lequel agit sur le monde et poursuit ainsi le processus infini de l'interdépendance.

Bref, là où Berque déploie sa pensée sur le caractère ontique global de l'écoumène (lié à la question spatiale), nous le centrons sur le processus de l'individuation ontologique et par conséquent sur l'être de l'individu. Notre propos vise à connaître le singulier. Le projet apparaît comme ambitieux, puisqu'il vise à connaître la spécificité d'une individuation sans la caser dans une loi générale, sans la subsumer dans un concept. Le singulier n'a pas d'essence, il est fait d'un processus d'individuation et d'incarnations spécifiques. C'est ce processus d'individuation qui fait l'objet de notre travail. Dès lors les deux propos, d'une grande proximité, apparaissent néanmoins comme distincts.

Au-delà de cette distinction, il nous importe surtout ici, et le propos de Berque nous y aide, de confirmer trois points essentiels : premièrement le caractère *relationnel* de l'être qui ne peut se réduire à une substance individuelle fixe (l'individuation est pensée à partir de l'interdépendance avec ce qui entoure), deuxièmement la présence *constitutive* dans l'être de ce qui l'environne (que Berque décrit avec une grande force comme étant le milieu, et que notre propos, centrés sur l'individu, nomme altérité), et troisièmement le caractère *collectif* de cette présence, caractère que l'individuation cache mais qui demeure en permanence présent. Notre propos ajoute que l'être est aussi action ontologique sur le monde, action sans laquelle l'interdépendance n'opérerait pas.

L'ouverture, la scène et Don Quichotte

La différence entre le "on" et le corps médial, tiendrait-elle uniquement à ce que le second est la constitution même de l'être quand le premier n'est intériorisé qu'à la fa-

³³⁸ in *Écoumène...*, op cité, p216

veur d'un processus de dévalement ? Revenons un instant sur le "on" heideggerien, et posons la question que nous n'avons pas encore traitée directement : pourquoi Heidegger, alors que la structure de l'*être avec* y incite, ne franchit-il pas le pas consistant à estimer que le *Dasein* est composé d'altérités ? Il nous semble que l'on peut, peut-être, chercher un début de réponse dans le fait que, en dépit du fait que l'on puisse parfois parler du *Dasein* comme de "l'être de l'homme", le *Dasein* est pour Heidegger un étant. Certes, c'est un étant immatériel (mû par des existentiels, c'est-à-dire des modes d'être), mais il demeure un étant. Et l'être humain n'est pas qu'un *Dasein* (étant immatériel), il est aussi un corps (dont Heidegger ne parle guère ; il reviendra à Merleau-Ponty de le faire). Les étants matériels ne peuvent intégrer d'autres étants matériels qu'en les digérant, c'est-à-dire en les faisant disparaître en tant qu'étants spécifiques, en tant qu'individuations particulières, c'est-à-dire en détruisant le *rassemblement* pour permettre la digestion des parties. Lorsque je mange une pomme, elle disparaît lors de la mastication ; mais qu'est-ce qui disparaît ? c'est l'individu "pomme", son individuation, et dès lors les sucs et la chair qui constituent la pomme peuvent être ingérés et donc poursuivre leur parcours sous une autre forme. Le mode d'appropriation des étants matériels passe par la destruction de l'individuation. Il y a certes des étants immatériels qui peuvent être appropriés sans dissolution de ce qu'ils sont, c'est par exemple le cas des informations : le fait de m'approprier une information ne la fait pas disparaître en tant qu'information, elle demeure disponible pour autrui (même si mon appropriation est une interprétation qui fait en quelque sorte disparaître, en moi, l'information initiale). Mais les étants non matériels ne deviennent pas directement partie constitutive de ce que je suis, ils demeurent dans une sphère très périphérique. Savoir l'heure qu'il est ou connaître le résultat des élections ou d'un match de football ne change pas ce que je suis (cela peut changer mon humeur et donc révéler ce que je suis, mais cela ne participe pas directement à la structure de ce que je suis). Ayant affaire à un étant, Heidegger ne s'est-il pas senti tenu d'en rester à l'idée d'une action extérieure sur celui-ci ? Les autres, le "on", ne sont pas détruits lorsqu'ils s'installent en moi (et au contraire, mon adhésion renforce le "on"). La notion de dévalement va au maximum de ce qui peut se penser pour un étant : le *Dasein*, dans un processus intérieur, se soumet à une force collective extérieure à laquelle il prend part. Pour Heidegger, le *Dasein* "n'est pas lui-même", il n'est pas authentique, lorsqu'il se dissout dans le "on". Un autre élément de réponse, sans doute plus convaincant, découle du fait que Heidegger tient à ce que le *Dasein* relève d'une autonomie principielle, dont son travail recherche les modes d'être, et qu'il ne lui est pas possible d'envisager plus qu'une influence, comme si les modes d'être

ne pouvaient s'appliquer qu'à des entités fixes (Heidegger, en la matière, est l'héritier de la métaphysique qu'il vilipende par ailleurs). Il serait ainsi tributaire du goût général pour l'*un* ; l'un dont il cherche l'origine et les modes de fonctionnement mais dont il n'envisage pas la modification structurelle dans le temps (et dont, par exemple, il n'envisage pas la construction ou la génération) pas plus que le caractère multiple. Enfin, le *Dasein* peut avoir pour vocation, *via* l'angoisse, de se détacher du "on" pour aller vers l'authenticité (nous y reviendrons) : l'être résolu gagne sa liberté en se dégageant du "on" ; l'altérité, dès lors, ne peut pas être pensée comme part constitutive.

De son côté, Lévinas, faisant face à la même question, a recours à un "autrement qu'être" pour évoquer la présence en nous d'une altérité qui semble être, dans son esprit, de l'ordre du divin, le visage de l'autre n'étant que le messenger de cet infini qui nous traverse. L'intervention pressante de l'extérieur ou la présence en soi du divin (laquelle était déjà énoncée par Saint-Augustin) sont les deux façons traditionnelles d'évoquer l'influence (ou la présence) de l'altérité sur (ou dans) l'ipséité.

Or nous prétendons, pour notre part, que l'altérité est *constitutive* de l'être. Comment est-ce possible ? Ce que nous tentons de penser se situe sur le plan ontologique. La distinction être-étant est ici décisive. Le mode d'appropriation ontologique ne fonctionne pas sur le mode de la destruction de l'individuation en vue de la digestion, il fonctionne sur le mode d'ingestion d'une relation, c'est-à-dire d'un vécu générant un mode d'être. Le *lakis* n'est pas un étant, il est une accumulation de relations vécues organisant des modes d'être. Sa nourriture n'est pas constituée de molécules assimilables après destruction de l'individuation, mais de relations et de modes d'être (plus ou moins facilement assimilables, c'est-à-dire plus ou moins compatibles entre eux comme nous l'allons voir). Des modes d'être qui ne sont pas communs à tous les *lakis*, comme les existentiels heideggériens le sont à tous les *Dasein*, mais qui sont propres à chacun d'entre eux (ils peuvent être parfois communs - à une espèce par exemple - lorsqu'ils sont liés à la fondation par l'étant qui les porte - la station debout par exemple, commune à l'espèce humaine, fonde un mode d'être qui est commun à toute l'humanité -, mais ils sont pour l'essentiel propres à chaque *lakis* puisque absorbés par lui et donc fonction de son histoire). Nous absorbons de l'être, c'est-à-dire des modes d'être, à l'occasion des relations que nous entretenons avec le monde. Dès lors, comment peut-on donner un nom (*lakis*) à quelque chose de non-étant ? N'est-ce pas déjà circonscrire et donc étantifier ? Si. C'est l'aporie dans laquelle nous nous débattons. Nous pourrions être tentés de nous en extraire en estimant que les mots ne sont que le moyen que nous avons pour essayer d'appréhender la chose, et que l'imperfection des mots (ou leur absence), ou notre impuissance

à trouver le bon terme, n'empêchent pas que la chose soit ; la difficulté que nous affrontons ne serait dès lors que la conséquence d'une faiblesse littéraire. Mais cela ressemblerait à une pirouette rhétorique. Arrêtons-nous un instant sur cette question de la nomination.

Lacan nous dit que "le mot tue la chose", autrement dit, quand le mot est là, la chose n'y est plus. C'est une vision statique, elle présuppose que la chose *est* et que le mot arrive ensuite pour dire ce qui est là-devant. Il y a une table, et le mot "table" vient désigner la table qui est là, ce qui permet ensuite d'en parler en son absence. Or reprenons l'exemple de l'attribution d'un nom à un enfant. Non seulement les parents ne lui attribuent pas un nom générique (bébé, enfant, petit d'homme), ils le distinguent par cette nomination qui le fait être quelqu'un de particulier, mais, qui plus est, le nom va participer à le faire devenir. En fait, cela est toujours vrai : le mot fait apparaître ce qui est (la chose) pour ceux qui sont en relation avec elle. Si le mot tue la chose, il œuvre également à sa résurrection. Les traducteurs le savent bien ; d'une langue à l'autre il n'y a jamais de stricts équivalents, le mot dans une langue fait apparaître une nuance qu'il n'y a pas dans l'autre langue, laquelle souligne une autre nuance. Le mot tue peut-être la chose en tant qu'il est phénomène abstractif, mais fait également apparaître la chose à la conscience en tant qu'il est saisie particulière, en tant qu'il est *relation* d'un peuple avec son monde. La langue façonne le réel. C'est pourquoi les langues évoluent, elles sont relation avec le monde, et la relation devient.

Notre problème de nomination est donc bien de faire apparaître à notre conscience. Or peut-on faire apparaître, autrement dit donner une représentation, une image, de ce qui n'est pas étant ? Et ce non-étant, dont toute image est fallacieuse, peut-il être constitué, c'est-à-dire composé d'une infinité d'autres non-étants ? La nomination (*laxis*), en faisant apparaître, cristallise artificiellement un flux chaotique qui ne peut se circonscrire. Quel que soit le nom choisi la question demeure, elle ne relève pas du vocabulaire. Ne rencontrons-nous pas la même difficulté avec le mot "être" qui est le mot le plus discuté de toute l'histoire de la philosophie ? Si, pour une bonne part, mais pas tout à fait. Le mot "être" possède une puissance exceptionnelle en ce qu'il peut être à la fois (alternativement, mais aussi - pour ce dont nous discutons - simultanément), un nom et un verbe, une "chose" (substantif) et la dynamique même de cette chose (verbe). Le mot "*laxis*" demeure tristement un nom, alors que ce dont il est chargé de rendre compte est aussi une dynamique, une activité, voire un entrelacs labyrinthique de modes d'activité, un flux se traversant lui-même. Le fait que ce soit

un substantif a l'inconvénient de la fixité mais possède l'avantage de nous permettre de penser une accumulation, autrement dit de le penser comme un multiple, là où son caractère néanmoins "verbal", et le fait que ce qu'il évoque soit de nature ontologique, semble empêcher l'idée d'accumulation. Peut-on accumuler du non-étant ? Il nous semble qu'il est envisageable de penser l'accumulation des modes d'être (avec les existentiels, Heidegger pense une accumulation de modes d'être), mais le point délicat, s'agissant de l'être (et non d'un étant comme dans le cas du *Dasein*), est de faire de cette accumulation non une série d'éléments que l'on peut saisir comme on choisit un vêtement dans une garde-robe, mais un *rassemblement* (que nous nommons *lakis*) qui doit conjuguer en permanence une infinité de modes d'être toujours en mouvement, une activité et non un état ou une entité, et une éphémère et partielle unité d'être qui se projette sur la scène pour aller au contact de l'altérité. Par ailleurs nous prétendons que l'être est en perpétuel mouvement alors que la tradition, s'appuyant sur Parménide (fragment 8) oppose l'être au devenir, l'être ne pouvant, pour cette tradition, ni naître ni périr. L'aporie à laquelle nous faisons face vient de ce que la culture occidentale a pensé, à partir de Parménide, l'être comme une entité fixe et que cette pensée se retrouve dans les langues pour le dire. Nous avons donc choisi un substantif (*lakis*) dont nous insistons pour dire que ce dont il rend compte relève de la verbalité. Cette double exigence (substantivité et verbalité) permet peut-être de légèrement lever l'aporie. Tout comme le verbe "être" a été substantivé sans perdre sa verbalité, il s'agirait de verbaliser le substantif "lakis" sans renoncer au substantif. A la manière des expressions tautologisantes heideggériennes, nous pourrions peut-être ainsi écrire que *le lakis lacifie* (un substantif se verbalisant). La force paradoxale de cette aporie est que, pouvant désormais penser le multiple fourmillant sous l'unité, nous pouvons penser le devenir et la construction du *lakis*, là où le caractère d'étant du *Dasein* obligeait Heidegger à dire qu'il est *donné* (tout d'abord déjà là) sans pouvoir nous indiquer par *qui* (un dieu ? l'ADN ?), c'est-à-dire l'empêchait de penser sa construction et son devenir. Force *paradoxale* parce que la fixité du substantif porte ainsi en germe la possibilité de penser la construction et le devenir, c'est-à-dire le mouvement.

Le *lakis* étant intégration de la relation à l'altérité en soi, il pourrait être perçu comme une autre façon de décrire le "on" ou le milieu (le collectif extérieur s'invitant à l'intérieur pour diriger l'individu). Il n'en est rien. Pour au moins deux raisons essentielles. La première est que le *lakis* est fondamenté par (tout autant qu'il fonde) le corps (que Berque appelle le corps animal). L'être est en relation de fondamentation avec l'étant. L'activité chiasmique ne cesse jamais et elle participe activement à l'invo-

lution du lacis et par conséquent participe de son individuation (nous ne développons, par exemple, pas le même être si nos gènes nous font grand ou petit, fort ou chétif, disposant d'une grande acuité visuelle ou porteur de difficultés oculaires, nous ne sommes pas le même si nous sommes malades ou en bonne santé, etc.). L'étant particularise l'être. La seconde est que le devenir est une histoire, une odyssee, et que l'expérience est toujours singulière. Nous avons beau absorber globalement les mêmes choses que tous ceux qui vivent dans le même milieu, notre être n'en a pas moins vécu (et donc absorbé) des choses différentes. La multiplication (tendant à l'infini) de ce que nous absorbons, fait du lacis une singularité unique irréductible au milieu ou au simple groupe social. Le multiple est, paradoxalement, le garant de la spécificité. La quantité d'absorption est telle que personne ne peut avoir absorbé exactement les mêmes choses, dans le même ordre, puis les avoir synthétisé de la même manière. Vivre dans le même milieu imprime une ressemblance, il ne peut imprimer une identité (au sens d'être identique). Grâce à la complexité du système nerveux, les capacités humaines d'absorption sont telles qu'aucun humain ne peut être identique à un autre.

Il semble néanmoins que le *Dasein*, le corps médial et le lacis possèdent tous trois une dimension fondamentale que Heidegger nomme *ouvertude*. La relation à l'altérité est constitutive ou formatrice pour chacun d'eux parce que l'être est fondamentalement relation à l'être (pour nous, il n'est fait que de ces relations), ouvert sur ce qui n'est pas lui. Et, dans ce que nous tentons de décrire, c'est sur la scène que s'opère cette relation. La scène et le lieu ontologique de la relation au monde (extérieur), et c'est elle qui fonde le "monde" (intérieur). L'adhésion au monde (collectif culturel et social tout autant que matériel) s'effectue par la scène où projection de soi et perception de l'extérieur s'entremêlent de manière trajective. La scène est le lieu ontologique du *continuum* entre moi et le monde ; les scènes sont les lieux du *continuum* entre le monde et ses individus, c'est-à-dire (puisque le monde ne s'individue pas lui-même) entre les individus : elles sont le lieu de l'interdépendance ontologique. L'ouverture au monde s'effectue par la scène où nous invitons nos structures d'être et le monde extérieur à faire quelques pas de danse entrelacés, enchevêtrés l'un dans l'autre. On ne peut accéder au monde sans projeter le lacis hors de lui-même en quête de nourriture ontologique. Le travail de la scène consiste, en tant que projection du lacis hors de lui-même, à placer le monde dans l'orbite du lacis. Il y a là un champ où le lacis et le monde se magnétisent mutuellement. C'est en quoi nous transportons partout où nous allons une part du milieu, une part du "on", où notre

monde s'est façonné ; nous transportons la bulle qui nous entoure fondamentée par notre scène qui est notre cosmos intérieur (nos modes d'être accumulés producteurs de représentations) capable de s'entremêler avec le cosmos extérieur, c'est-à-dire avec l'infinité des cosmos des autres individus (au premier rang desquels se trouve bien évidemment la planète terre et le système solaire). Les représentations sont le fruit ontique des modes d'être. Elles sont le "monde" (intérieur) que l'être fonde. C'est pourquoi tous les êtres, et pas seulement l'être humain, sont configurateurs de "monde" (y compris les plantes que Heidegger excluait). Ces mondes sont plus ou moins complexes ; ils sont de toute façon de nature différente, c'est pourquoi nous n'avons pas accès au monde de l'arbre ou à celui de la bactérie.

Toute la tradition occidentale, à partir notamment de Saint-Augustin (et en dépit du "Aimez-vous les uns les autres" qui est appel à la relation), considère que la divinité est à l'intérieur de soi et que le soi véritable est chose intérieure. Augustin, s'adressant à Dieu, écrit dans *Les Confessions* (X, 27, 38) :

"Tu étais au-dedans de moi et moi j'étais au dehors de moi-même."

Le soi qui était au-dehors doit revenir à l'intérieur pour y retrouver Dieu. La notion de scène ne peut s'accorder avec une telle vision. Le soi (le lacis momentanément rassemblé) est à l'extérieur de lui-même dans le contact avec le monde, avec l'altérité, hypothéquant ainsi le positionnement sujet-objet, c'est-à-dire remettant en cause l'idée même d'intériorité et d'extériorité : le soi n'est ni en moi, ni hors de moi, il est sur la scène, c'est-à-dire dans la relation. L'extérieur n'est plus l'étendue cartésienne, objet neutre, parfaitement mesurable et qui se situe à l'extérieur de moi en vis-à-vis ; il est désormais ce qui me constitue lors de la relation ; ce que je suis n'étant qu'une sédimentation des relations passées. Le soi n'est plus le dépositaire solipsiste de son identité qui fait face au monde et aux autres, il est une composition originale de relations, de partages (doux et violents) avec les êtres qui l'entourent et l'ont entouré, avec les êtres de son milieu. L'individualisme moderne, issu en droite ligne de la pensée cartésienne, est un leurre, un mirage basé sur l'oubli ontologique, comme si l'on pouvait être soi de manière absolue, indépendamment d'une histoire relationnelle, c'est-à-dire d'un vécu, ancrés dans un milieu et une époque. Augustin précisait qu'il plaçait Dieu dans la mémoire ("Tu habites en ma mémoire, Seigneur" - X, 25,36), et si Dieu est la figure religieuse des êtres sédimentés en soi, nous pourrions souscrire à cette idée (pour autant que l'on ajoute tout de suite que cette sédimentation est à chaque fois singulière et est en permanence en extase vers l'altérité). Ce que les relations avec le monde et les autres m'ont fait, loge effectivement dans la mémoire primaire qui n'est pas un amas de souvenirs imagés (mémoire secondaire), mais l'accu-

mulation des relations passées ; mémoire primaire qui n'est autre que le lacis lui-même. Le soi est une structure d'être qui est le fruit d'un rassemblement partiel et éphémère de relations vécues. La venue transcendante de ces absorptions qui le constituent peut, du coup, provoquer cette sensation de présence de la divinité à l'intérieur. La scène est en quelque sorte un lieu géniteur de soi au contact de l'altérité, c'est-à-dire ouverture à partir de laquelle se déploie le soi, un déploiement qui ne se limite ni ne se définit puisqu'il est en perpétuel déploiement. La scène est un lieu dynamique qui participe à ce qui s'y joue, à partir de quoi il advient quelque chose, et non un lieu qui enferme la chose dans l'identité fixe de son être ; la scène est un lieu qui accueille et engendre (une empreinte et une matrice), un lieu qui est ouverture, intersection, empiètement, entre le lacis passé et l'altérité qui va s'y agréger³³⁹.

La scène organise le rapport à l'altérité. C'est elle qui fonde mon monde, autrement dit la grille de lecture à l'aide de laquelle je m'aventure dans le monde pour y puiser, pour y lire, pour y exprimer, pour y vivre *mon* monde. La question devient, pour chacun, celle de la dimension de sa scène et par conséquent de son monde (sa complexité, son foisonnement et par conséquent sa capacité à absorber et sa capacité à accueillir le déploiement de soi). Pour ce qui est des humains, cette question se pose pour tous indépendamment des cultures et des catégories sociales. L'ouverture est commune à toutes les scènes (c'est son mode d'être, c'est un existential dirait Heidegger), mais son étendue est fonction du lacis qui s'y déploie, c'est-à-dire de son histoire, c'est-à-dire de la richesse, de la violence, de la douceur, de la diversité et de la subtilité des relations aux êtres qu'il a emmagasiné, c'est-à-dire de l'expérience qui fait sa constitution même. Plus le lacis est grand, c'est-à-dire riche d'expériences diverses, plus l'est également l'ouverture de la scène, et par conséquent sa capacité à être en contact avec de la véritable altérité, laquelle peut être toute proche (sommes-nous en réelle relation avec les insectes qui nous entourent, autrement que sur le mode extrêmement violent de la destruction ?). L'accroissement de la scène est l'enjeu de l'individuation humaine, et par conséquent de la vie d'homme. L'homme est un être pour lequel il en va de l'extension indéfinie de sa scène. L'être fait effort pour se dépasser (Tarde). L'accumulation des relations du nourrisson puis de l'enfant permet des passages de seuils qui autorisent des phénomènes émergents (qui n'existaient pas dans la configuration précédente). La conscience est sans doute un phénomène

³³⁹ Franz Kafka parle de la littérature comme de la recherche d'un espace entre la solitude et la communauté. Cet espace, au niveau ontologique, c'est la scène, l'endroit où l'individuation se projette au contact de l'altérité (la communauté du monde). Et la littérature, comme les arts, comme la pensée, sont des manifestations ontiques de la tentative de se tenir debout sur cette scène.

émergent apparaissant lors d'un passage de seuil de l'accumulation. Et bien évidemment ces absorptions décisives s'effectuant en relation de cofondamentation avec l'étant corporel (au premier rang duquel se trouvent par exemple, pour ce qui concerne notre question, les neurones et les synapses - lesquels, comme nous le savons désormais, ne se trouvent pas uniquement dans le cerveau), les premières années de la vie humaine sont décisives. Ce sont les étapes de la psyché enfantine. Néanmoins, ce processus ne cesse pas avec l'âge. L'accumulation, en s'accroissant, développe des capacités plus grandes (et notamment des capacités à élargir les capacités d'absorption). L'absorption relève du vécu. Voyons en quoi ce vécu distingue, par exemple, l'information de la connaissance en ce qui concerne l'activité absorbante, et l'éventuelle ouverture concomitante de la scène.

L'information en continu sur ce qui se passe à l'autre bout de la planète, contribue-t-elle à l'ouverture de la scène ? Peut-être, partiellement, si elle enclenche une véritable connaissance. Mais il me semble que, pour l'essentiel, elle génère au contraire un phénomène nouveau de décalage entre la cognition intellectuelle et la cognition absorbante. Nous sommes abreuvés d'un savoir superficiel tout en restant dans notre salon, installés dans notre fauteuil, en n'ayant de relation d'absorption qu'avec notre téléviseur. Nous recevons des informations sur lesquelles nous n'avons aucune possibilité d'agir, autrement dit nous ne sommes pas en *relation* avec elles. Elles nous transforment en réceptacle (soumis à l'anxiété quand les informations sont anxiogènes), non en acteurs relationnels. Or l'absorption nécessite la relation, autrement dit la participation active à la relation. La seule relation que nous ayons dans ce cas c'est la relation avec l'objet technique qui nous apporte les informations. La superficialité et la multiplication des données (une information chasse l'autre) accentue le phénomène. Nous avons l'impression d'être en contact avec le monde alors même que notre scène se rétrécit en se réduisant à notre salon (c'est-à-dire nous-mêmes). C'est l'effet Don Quichotte.

Il ne s'agit pas ici d'analyser l'œuvre, si délicieusement nimbée d'humour, de Cervantes, mais le personnage de Don Quichotte peut être lu comme l'archétype de l'individu qui, projetant ce qu'il se sent être, tente de forcer le réel à correspondre à son monde intérieur. Enfermé dans sa bulle romanesque, se vivant lui-même à l'aune des aventures livresques des chevaliers, Don Quichotte entre en contact avec le monde en voulant le contraindre à entrer dans sa grille de lecture, et voilà les moulins à vent transformés en géants. Nous ne faisons pas autre chose devant notre téléviseur. La multiplication des informations implique nécessairement la donquichottisation des po-

pulations. Ce que l'intellect peut enregistrer est infiniment plus large et volatile que ce que le lacis peut absorber parce que le lacis n'absorbe que les véritables relations lesquelles prennent du temps et nécessitent une véritable implication. Ne pouvant nous impliquer et avoir des relations avec la planète entière, nous sommes en permanence en décalage donquichottesque. Le village planétaire est un moulin à vent. La planète n'est village que pour l'intellection, elle ne peut l'être pour le lacis qui ne pouvant être en relation avec chaque élément du monde, n'est tendanciellement plus en relation qu'avec des représentations qui nous isolent. Alors même que nous disposons de plus en plus d'informations, nous nous enfermons de plus en plus dans une relation unique : celle avec notre téléviseur dans notre salon, c'est-à-dire avec notre monde de représentations. Il faut vivre les relations pour pouvoir les absorber, or avec l'information telle qu'elle nous envahit chaque jour, nous ne vivons plus qu'avec l'objet technique qui nous les transmet. Chacun reste, tel Don Quichotte, dans sa bulle. Et lorsque l'altérité est là, en chair et en os (ou en végétation) la déconvenue, ou la violence, peuvent être très grandes. Il en est de même pour les techniques de communication entre individus. Nous sommes en contact avec les autres grâce à des mails ou des Sms, mais nous n'absorbons que très peu la relation à l'autre (en partie néanmoins par l'écrit), nous absorbons surtout la relation à l'ordinateur ou au smartphone.

Le flux d'informations nous enferme en nous-mêmes parce qu'il ne déclenche pas de l'*inaugural*. Il n'est pas absorption ontologique, il n'est pas assimilation de l'être qui modifie l'être. Il semble, en revanche, que l'acquisition des connaissances liée à la formation intellectuelle participe de l'ouverture³⁴⁰. Pour ce qui est des connaissances et de la formation intellectuelle, l'appropriation passe par un vécu : par la relation aux enseignants certes, mais aussi par la relation aux textes, et à travers eux aux êtres qui les ont écrits et à l'écoumène dont ils sont porteurs, mais encore et peut-être même surtout par la construction même de la connaissance que l'individu apprenant opère, construction qui est un vécu qui projette déjà l'individu hors de lui-même vers un avenir inconnu ; l'ouverture est alors intrinsèque au processus d'apprentissage lui-même (c'est ce que décrit fort bien Jacques Rancière dans *Le maître ignorant* : l'essentiel de l'apprentissage est dans le processus d'acquisition plus que dans le conte-

³⁴⁰ Pour distinguer les informations des connaissances prenons un exemple. Dans nos sociétés, l'élite économique-politico-médiatique a certes énormément d'informations, de données (économiques pour beaucoup puisque nous sommes dans un monde marchand, mais aussi politiques et parfois culturels) mais les individus qui la composent peuvent néanmoins être étriés, pris par le microcosme dans lequel ils évoluent (leur "on"), et s'être ainsi rétrécis au point d'être coupés ontologiquement, et, par voie de conséquence, intellectuellement, de ce que vivent la plupart de leurs concitoyens. Un des grands problèmes de notre temps est sans doute cet enfermement donquichottesque des élites dirigeantes.

nu, lequel n'est qu'un tremplin et une conséquence). Comme nous l'avons vu (p109), seul ce que nous contribuons à fonder et à créer peut être véritablement connu. C'est pourquoi les véritables connaissances ne sont pas emmagasinées de manière scolaire (ou informationnelle), mais *construites* par celui qui apprend. C'est le fondement du "faire œuvre" : nous faisons œuvre à proportion de l'accroissement de notre ouverture dans la construction même de l'œuvre considérée. Et l'acquisition des connaissances ainsi comprise est en quelque sorte le paradigme du "faire œuvre". Ainsi, comme l'indique Pierre Montebello commentant Simondon,

"Connaître, ce n'est plus contempler ou participer à des idées, c'est agir dans une dimension de l'être."³⁴¹

Ou encore

"connaître, c'est établir une relation *dans* l'être et non une relation *à* l'être."³⁴²

Le propos de Gaston Bachelard, qu'il synthétise dans la notion de "complexe de Prométhée", même s'il ne distingue pas la connaissance du savoir, même s'il n'évoque pas la dimension ontologique et reste dans le psychologique, va dans le même sens : le désir d'accroître la connaissance (et par elle l'ouverture) est un besoin de l'homme :

"Il y a en l'homme une véritable *volonté d'intellectualité*. On sous-estime le besoin de comprendre quand on le met, comme l'ont fait le pragmatisme et le bergsonisme, sous la dépendance absolue du principe d'utilité. Nous proposons donc de ranger sous le nom de *complexe de Prométhée* toutes les tendances qui nous poussent à *savoir* autant que nos pères, plus que nos pères, autant que nos maîtres, plus que nos maîtres."³⁴³

Faire œuvre, c'est se faire cause des effets que nous percevons et qui nous transforment. Si je fais de la musique, je ne me contente plus de "subir" des sons qui parviennent à mes oreilles, j'en comprends la subtilité. Si je fais de la poterie, je ne me contente plus de consommer-utiliser l'objet, j'en comprends le processus de fabrication. Si je fais de la lumière, je ne me contente plus de voir les ombres sur le fond de la caverne, je peux en saisir l'artifice et le mode de fonctionnement. Mieux, il ne s'agit plus seulement de savoir quelles sont les causes, c'est-à-dire, partant du sensible, de cheminer vers l'intelligible, mais d'être soi-même la cause, et dans ce cas le sensible renvoie à un autre sensible, plus profond que le premier, un sensible qui est dans l'épaisseur même de l'être, autrement dit, en partant du sensible, il s'agit alors de cheminer vers l'être. Le "faire œuvre" nous baigne dans l'être de manière plus pleine

³⁴¹ Pierre Montebello, "Gilbert Simondon. Une métaphysique de la participation", in *Philosophie des possessions*, Didier Debaise (ed.), Paris, Les presses du réel, 2011, p134.

³⁴² Ibid., p135.

³⁴³ Gaston Bachelard .- *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, (Folio-essais), p30

que le simple contact de consommation ou de regard (le visible, que la philosophie a bien souvent consacré comme le moyen paradigmatique d'accès à l'être, mais qui, de fait, est accès à l'étant, et faisant primer le spectacle sur l'expérience, se retrouve ainsi relégué à une ordinaire perception externe le plus souvent incapable d'ouvrir un passage vers l'être parce qu'incapable d'agrandir la scène). Dans ce processus, l'ouverture ne pourrait alors pas être définitivement *acquise*, mais serait toujours le fruit d'un moment extatique nouveau. Un vécu nouveau, où l'on se fait cause de soi (le rapport à la connaissance en est un), enclenche, lorsqu'il est riche et puissant un processus d'ouverture de l'ouverture elle-même, de son élargissement. L'ouverture de la scène serait fonction de sa mise en œuvre (elle s'use de ne pas être utilisée). Ce serait ainsi pourquoi la recherche est l'expérience même de la vie : la projection de soi hors de soi dans une connaissance à venir qui est relation, c'est-à-dire simultanément construite par soi et par le monde avec lequel le chercheur est en contact, connaissance qui dès lors inaugure un "être soi" qui diffère du précédent. Les domaines de recherche sont infinis ; l'apicultrice curieuse de ses abeilles, le grand-père curieux de son petit-fils, peuvent n'être pas une activité routinière mais une démarche de recherche. Le chercheur ne cesse jamais d'apprendre, c'est-à-dire de se construire par l'élargissement de ses horizons. C'est un phénomène d'absorption directement lié à celui de l'expression. C'est le vécu qui permet l'ouverture ; et le vécu de l'apprentissage (ou de la recherche) est le vécu même de l'existence c'est-à-dire la projection de soi hors de soi dans un inconnu structurant qu'est l'avenir ; c'est le complexe de Prométhée. Cette extension des capacités de l'ouverture est la source de la joie (Spinoza). Il revient à chacun, quelle que soit son activité, d'entretenir cette qualité d'ouverture (qui est l'acceptation du devenir, la non crispation sur l'identité acquise et routinière) par l'activité extatique liée à la curiosité, à la capacité d'étonnement, ou au goût du jeu avec le monde. Augustin Berque indique ainsi que

"Atteindre à l'universel, cela requiert essentiellement de franchir l'horizon de son propre monde."³⁴⁴

L'étymologie de "univers" signifie "tourné vers l'un". Il s'agit bien sûr dans ce propos (atteindre à l'universel) d'être tourné vers l'"un" du monde. Mais nous pouvons peut-être aussi étendre notre compréhension de cette expression à l'idée de tendre vers l'"un" de l'individu. Il s'agirait dans ce cas, pour devenir soi, d'aller au-delà de son propre monde, c'est-à-dire d'étendre sa propre scène. Il s'agit de toutes façons, dans les deux cas, de déployer ses capacités d'ouverture pour tendre vers quelque chose hors de soi qui permettra le déploiement de soi.

³⁴⁴ *Écoumène...*, op cité, p101

Jusqu'où peut s'ouvrir la scène ? L'ouvertude n'est pas extensible à l'infini (la sensation d'ouverture à l'infini est la sensation mystique). Il faut être amené à vivre dans des situations très différentes pour ouvrir vraiment sa scène. C'est le travail de l'enfance (pour laquelle tout est ouverture structurante sur des mondes inconnus, pour laquelle tout est inaugural) qui se poursuit tout au long de la vie. Voilà pourquoi les vrais voyages (qui ne sont pas touristiques) forment non seulement la jeunesse mais tous les êtres humains tout au long de l'âge. Et ils ne nécessitent pas forcément d'aller loin. Simone Weil en partageant des mois de sa vie avec le monde ouvrier avait compris cela que l'absorption véritable s'effectue dans le partage du quotidien, ce que savent également, par nécessité professionnelle, les ethnologues. Les phénomènes de migration mettent aussi les personnes qui les vivent dans une situation de changement complet de "monde", mais peut-être faut-il ici distinguer la migration individuelle de la colonisation pour laquelle Augustin Berque indique :

"Il n'est pas de faits de transmission plus massifs que les colonisations. Hormis la terre et son climat, le transfert porte alors sur à peu près tout ce qui constitue l'écoumène : plantes, animaux, humains, techniques, institutions, symboles..."³⁴⁵

La confrontation avec une autre civilisation, pour peu que l'on accepte de se l'approprier, c'est-à-dire de se laisser modifier par elle, est facteur d'accroissement de l'ouvertude, mais l'entreprise coloniale telle que l'a connue l'occident (on peut sans doute dire la même chose du tourisme) qui est l'exportation de son propre corps médial dans un autre lieu (compris uniquement comme *topos*) sous la forme de l'imposition violente sur le lieu et sur ses habitants (le temps paraît passé où il était possible de coloniser des terres vierges de toute habitation humaine), est au contraire un renfermement crispé sur son corps médial d'origine : c'est un cas où Don Quichotte, tout en demeurant Don Quichotte, a la puissance de détruire les moulins à vent (et là, c'est beaucoup moins drôle). La situation de l'ethnologue est inverse, c'est pourquoi elle est sans doute une des situations les plus susceptibles d'agrandissement de l'ouvertude: l'appropriation active de l'altérité jumelée à un processus d'acquisition de connaissance et de formation intellectuelle, tout en sachant que l'on retournera à ce qui jusque-là nous constituait mais dont l'horizon se sera agrandi. Peut-être est-ce le paradigme de ce qu'est une vie humaine.

Qu'est-ce qui est en jeu avec l'ouvertude, avec l'agrandissement de la scène ? Il semblerait que ce soit notre humanité même. Pour Augustin Berque le caractère fondamental de la *chôra* est son ouverture, tant parce qu'elle accueille que parce qu'elle

³⁴⁵ *Écoumène...*, op cité, p175-176. Augustin Berque semble parler ici de la colonisation d'espaces vierges de toute vie humaine.

engendre³⁴⁶. L'ouverture est la capacité même d'entrer en relation. Et il s'agit pour l'homme d'être cette capacité. Pour Heidegger :

"Le *Dasein* est son ouvertude"³⁴⁷

Le *Dasein* a à être son *là*. Le *laci* a à être sa scène. Et sa scène c'est son activité même de rencontre avec l'altérité constitutive, c'est l'expression de soi par le contact nourrissant et déstabilisant de soi avec l'altérité ; c'est l'ouvertude même. Ce qui est en jeu, est donc l'individuation qui, pour s'affirmer, a besoin (chez l'homme) d'affirmer son humanité. L'homme, quelque soit son monde de départ, aspire à accroître son humanité, et à faire connaître son humanité à ceux qui l'entourent (je ne fais rien d'autre en écrivant et en souhaitant que vous me lisiez), parce que c'est la visée ultime de l'individuation que d'affirmer l'humain (et que cette affirmation a besoin d'être absorbée pour être : c'est l'expression). La vie humaine doit pouvoir s'attester comme humaine. Peut-être en est-il ainsi pour les autres êtres vivants (l'arbre a peut-être besoin d'affirmer son arbréité ou la bactérie sa bactéréité), mais nous n'avons guère les moyens de le savoir. Nous pouvons juste estimer que ce qui advient pour l'être humain a toutes chances d'advenir pour d'autres êtres. Penchons-nous sur un cas qui concerne l'être humain ; cas fatalement ontique mais qui permettra d'évoquer par un exemple cette quête d'affirmation d'humanité dont nous pensons qu'elle est liée à la question de l'ouvertude et à celle de l'individuation, c'est-à-dire à la nécessité d'absorber en accroissant l'étendue de notre rapport au monde, pour pouvoir exprimer l'être que l'on est, autrement dit accomplir l'individuation par l'expression.

Le *potlatch* est la dépense excessive sous forme d'exaspération de l'échange par don dont l'objectif est la reconnaissance de soi par autrui, c'est-à-dire la reconnaissance de l'humanité du donneur. Le *potlatch* est le don au-delà de la générosité, c'est la dépense pure, le don où se joue l'humanité même en ce qu'elle est au-delà de l'utile et de l'économique et qu'elle passe par le regard d'autrui. La destruction des richesses alors même que l'on en possède peu devient, pour le plus grand prestige de celui qui s'y adonne, la marque d'une grande humanité.

"Dans l'interprétation qu'il en donne, Bataille élève le *potlatch* à la hauteur d'un principe anthropologique fondamental, par une assimilation explicite avec la figure hégélienne de la lutte pour la reconnaissance..."³⁴⁸

Le *potlatch* a été étudié notamment par Marcel Mauss et concerne des sociétés indiennes du nord-ouest de l'Amérique et des sociétés mélanésiennes. Mais nous pou-

³⁴⁶ Ibid., p35

³⁴⁷ *Être et temps*, op cité p177

³⁴⁸ Étienne Bimbelet .- *Après Merleau-Ponty...*, op cité, p49

vons en trouver des versions abâtardies dans les dépenses somptuaires des aristocrates de l'ancien régime ou des milliardaires d'aujourd'hui³⁴⁹. C'est l'origine d'un argument récurrent de ceux qui possèdent des richesses démesurées. Les richesses et les revenus qu'elles génèrent sont justifiées par la dépense excessive présentée comme utile à la société tout entière (tel milliardaire va faire construire un musée, tel autre créer une fondation d'aide aux pays du sud, etc.). Il faut prendre au sérieux cet argumentaire qui n'est pas qu'une simple manœuvre pour justifier l'injustifiable. Ces personnes se sentent humaines à la mesure de l'étendue de leurs dépenses en tant qu'elles excèdent leurs besoins particuliers. La reconnaissance par autrui d'un statut de "grand dépensier au service du collectif" sonne comme une reconnaissance d'humanité : "je ne me résume pas à mes besoins", "la satisfaction de mon *ego* a aussi des retombées positives pour la société", semblent-ils nous dire. Toute l'industrie du luxe repose pour partie sur ce mécanisme ("mes dépenses donnent du travail à de nombreux travailleurs", etc.). Ces personnes ne seront jamais convaincues rationnellement du caractère excessif et honteux de leurs revenus puisque cet excès est le passeport même, non seulement de leur pouvoir (ce qui n'est pas rien dans l'économie de l'*ego*) mais aussi de leur sensation d'humanité ; cet excès est l'articulation même entre puissance de l'*ego* et sensation d'humanité. C'est cette version ancienne et très abâtardie (le "don" n'en est plus un) du *potlatch* qui s'est en quelque sorte "démocratisée" avec le développement de la consommation et la création des classes moyennes : chacun veut dépenser beaucoup (en loisirs, en voyages, en biens technologiques, en quantité d'objets superflus) pour accroître son bien être bien sûr ainsi que sa puissance égoïque, mais aussi (les trois sont liés) pour tenter de s'approprier de l'être, et accroître sa sensation d'humanité. Nous ne sommes certes plus là dans le don (qui était le mode d'être du *potlatch*), mais la dépense démesurée (et celle des classes moyennes est également démesurée) tend à dire quelque chose de l'humanité du dépensier. Et le touriste qui pollue (il se déplace rarement à vélo) et détruit les sites qu'il visite (même lorsqu'il se croit seul, il est des millions), a le sentiment de "faire vivre" les populations locales par sa simple présence consommatrice. C'est la version néolibérale de la charité chrétienne (qui, bien ordonnée, commence par soi-même).

Est-ce le seul moyen contemporain d'accroître sa sensation d'humanité ? fort heureusement non. On peut lire ainsi le développement des activités artistiques dans les sociétés comme la nôtre. Ces activités ont en commun avec le *potlatch* d'être considérées comme prestigieuses et "inutiles". Les pratiques professionnelles ou amateu-

³⁴⁹ Nous pouvons également en trouver des versions (plus proches de l'original) dans les classes populaires : les dépenses somptuaires (engendrant parfois des endettements importants) pour un mariage par exemple.

res de plus en plus nombreuses témoignent de ce besoin d'affirmer son humanité en ces temps de crise de l'absorption. Plus inattendue est la démarche de la simplicité volontaire. En quoi ce refus de la consommation (et donc de la dépense), de la limitation des achats au strict nécessaire allant jusqu'à la remise en cause du "tout technologie", peut-il s'apparenter à une forme de *potlatch* ? C'est qu'au fond, la finalité est la même : affirmer son humanité, laquelle se situe au-delà de la consommation visant les besoins vitaux. Là, la préservation de la planète et le désir de ne pas trop prélever pour soi ("vivre plus simplement pour que d'autres puissent tout simplement vivre" disait Gandhi) sont la visée d'une humanité augmentée. Le slogan "moins de biens, plus de liens" dit bien que ce qui est recherché c'est la relation à autrui comme valeur d'humanité. C'est une sorte de *potlatch* à l'envers. Là où le *potlatch* dit la recherche d'humanité dans une société de pénurie, la simplicité volontaire (ou la sobriété heureuse, chacun choisira ou inventera sa formulation) est l'affirmation de l'humain dans une société d'abondance. Nous pourrions presque dire que les milliardaires ne sont pas de leur temps ; les vrais aristocrates (non au sens du pouvoir politique, mais au sens d'une distinction d'affirmation de l'humain au-delà des besoins) sont les tenants (beaucoup plus discrets) de la simplicité volontaire. Ce qui semble excessif à une société (la dépense inutile dans une société de pénurie, la simplicité volontaire dans une société d'abondance, le végétarisme dans une société carnivore) est la quête de l'humanité elle-même, le graal de ce qu'il y a de plus humain, c'est-à-dire ce qui se trouve au-delà des besoins immédiats de la biologie. Ce qui est au-delà du biologique est en fait ce qui est le plus originaire : les besoins (ontologiques) d'absorption et d'extension de la scène. La simplicité volontaire n'est pas seulement la forme individuelle d'un projet de société dont la décroissance est la formulation économique-politique, elle est aussi la figure aristocratique-démocratique (l'aristocratie d'aujourd'hui est accessible à chacun) de la recherche de l'humain au-delà des besoins³⁵⁰.

Il y aurait donc deux types de démarches possibles dans le cheminement d'une vie humaine. La première consiste à viser l'augmentation de la puissance du même en une démarche verticale (qui est la plus spontanée) visant, une fois une identité établie à l'aube de la vie adulte, à accroître le pouvoir de ce qui est (par la richesse, la gloire, etc.). Le *potlatch* initial relève de cette catégorie : c'est l'affirmation de l'humanité qui est visée mais dans un rapport de force où il s'agit de prouver que la sienne

³⁵⁰ Il reste sans doute aux partisans de la simplicité volontaire à développer une culture particulière tout comme les aristocrates (de la Renaissance jusqu'au XVII^e siècle) ont réinventé les arts et jusqu'à la conversation (les salons) et, par là, refondé la culture en profondeur jusque dans la langue, en liaison avec l'affirmation de l'État (Académie Française créée par Richelieu, etc.). La culture de l'horizontalité est peut-être le point d'appui de ce qui se joue sur le plan culturel dans ces milieux de la simplicité volontaire.

est plus grande que celle du voisin ; la dépense inutile doit être la marque de cette puissance. La deuxième consiste à viser, dans une démarche horizontale, à l'accroissement, toujours insuffisant, de l'ouverture. La recherche, la pratique artistique ou la simplicité volontaire peuvent davantage relever de ce second type : l'affirmation de l'humanité ne s'effectue plus dans un rapport de force mais dans une ouverture plus grande au monde. Les sages antiques nous invitent à lâcher la première démarche pour la seconde. Mais, bien évidemment, chacun d'entre nous pratique simultanément les deux démarches en des proportions différentes selon les étapes de sa vie (et la pratique artistique, par exemple, a parfois également comme moteur la recherche de la gloire et de la fortune). La quête d'un équilibre harmonieux entre les deux est peut-être ce qui fait de toute vie humaine un bel et élégant exercice de funambulisme.

Individuation et phénomènes émergents (mémoire, conscience, raison)

Contrairement au *Dasein*, mais conformément au "là", la scène n'est pas chose donnée. Elle se construit, elle advient. Le lacis, avons-nous vu dans le sillage de Heidegger (qui disait cela du *Dasein*), est son ouverture, il est donc, pour nous, la construction même de sa scène. Le nourrisson en absorbant les relations qu'il entretient avec son entourage immédiat construit sa scène. L'extension de l'ouverture de la scène est l'enjeu même de la vie humaine. C'est ce en quoi consiste le métier d'homme, et tout d'abord le métier de l'enfant. L'accumulation d'absorptions permet le passage de seuils dans les capacités d'ouverture. Des phénomènes émergent qui, au stade précédent, n'existaient pas. La mémoire secondaire est un de ces passages de seuil. Il ne peut y avoir de souvenirs tant qu'une accumulation minimale n'a pas eu lieu. La mémoire originelle n'est pas mémoire des faits ou des images (celle-ci est seconde) ; elle est mémoire ontologique, la mémoire des modes d'être ; elle consiste à accumuler des absorptions. La mémoire secondaire (les souvenirs) est un exsudat de la mémoire originelle dû à un effet de seuil. La conscience en est un autre. Bergson nous dit que la conscience est mémoire, ce qui, dans notre optique, se conçoit aisément puisque la conscience (tout comme la mémoire secondaire) sourd du lacis qui est mémoire originelle : elles sont des phénomènes émergents sur le terreau du lacis, s'autonomisant du lacis, tout en demeurant le lacis lui-même dans son processus d'extension. Nous accumulons tous nos moments de vie. L'appropriation par absorption, secondée par l'involution, est en capacité de transformer tous les vécus en construction de soi. Même la souffrance peut devenir le compost où fleurira de belles fleurs d'être (c'est le phénomène de résilience), ou des moins belles (repli et violence) ; elle est

dans tous les cas constructrice de soi. Les moments de structuration, les modes d'être de toutes les époques de notre vie, sont toujours là ; la mémoire conserve tout puisqu'elle est le lacis lui-même. La conscience est accumulation des modes d'être s'étant autonomisée lors d'un passage de seuil. Le support physique (neurones, synapses, etc.) décide de la plasticité, il décide des conditions de possibilité, mais c'est l'accumulation d'absorptions et le passage d'un seuil qui font la conscience. Par conséquent nous souscrivons au propos de Pierre Montebello commentant Bergson :

“La conscience est dans l' «être», elle appartient au mouvement immanent de l'être.”³⁵¹

Et le premier seuil de la conscience est sans doute la réflexivité de la distinction moi/non-moi, distinction commune à tous les êtres vivants.

La conscience est une propriété du lacis et en même temps le lacis lui-même ayant atteint et dépassé un certain seuil. De même, la raison est une propriété de la conscience, et donc du lacis, c'est-à-dire le lacis lui-même ayant dépassé un autre seuil. La raison est, après la mémoire et la conscience, un troisième phénomène émergent (un seuil issu de la conscience qui est elle-même un seuil bâti sur la mémoire) dont l'origine est le lacis qui est accumulation d'être. Elles sont toutes trois faites de la même étoffe ontologique. Considérant cette *hylé* commune à l'être (le lacis) et à la raison, nous pouvons mieux comprendre le propos de Parménide disant qu' "être" et "penser" sont le même : ils sont de même nature, ils sont accumulation de relations à l'altérité. Heidegger avait déjà pensé dans cette direction en écrivant que la scission de l'être et du penser prouvait une co-appartenance originaire :

“... si la discession de l'être et du penser est une discession intrinsèque et nécessaire, il faut qu'elle ait son fondement dans une coappartenance originaire de ce qui est scindé.”³⁵²

Et nous avons vu (p120) que Françoise Dastur évoquant Héraclite parle de “co-appartenance de l'être et de la raison”. Mémoire, conscience ou raison ne sont pas des choses qui pourraient se posséder. Elles sont des propriétés du lacis, émergeant par effet de seuil lors de sa construction même, et mises en activité à l'occasion de la rencontre avec l'altérité ; c'est la sollicitation du milieu qui les fait se révéler lors d'une mise en œuvre. L'involution, c'est-à-dire le rassemblement du lacis en une unité partielle et éphémère, se réalise selon un certain mode. L'effet de seuil a lieu lorsque ce mode d'involution est débordé par une quantité importante d'absorptions de relations à l'être que lacis ne peut plus involuer sur ce mode-là. Il y a toujours de l'être absorbé

³⁵¹ Pierre Montebello .- *L'autre métaphysique : essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p232

³⁵² Martin Heidegger .- *Introduction à la métaphysique* (1952), Paris, Gallimard (Tel), 1967, p131

qui ne s'intègre pas à l'involution du moment, mais il arrive que la quantité d'être absorbé non rassemblée soit telle qu'elle impose un changement de structure, un changement de mode d'involution. C'est l'effet de seuil. Le nouveau mode est non seulement capable d'intégrer les relations d'être précédemment laissées de côté, mais devient capable d'en accueillir d'autres, différentes en quantité et en qualité ; la capacité de réception du lakis augmente brusquement. C'est ce qui se passe lors des effets de seuils que nous avons évoqués (mémoire, conscience, raison), mais aussi lors de toutes les crises de l'individuation comme l'adolescence ou tous les changements majeurs qui font rupture d'avec le passé (les moments-sujets que nous étudierons dans la quatrième partie). C'est ce que décrit Gilbert Simondon :

"L'individu au contraire [de l'automate] possède une faculté ouverte d'acquérir de l'information, même si cette information n'est pas homogène par rapport à sa structure actuelle."³⁵³

Simondon parle d'acquisition d'information et non d'absorption de relation à l'être, mais c'est le même phénomène qu'il décrit :

"... la quantité d'information caractérisant la structure et la réserve de schème contenue dans l'être augmente ; les sauts brusques successifs que l'on peut nommer *conversions* marquent les moments où la quantité d'informations non intégrées étant devenue trop grande, l'être s'unifie en changeant de structure interne pour adopter une nouvelle structure qui intègre l'information accumulée."³⁵⁴

Dès lors, à l'aide de ces notions, peut-on définir ce qu'est l'intelligence ? Dans la lignée de ce qui précède l'intelligence serait un degré supérieur du lakis, un flux circulant dans l'entrelacs labyrinthique de l'être qui, en circulant, met en connexion des moments d'être passés capables de répondre aux sollicitations présentes du monde en vue de la conservation et du déploiement de la vie. L'effet de seuil, c'est le moment où l'accumulation implique la nécessité d'un type nouveau de rassemblement sous peine de verser dans le chaos. L'activité de ce rassemblement n'est pas une simple addition, pas même une synthèse, mais une circulation, une mise en contact. Ce qui s'autonomise c'est une fonction circulante à l'intérieur d'une même *hylé*, à l'intérieur de l'énorme quantité de modes d'être absorbés qu'est le lakis. L'intelligence est par conséquent toujours reliée à l'altérité dont nous sommes composés puisque sa fonction est de circuler dans cette *hylé* qui la constitue et dont elle se nourrit et qui continue à s'accumuler contraignant ainsi l'intelligence à se mettre perpétuellement

³⁵³ Gilbert Simondon .- *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2013 [première édition 2005], p346 [Passage inclus dans une "Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation" qui fait suite à cette nouvelle édition de sa thèse de Doctorat datant de 1958]

³⁵⁴ Ibid., p345

en activité. L'involution (qui est tentative circulante de rassemblement, de transformation de l'hétérogène en homogène, du divers en même, du multiple en "un") est la source de l'intelligence comme réaction au risque du chaos. C'est l'individuation par l'involution qui engendre la mémoire secondaire, la conscience, l'intelligence et la raison ; et c'est l'altérité, accumulée par l'absorption, qui en est la *hylé* (matière). L'intelligence serait une fonction du lacis issue d'un effet de seuil où l'accumulation de l'hétérogène permet (voire oblige), lorsqu'elle est importante, un rassemblement homogénéisant (par l'involution puis par l'expression) qui est une réponse, cherchant à être adéquate, aux sollicitations du monde. C'est pourquoi l'intelligence est l'adaptation au milieu. La circulation involutive engendre, sur la base de ce magma d'hétérogénéité tendant vers l'infini, la constitution, par effets de seuil, d'une mémoire, d'une intelligence, d'une conscience, puis de la raison, qui sont des stades dans le mouvement général de l'involution en vue d'une circulation plus aisée dans l'accumulation toujours croissante de l'hétérogène. Les capacités neuronales permettent l'accumulation de l'altérité, accumulation qui enclenche des processus de circulation (que permettent les synapses) qui favoriseront une accumulation encore plus grande en facilitant un contact grandissant avec l'altérité, accumulation nouvelle que les capacités neuronales permettent de stocker. Plus nous accumulons, plus la circulation et la mise en connexion, accroît l'ouvertude, laquelle favorise de nouvelles accumulations.

Mais l'involution est aussi ce qui bloque ce processus. En tant qu'elle favorise la circulation, l'involution est la source de l'intelligence, mais en tant que "résultat", en tant que rassemblement qui vise à la stabilité, elle est aussi ce qui freine l'intelligence. Nous pouvons peut-être voir un effet (parmi d'autres) de ce blocage dans ce que Bergson a décrit comme étant la pensée spatiale qui nous empêche d'accéder à ce magma d'hétérogénéité qu'il appelle *durée*. Cette pensée spatiale est un produit de l'involution elle-même. Le rassemblement de l'hétérogène est fatalement partiel et schématisant, il est une sorte de schématisation de la matière qu'il vise à rassembler ; et cette schématisation est une déformation qui prétend être la totalité et, qui plus est, réclame de perdurer. Elle devient une "grille de lecture" du monde qui, quand elle se rigidifie en vue de durer, freine ou bloque l'absorption nouvelle, ne laissant passer que l'absorption rassurante de ce qui la conforte. La pensée spatiale pourrait être un de ces phénomènes de "grille de lecture" qui schématise le chaos d'hétérogénéité labyrinthique qu'est le lacis. C'est peut-être ce phénomène que Pierre Montebello commentant Bergson décrit

"Autant dire qu'une telle expérience de l'hétérogénéité, intraduisible dans le langage de notre intelligence, est tout de suite recouverte par les schémas de l'intelli-

gence.³⁶⁵

Sans doute nous faut-il parler de l'intelligence au pluriel, puisque l'adaptation à telle situation ne fait pas appel aux mêmes qualités que l'adaptation à telle autre (l'intelligence du jeu de football, qui peut être très fine, puisqu'elle nécessite une compréhension extrêmement rapide d'un ensemble de données complexes et en perpétuel mouvement, n'est sans doute pas la même que celle que met en œuvre le botaniste). Il nous faut en parler au pluriel également parce que, face à un même phénomène, la réponse de l'arbre ne sera pas celle de la grenouille. L'adaptation au monde est spécifique, particulière à chaque espèce (et de surcroît, chez l'homme, particulière à chaque culture), et, partant, l'intelligence sera différente. D'autant que les capacités d'absorption variant sans doute selon les espèces, l'étendue du lacis et les capacités du flux circulant seront différentes. L'intelligence est la pointe fine du mouvement de l'être. La raison raisonnante en est la pointe encore plus fine. A chaque seuil, il y a comme une "prise d'autonomie", comme si la raison était un lacis "libre", c'est-à-dire certes relié au lacis-mémoire-d'être par la *hylé* de ce qu'elle est, mais autonomisée dans son mode de fonctionnement, donnant ainsi l'impression d'une liberté, d'une activité à part, telles, que l'on oublie que la *hylé* est la même. C'est un deuxième oubli ontologique. La raison raisonnante est le lacis lacifiant et oubliant où il plonge ses racines, oubliant l'étoffe dont il est tissé. La raison raisonnante et l'intelligence oublient qu'elles sont faites d'être, de modes d'être, de vécus rassemblés et dont l'accumulation a engendré des effets de seuil permettant une autonomisation par l'invention d'un mode de fonctionnement différent.

Les moments d'acquisition de capacités nouvelles (les passages de seuils), sont des moments particulièrement importants (la plupart s'effectuent pendant l'enfance mais cette capacité demeure tout au long de la vie). Nous conservons en nous tous les moments de notre vie inscrits dans le lacis (qui est justement l'accumulation de ces moments en tant qu'ils sont des relations) tout comme l'arbre conserve tous les moments de sa croissance dans l'épaisseur du bois, c'est-à-dire dans l'épaisseur de ce qu'il est (il est cette épaisseur même). Nous ne rassemblons pas l'intégralité de cette accumulation à tous moments de notre vie présente, nous ne mobilisons pas l'ensemble de ce patrimoine d'être à chaque instant de notre vie. Ce qui apparaît comme étant le tout (l'individu "je" se projetant à l'extérieur de lui-même) est inférieur à la somme de tout ce qui le constitue et au terreau d'où il provient ; il est en quelque sorte "autre" que ce qu'il rassemble (ce qui serait une façon de comprendre le "Je est

³⁶⁵ Pierre Montebello .- *L'autre métaphysique ...*, op cité, p224.

un autre” rimbaldien). Le “je” est là où se rassemble un “nous” ; mais il n’est qu’une synthèse temporaire et fatalement partielle. Le “je” est un “nous” devenant “je” mais qui demeure “nous” dans l’advenue du “je”. Avec Gabriel Tarde nous pensons que le tout n’est pas supérieur aux parties ; il est autre. Le masque identitaire qui se présente comme le tout, n’est qu’une partie du lacis qui le fonde. C’est un masque momentané qui revendique une cohérence, mais qui est, en tant que tout apparent, infiniment plus petit que ce dont il est issu. L’individuation agit comme un masque parce qu’elle ne peut être pérenne. Lorsqu’elle prétend l’être, elle est tromperie, elle est un mensonge que l’être se fait à lui-même, en prenant l’habitude pour une essence. Le lacis est un flux dans lequel aucune individuation ne peut, après s’être dressée, se maintenir. Le jet qu’est l’expression est une individuation fatalement momentanée. L’identité qu’elle fonde, lorsqu’elle prétend être permanente, est une imposture, une fausse aséité (non seulement elle n’a rien de stable, mais, étant le fruit de l’altérité, elle n’est pas à proprement parler une aséité qui ne tiendrait son existence que d’elle-même)³⁵⁶. Le lacis se projetant est une métonymie de lui-même. Ce qui se projette est un “masque” parce qu’il n’est qu’une partie, et une partie “extérieure” qui reflue vers le fourmillement dont il s’extrait, et ne peut se maintenir dans une autonomie “hors sol”. Le lacis est l’immensité de l’accumulation des êtres absorbés. Y puiser est l’activité même de l’individuation. Il ne faut pas penser l’individuation comme un processus antérieur à l’individu et dont l’individu serait le résultat. L’individuation n’est pas ce qui précède l’individu, elle est l’individu lui-même. L’individu n’est pas le résultat d’un chemin que l’on nommerait individuation. Il est le chemin. C’est pourquoi le nourrisson est autant un individu que l’enfant ou l’adulte. Tous sont le chemin qu’ils sont en train de parcourir. Allant dans cette direction, Renaud Barbaras, commentant Merleau-Ponty, indique que

“L’individualité de la chose ne se soutient que de demeurer inaccomplie, en deçà du point où elle pourrait être fixée à titre de principe.”³⁵⁷

“Il n’y a donc d’individu que comme pré-individuel, général, en cours ou en voie d’individualisation.”³⁵⁸

C’est ce que défend également Simondon, dont le livre majeur, *L’individu et sa genèse physico-biologique*, est dédié à Merleau-Ponty.

³⁵⁶ Günther Anders lit *Être et temps* de Heidegger comme étant le combat du moi contre la honte d’être un “ça”, en vue de devenir lui-même. Il appelle “ça” non seulement le “ça” freudien mais aussi tout ce qui relève du pré-individuel et ne relève pas du moi, lequel y est néanmoins attaché, tout en ayant honte d’y être attaché (*L’obsolescence de l’homme*, op cité, p88 et suivantes). La honte dont parle Anders, c’est le lacis individué faisant l’effort d’oublier qu’il est constitué d’altérités. Cette honte est la conséquence de l’oubli ontologique corollaire de l’individuation.

³⁵⁷ Renaud Barbaras .- *De l’être du phénomène...*, op cité, p214

³⁵⁸ Ibid., p215

“L’individuation n’est pas le *résultat* du devenir [...], mais le devenir en lui-même en tant que le devenir est devenir de l’être.”³⁵⁹

La perspective simondienne, précise Barbaras, inverse la pensée traditionnelle aristotélicienne (hylémorphique)

“... un renversement ontologique radical. L’être ne peut plus être caractérisé comme substance, soumis au principe d’identité : il doit être pensé à partir de la possibilité de processus individuels, c’est-à-dire comme «ne consistant pas seulement en lui-même», «plus qu’une unité», capable de se «déphaser par rapport à lui-même, se déborder lui-même de part et d’autre de son centre.»³⁶⁰

C’est la notion de *transduction* qui caractérise, chez Gilbert Simondon, l’être en tant que processus d’individuation ; notion qui rend compte de l’être en tant qu’il est capable d’extension à partir de lui-même. L’individuation du lacis s’opère donc à l’endroit même de son articulation avec l’épaisseur du monde dans lequel il puise ce qu’il est par l’absorption, et où il se déborde lui-même, c’est-à-dire que l’individuation du lacis s’opère sur la scène. La scène est un processus infini où se réalise l’interdépendance ontologique et l’individuation du lacis par les trois modes d’être que sont l’absorption, l’expression et l’involution (que nous allons voir plus avant ci-dessous).

Notons que ces “inventions” nouvelles de modes de fonctionnement de l’être que sont l’intelligence ou la raison, font retour sur ce qui est l’origine de leur *hylé* : l’intelligence est l’adaptation à l’environnement dans lequel le lacis se nourrit par l’absorption, et la raison est capable d’inventions qui œuvrent sur le monde concret. L’autonomie de la raison raisonnante lui permet d’ordonner le réel par la pensée et, ce faisant, d’agir sur lui, c’est-à-dire, au fond, sur ce dont elle procède. Nous pouvons alors comprendre l’affinité entre le monde et l’esprit : l’esprit est fait d’une accumulation d’être qui n’est autre que la *hylé* dont est également fait le monde (la part d’être associée aux étants en interdépendance avec les d’autres êtres) ; c’est le rassemblement, la concentration et la circulation en un seul lieu (le lacis) d’une infinité d’être qui, par les effets de seuil dont nous avons parlé, fait que ce qui était dispersé dans le monde, après avoir été tamisé par la relation, prend son autonomie sous forme d’esprit.

Dès lors, pouvons-nous concevoir ce qui ferait la spécificité de l’être humain ? Si il y a une spécificité, sans doute est-elle est-elle à chercher dans une plus grande capacité de stockage et de circulation (le nombre de neurones et la multiplication des sy-

³⁵⁹ Gilbert Simondon .- *L’Individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Grenoble, Millon, 2005, p320, cité par Pierre Montebello, “Gilbert Simondon, une métaphysique de la participation”, in *Philosophie des possessions*, op cité, p114

³⁶⁰ Renaud Barbaras .- *De l’être du phénomène...*, op cité, p215. Barbaras cite ici Simondon.

napses), donc une plus grande concentration d'altérités absorbées que l'involution a la propriété de rassembler en un tout "autonome". En contrepartie, la raison, dès lors qu'elle est constituée, recouvre l'absorption dont elle est issue ; c'est l'oubli ontologique. L'aperception rationalisante filtre ce qui est absorbé, et par conséquent "oublie" son propre caractère d'accumulation d'altérités, pour ne plus voir en face d'elle qu'une extériorité "utile" ou à laquelle il est nécessaire de s'adapter. C'est pourquoi

"les données immédiates de la conscience ne sont jamais données mais toujours déjà recouvertes par une illusion, celle du langage et de l'utile."³⁶¹

L'absorption ontologique est toujours recouverte par l'aperception qui rationalise ce qui est absorbé. Mais dans ce cas, comment a-t-on accès à la perception originaire (que nous appelons absorption) si elle est en permanence recouverte par la raison raisonnée ? C'est, au fond, ce qu'interroge Pierre Montebello lorsqu'il poursuit

"Renaud Barbaras s'est demandé, en confrontant Bergson à la lecture que Merleau-Ponty en fait dans son cours sur *La nature*, si se tenir au-dessus du tournant ne signifie pas revenir aux choses pré-humaines, ce qui au minimum exigerait une expérience humaine contrastée, double, participant au tournant mais aussi en retrait sur lui, à la fois expérience pré-humaine de l'originaire et expérience humaine (sociale, intellectuelle) qui ne serait autre que le recouvrement de l'originaire."³⁶²

Il y a dans la perception une part ontique et une part ontologique ; elles sont fatalement entremêlées puisque chacune fonde l'autre. La part ontique est celle, tournée vers l'ontique, que Bergson a décrite. La perception ontique est la perception d'images qui ne sont ni la chose même, ni la représentation dans la conscience, mais le trait d'union entre les deux. La part ontologique est l'absorption que nous tentons de décrire. C'est la perception directe de l'être tel qu'il est absorbé, c'est-à-dire le fruit immédiat de la *relation* d'être. Chacun d'entre nous perçoit les deux parts, mais dans des proportions différentes. La part ontique développe l'efficacité, la part ontologique l'imagination. En fait, nous percevons les deux, mais la raison, qui est l'outil de l'utile, prend en général le pas en *fixant* le monde ("percevoir signifie immobiliser" nous dit Bergson³⁶³). L'absorption épouse le rythme de l'être alors que la conscience (qui est elle-même concentration "autonomisée" d'êtres absorbés) concentre cette perception en images fixes. En revanche, si l'absorption bouscule par trop le lacs existant, la raison se révèle insuffisante, non pas pour "maîtriser" qui est l'angle sous lequel toute une littérature philosophique sur les passions évoque la question, mais pour recouvrir,

³⁶¹ Pierre Montebello commentant Bergson dans *L'autre métaphysique...*, op cité p229

³⁶² Ibid., p230

³⁶³ Henri Bergson .- *Matière et mémoire*, Paris, Puf, Quadrige, 2010, p233

pour cacher l'absorption qui, dès lors, se manifeste ontiquement par l'affect. La part de perception ontologique (plus ou moins développée et qui se manifeste plus ou moins souvent) est parfois capable de sentir ces absorptions (qualifiées de pré-humaines par Barbaras et de préindividuelles par Simondon), même lorsqu'elles sont de faible intensité, c'est-à-dire lorsqu'elles ne provoquent pas d'affect ; c'est la part de nous qui nous incite à être assez associables (car la raison utilitariste, qui est la part ontique alors en retrait, est ce qui organise les contacts sociaux, et que la perception aiguë des absorptions accentue le caractère tranché des contacts, soit dans le sens d'une adhésion plus grande, soit dans le sens d'une répulsion plus grande). En contrepartie, cette part permet des contacts plus riches (la sensation d'absorption offre une sensation d'intensité), développe des intelligences singulières (l'intelligence, étant une circulation, a partie liée à la quantité et à l'intensité d'altérités absorbées), des ressources imaginatives ou des capacités d'ouverture par l'apprentissage. Cette part nous rend, en revanche, maladroits dans notre expression et engendre, par conséquent, sur le terrain de la vie socialisée, quelques difficultés d'intégration ; elle nous rend de surcroît plutôt fragiles parce qu'alors facilement envahis par ces absorptions qui sans cesse bousculent le laci. Peut-être les "forts" dont Nietzsche nous dit qu'il faut les protéger sont-ils des individus possédant une perception ontologique développée ? Dans la perception, il y aurait donc la part utile (directement ontique) analysée et appropriée par la raison, et la part ontologique la plupart du temps recouverte mais dont les affects sont le témoignage ontique. Lorsque la perception est essentiellement ontologique nous pouvons avoir la sensation d'être submergés ; et lorsque la perception est pour l'essentiel restreinte à l'utile nous pouvons avoir la sensation d'un manque, d'une absence, l'accès du moi à la part spirituelle du monde nous apparaissant alors comme entravée. Pierre Montebello souligne bien le paradoxe de ce second cas :

"Au regard de ce que nous apprend l'expérience intérieure de la conscience, notons que la perception humaine pratique reste au contraire bloquée sur un état inerte du monde, une forme schématique du monde, une visée objective du monde. Le paradoxe est que, tournée vers le monde, elle ne perçoit pas intérieurement les fils qui la lient au mouvement intime des choses."³⁶⁴

Sans doute nos sociétés de consommation nous poussent-elles dans cette direction de la schématisation utilitaire du monde. A l'opposé de cette direction, les mystiques sont des personnes particulièrement sensibles à la perception ontologique ; ils ont la sensation qu'au-delà de l'utile, voire en supprimant l'utile devenu invisible, elles sont

³⁶⁴ Pierre Montebello - *L'autre métaphysique...*, op cité, p233

en contact avec la totalité des flux ontologiques (que le plus souvent elles appellent "Dieu"). Entre les deux, et selon des degrés différents, se trouvent la plupart des humains. Nous ressentons confusément l'ontologique sous l'ontique utile, l'être sous le raisonnable et le pratique, et nous pouvons parfois aspirer à une spiritualité qui nous mette un peu plus en contact avec cet ontologique dont nous percevons tout aussi confusément le caractère nourricier. Certains établissent alors un rapport de désir avec un Tout de l'être inaccessible (puisqu'inexistant), désir qui est la source du sentiment religieux (nous y reviendrons dans la cinquième partie).

Gabriel Tarde pour sa part, pensait l'individuation comme engendrée par le collectif à partir de phénomènes d'imitation. Il considérait qu'il y avait non pas des êtres préalablement individués entrant *ensuite* dans des processus imitatifs (Tarde est avant René Girard le penseur du mimétisme comme ciment social), mais des circulations d'imitation et ensuite des êtres s'individuant à partir de la variation qu'ils font subir aux flux d'imitation³⁶⁵. Le "on" est ici premier, et générateur d'individus (nous reviendrons sur la pensée de Tarde dans la cinquième partie consacrée à l'individuation des groupes sociaux). Notons juste pour l'instant que c'est également un auteur pour qui l'individuation n'est pas donnée, mais en perpétuelle construction, fruit d'un processus sans sujet.

Le lacis est un chaos mouvant, un entrelacs labyrinthique, une accumulation anarchique (c'est-à-dire sans *archè*, sans principe) de relations à l'altérité dues au hasard des rencontres. Comment se différencie ce lacis ? comment s'individualise-t-il ? Trois processus sont à l'œuvre : le rapport de fondation avec l'étant, la relation à l'altérité par l'absorption et l'involution proprement dite.

Il y a donc, premièrement, le rapport de fondation avec l'étant qui le porte (le corps) et qui le spécifie d'emblée. Le corps est un réceptacle qui est donné, et qui, par là, contraint et individualise ; mais rappelons que la fondation n'est pas acquise, elle est elle-même processus : l'étant évoluant de son côté, l'activité chiasmique est perpétuelle, et perpétuelle la modification de l'être par l'étant (et de l'étant par l'être). Il y a, deuxièmement, le contact avec l'altérité. Mis en contact avec ce qui n'est pas lui, le lacis non seulement absorbe (venue à soi de l'extérieur), mais va puiser, dans ce qu'il est déjà, le mode d'être qui lui permettra de répondre à la sollicitation de l'altérité (par l'expression). Le lacis continuant de fourmiller, ce qui y est puisé demeure en contact avec ce qui ne l'est pas ; c'est en demeurant immergé dans la tota-

³⁶⁵ Bruno Latour "Gabriel Tarde, la société comme possession. La preuve par l'orchestre", in *Philosophie des possessions*, Paris, Les presses du réel, 2011, p28

lité du lakis qu'une partie de celui-ci est mobilisée pour fonder le mode d'être qui s'exprimera. La multiplication infinie des sollicitations va créer un *habitus* de réponses qui, se cristallisant par la répétition, dessineront un individu. Mais l'ouverture (ouverture principielle, état d'ouverture) fait qu'à tout moment le lakis est en capacité de se modifier, de s'individualiser autrement que ce qu'il avait coutume de faire ; non pas de sa propre volonté d'être autonome, mais de par la rencontre nouvelle d'altérités sollicitant des parties du lakis laissées de côté par l'*habitus*, et en en créant d'autres, par reconfiguration. Des rencontres fortes, comme une violence subie, l'éclosion d'un amour, un apprentissage, la naissance d'un enfant, une maladie ou d'autres encore, relevant de l'être ou de l'étant qui le fonde, sont de nature à suffisamment solliciter le lakis, à le bousculer et, par conséquent, à modifier l'ouverture de la scène.

Dans tous les moments de sa vie (processus lent de stabilité apparente facilitée par l'*habitus*, ou modification profonde et plus rapide), l'individu demeure, par la scène, en perpétuel contact avec le monde où il trouve la nourriture ontologique nécessaire et qui opère un *continuum* entre le monde et lui.

“Instaurer une limite entre la chose et le monde reviendrait bien à détruire l'unité de la chose en la fermant sur elle-même, à perdre son individualité en perdant l'omniprésence du monde. La chose n'acquiert son identité qu'au sein du tissu qui la joint au monde : elle est donc en même temps ce tissu lui-même, membrure, armature, dimension du monde.”³⁶⁶

Il n'y a d'individuation possible que parce qu'il y a une interdépendance qui rend caduque le dualisme intérieur/extérieur. L'inter-relation avec ce qui n'est pas lui nourrit le lakis et le fait être. Mais le lakis n'étant pas individualisé “pour toujours” (il est en perpétuel processus d'individuation et ce qui l'individualise n'est qu'une parcelle de ce qu'il est) nous devons également porter notre attention sur le caractère multiple du lakis. Comment ce multiple s'unifie-t-il perpétuellement ? Autrement dit, comment fonctionne l'individuation en tant qu'elle n'est jamais achevée ? C'est la troisième activité (après la fondation par l'étant, et l'interdépendance avec l'altérité) de l'individuation : au-delà de l'expression, en tant qu'elle est réponse immédiate, la rencontre avec l'altérité engendre la nécessité d'un travail d'involution.

L'involution

Notons tout d'abord que nous évoquons le lakis comme un rassemblement (ce qui risque de générer une vision statique, voire substantialiste), alors que nous devrions penser ce rassemblement comme quelque chose qui circule dans le lakis lui-même et

³⁶⁶ Renaud Barbaras, *op cit*, p219

qui mobilise un certain nombre d'éléments entrelacés. Le lakis est circulation dans le lakis. L'individuation de surface (le "je" de l'expression fondamentant l'identité proclamée et/ou agie) est le moment où cette circulation, sous l'effet du contact avec l'altérité, se cristallise dans le jet hors de soi qu'est l'expression. Le "je" n'est que le jet momentané de la circulation dans un "nous" qui le fonde. La synthèse éphémère et partielle qu'est l'expression est l'élément circulant soudain contraint, par le contact avec l'altérité, de se projeter vers l'extérieur, elle est une sorte d' "arrêt sur image" de ce phénomène circulant ; "arrêt sur image" indispensable à la projection, mais "arrêt sur image" qui est fatalement une simplification.

"L'être - nous dit Pierre Montebello commentant Simondon - est plus riche, plus durable, plus large que l'individu ; l'individu ne constitue pas l'être, il est «pris sur l'être»."³⁶⁷

Le "je" que l'expression projette hors du lakis est la synthèse partielle et temporaire du lakis. Le flux rassemble momentanément en une forme d'être ce qui, dans le cadre d'une certaine cohérence, permet de réagir aux impulsions du monde : c'est l'individu. Cet assemblage partiel et éphémère "pris sur l'être", c'est-à-dire "pris sur le lakis", est une pure forme non-matérielle qui s'extériorise au contact d'autres formes non-matérielles (les expressions des autres êtres, donc venues de l' "extérieur", lors de l'interrelation ontologique) qui sont, pour la première, ses conditions de possibilité d'extase, les conditions de l'expérience apparaissant sans lesquelles la forme ne serait pas (ou serait autre, ce qui est la même chose). Par ailleurs, l'expression est la direction de soi que le lakis projette en suivant certes la sollicitation extérieure mais également la structuration interne organisée par l'involution (que nous allons voir ci-dessous) et cristallisée par l'habitude. Deleuze et Guattari indiquaient que

"Le chaos n'est pas sans composantes directionnelles qui sont ses extases."³⁶⁸

Si nous appliquons cette idée à notre propos, nous pouvons soit comprendre (au niveau du monde) que le chaos est l'interdépendance ontologique elle-même et qu'elle a des composantes directionnelles que sont les individuations des parties du monde (les expressions-extases des êtres du monde), soit (au niveau individuel) que le chaos est le lakis, et que ses extases sont ses expressions successives empruntant certaines directions en réaction à l'altérité. Le lakis est donc en permanence bousculé par la fondation par le corps, bousculé par l'absorption de l'altérité et bousculé par la réaction à cette absorption et à cette fondation qu'est l'expression, en ce qu'elle est participation active à la relation, construction spontanée de la relation qui,

³⁶⁷ Pierre Montebello, *op cité*, p114

³⁶⁸ Cités par Pierre Montebello, *Ibid.*, p115

pour le lacis (dans sa part "installée" et routinière) peut être déstabilisation nouvelle (il arrive à l'individu d'être surpris par ses propres réactions, quand la réaction à l'absorption ou à la fondation va puiser dans le lacis des modes d'être habituellement non-utilisés). Le corps, la relation absorbée et l'expression immédiate elle-même peuvent déstabiliser le lacis. La cohérence du lacis n'est jamais acquise (son caractère labyrinthique demeure, et s'oppose à la cohérence exigée par l'expression). L'ouvrage est perpétuellement remis sur le métier. Pour faire face à ces déstabilisations répétées, le lacis a besoin de s'involver. L'involution est la tentative de passage de l'hétérogène à l'homogène, du divers au même, du multiple à l'un. Il ne s'agit pas à proprement parler de rendre "homogène", mais de rendre compatibles des éléments disparates. Ce travail s'opère dans les moments de non-agir que sont le sommeil, la méditation, la contemplation, la rêverie, la paresse, l'ennui ou la prière. L'involution est la recherche de cohérence, le besoin d'harmonie entre les éléments qui, non seulement sont extrêmement nombreux et différents, mais peuvent n'être pas conciliables. C'est tout d'abord la fonction du rêve que de réaliser cette involution.

Les rêves ont de tout temps fasciné les êtres humains. Le questionnement les concernant a pour beaucoup tourné autour de l'interprétation : certains hommes, depuis l'Antiquité (voire depuis la Préhistoire), jusqu'à Freud, ont cherché à percer la signification des rêves en centrant la réflexion sur leur *contenu* ; et leur fonction, quand elle était abordée, était relative aux significations. Les neurosciences de leur côté, suivant ainsi une autre lignée de penseurs, se penchent sur leur mode de fonctionnement matériel³⁶⁹. Nous nous proposons ici de nous interroger d'abord sur leur fonction : à quoi servent-ils ? Et notre hypothèse est qu'ils servent à assurer une cohérence minimale au lacis. Ils auraient une fonction centrale dans le processus profond d'individuation. Les rêves effectueraient le travail de l'involution, ils seraient l'activité involuante elle-même. L'expression est la réponse immédiate, le rassemblement spontané, la mobilisation d'une partie du lacis susceptible de faire face, tout de suite, à la sollicitation mondaine ; elle est l'individuation de surface qui se projette dans le monde sous forme d'identité. Mais cette projection s'appuie sur (ou puise dans) une individuation profonde qui lui sert de base ou de paradigme. C'est cette individuation profonde que poursuivent les rêves dans leur recherche de cohérence (parce que l'incohérence apparente des rêves n'est que la recherche plus fondamentale de la cohérence du lacis entre des éléments nouveaux apportés par l'absorption ou fonda-

³⁶⁹ Platon, par exemple, estimait que le rêve est le produit de la relation entre l'âme intellectuelle et l'âme corporelle, et, qu'en conséquence, il révèle l'état de notre âme. Le foie semblait être un organe corporel dont l'activité pouvait être liée à la production onirique.

mentés par le corps - qui font le contenu immédiat des rêves liés à la vie diurne récente - et des structures anciennes, nous y reviendrons). Comment comprendre cette fonction ?

Bruno Latour, dissertant sur Gabriel Tarde évoque la France non comme une somme qui serait supérieure en dimension et en autorité à toutes les parties qui la composent, mais comme ce qui *circule* en tant que simplification des éléments qu'elle traverse³⁷⁰. N'est-ce pas ce qui se passe lors de l'individuation ? La notion de France est l'individuation d'une société tout comme l'identité est la manifestation ontique de l'individuation du lacis. Le lacis rassemblé (individué) est ce qui peut circuler entre tous les éléments qui le compose comme une simplification de ce qu'ils sont. La tâche du rêve serait justement de fluidifier le lacis, de faciliter sa circulation en vue d'unifier la multiplicité en simplifiant chaque élément au profit d'un tout qui permet à chaque élément d'être. Telle est l'utilité de l'individuation : c'est une unification simplifiante et circulante qui permet à chaque élément, pourtant bien plus complexe, de se déployer dans un tout qui, tout en n'étant pas pleinement lui, lui permet d'être pleinement. Et cette unification ne se réalise pas par l'autorité d'un commandeur qui imposerait un ordre, mais par la fluidification d'un flux autogéré de l'interdépendance entre les parties. L'individuation fonctionne comme un flux circulant entre toutes les relations absorbées lointaines ou récentes. Le tout individué n'est pas supérieur à l'interpossession de toutes les parties par chacune d'entre elles, il est le flux simplifiant qui les rassemble. Il n'y a pas de totalisation qui s'opposerait aux parties qui la compose, il y a interrelation de parties dont chacune est plus complexe que le tout mais n'existe que par lui, c'est-à-dire par ce qui la relie aux autres. L'involution est une fluidification.

A l'échelle de l'individu, le processus d'individuation serait, par l'expression, la sortie du mini-chaos qu'est le lacis, empruntant des "composantes directionnelles" établies dans l'activité circulante du même lacis. Vis-à-vis de ce mini-chaos, la sortie s'opère par un travail d'*intégration* (au sens quasi mathématique de retour à l'intégralité de ce qui était différencié) du multiple.

A l'échelle du monde, dans les récits mythologiques sur l'origine de l'univers, vis-à-vis du chaos, la sortie s'opère par un travail de *différenciation*, travail qui est traditionnellement pensée comme étant l'œuvre d'un dieu (par exemple dans le *Timée*, Platon

³⁷⁰ Bruno Latour, article cité in *Philosophie des possessions*, op cité, pp23-24

Notons que le "tour de France" cycliste puise peut-être une bonne part de son succès populaire d'être la matérialisation sportive et métaphorique de cette fonction circulante du rassemblement. Il est alors amusant et sympathique de constater que c'est le plus souvent un "étranger" qui, en gagnant la compétition, devient, l'éphémère temps d'une course, le représentant de ce rassemblement national (si nous poursuivons la métaphore, l'altérité prend ici sa place, la première, dans la constitution de l'unité).

écrit que “alors que toutes choses se trouvaient dans le désordre, le dieu introduisit en chacune d’elles la mesure.”³⁷¹). Mais, à l’échelle du monde, le chaos grouillant n’existe pas, il n’y a qu’une interdépendance généralisée conjuguée à une multitude de processus d’individuation, il y a des reconfigurations perpétuelles. La sortie individualisante de chaque partie n’est pas l’œuvre d’un dieu, elle est la réponse indispensable à l’interdépendance ; elle ne s’opère pas de l’extérieur du Tout (par l’intervention différenciatrice d’un dieu), mais de l’intérieur de chaque partie (un intérieur s’extériorisant) par un processus d’intégration du multiple ingéré.

A l’échelle individuelle, la figure du chaos pour décrire le *lakis* est également une facilité d’écriture. Le *lakis* est, vis-à-vis de l’extérieur, en relation de dépendance (le besoin d’absorber et d’être absorbé), et, à l’intérieur, il abrite une infinité de relations d’être absorbées en perpétuel dialogue (multilogue) qui doivent “s’entendre” à l’occasion d’un processus permanent (jamais achevé) d’individuation qui prend la forme d’une synthèse circulante. Le processus d’individuation est cette recherche sans fin d’une cohérence synthétique du multiple. La fonction des rêves serait de fluidifier la circulation pour faciliter une synthèse, toujours remise en cause, en vue de l’extériorisation.

Et si l’individuation est un flux, l’identité n’est pas une entité mais un *mouvement*. Ce serait ce mouvement qui fait signe dans l’ “humeur”. La bonne humeur serait le moment où les parties acceptent de se laisser traverser par un même flux qui les rassemblent en les simplifiant. La mauvaise humeur serait le signe de conflits entre des parties réticentes à participer à la synthèse commune. Sans doute est-ce vrai des individus comme des sociétés³⁷². Et lorsque l’on “se lève du mauvais pied”, c’est que les rêves ont échoué dans leur fonction de fluidification. Notons que l’adage considère que c’est au sortir de la nuit (on se lève) que l’on constate l’humeur chiffonnée (du mauvais pied), tout comme l’expression “être mal luné” nous signale que c’est une défection du travail nocturne (le temps de la lune) qui est en cause. La bonne santé ne s’établit pas sous la houlette d’un chef autoritaire, mais par l’acceptation apaisée de la circulation d’un flux qui rassemble. Bruno Latour en vient donc à définir l’harmonie comme une métonymie : une partie (circulante) qui se prend pour le tout.

Le *lakis* est donc plus grand que lui-même. Il est la tentative perpétuellement renouvelée d’unification d’un multiple infini et mouvant. L’unification étant toujours partielle et éphémère, le *lakis* est la métonymie de lui-même. Le caractère partiel explique que

³⁷¹ Platon .- *Timée*, op cité, p182

³⁷² Une des fonctions du politique serait alors de faciliter cette fluidification. La politique aurait, à l’échelle de la société la même fonction que le rêve à l’échelle individuelle : organiser la cohabitation par la fluidification pour tendre vers une certaine harmonie (jamais totalement accessible). Le politique, c’est la fonction onirique de la communauté. (Nous y reviendrons dans la cinquième partie)

des pans entiers du lacis soient mis de côté qui ne seront activés que dans le cadre d'une autre recombinaison. Et comme tout se passe comme s'il y avait une lutte intérieure pour faire partie de la synthèse individualisante (les sollicitations extérieures aiguillonnent fatalement plusieurs parties différentes du lacis), l'individu est en permanence sous tension. Le sommeil est le moment privilégié où s'opère la circulation visant à apaiser cette lutte. Le rêve est le lieu de manifestation des conflits entre les êtres collectifs qui nous constituent en vue de leur résolution. Les rêves nous arrivent, comme le défendent Ludwig Binswanger et Médard Boss (il n'y a pas de production *volontaire* des rêves, et c'est toujours la relation à l'altérité qui déclenche le besoin de rêver), et nous les produisons comme le soutient Sigmund Freud (ils sont le fruit du lacis en tant qu'il est activité circulante en lui-même ; ce n'est pas "je" qui produit le rêve, puisque la conscience de soi est au contraire au repos, c'est le lacis dans son activité circulante). Les rêves sont notamment le lieu d'expression des êtres collectifs "opprimés" par l'être-collectif-horizon. Ils sont l'instrument, le moment, le lieu privilégié de la recombinaison du lacis. Le sommeil est tout à la fois le moment du repos du corps et le moment d'arrêt du flot continu d'absorption de la veille afin que puisse œuvrer plus facilement le débat intérieur. Et ce repos et cet arrêt autorisent paradoxalement une activité de grande intensité (c'est l'origine de l'expression de Michel Juvet qui en fut le découvreur : sommeil paradoxal) qui est la tentative de résolution des conflits entre les êtres collectifs discordants devant absolument s'entendre en vue de fonder l'un de l'individu. Les rêves sont les traces, sous forme d'images, de ce débat-combat intérieur lors de la recherche circulante de l'harmonie (avec accords et résonances, avec échos et vibrations), harmonie impossible qui fait face aux dissonances et aux désaccords perpétuellement apportés par l'absorption³⁷³. Il s'agit donc bien de comprendre le rêve comme la manifestation d'un phénomène ontologique et non d'un phénomène psychologique, tout comme le défend Binswanger³⁷⁴. Le rêve est la transcription imagée de ces conflits entre les êtres collectifs intériorisés. Ce que Binswanger indique lorsqu'il précise que le rêve transforme, objectivise, en images les tonalités affectives³⁷⁵.

Cette conception permet de comprendre pourquoi une partie de la conscience poursuit son travail pendant le sommeil. La conscience n'est autre que le lacis lui-même, émanation de l'accumulation d'altérités arrivée à un certain seuil (et c'est pour quoi elle est mémoire, exsudat de mémoire). La recherche de l'harmonie est ce travail

³⁷³ Les maux de tête, que la médecine peine toujours à maîtriser, ont peut-être, pour certains d'entre eux, leur origine dans une difficulté à harmoniser des éléments antagonistes du lacis. Le sommeil pourrait, dès lors, être conçu comme un anti-migraineux.

³⁷⁴ Voir Philippe Cabestan et Françoise Dastur. - *Daseinsanalyse*, op cité, p66

³⁷⁵ Ibid., p65. Le concept de *tonalités affectives* (*Stimmungen*) vient de Heidegger.

de la conscience profonde en tant qu'elle est le lacis lacifiant qui s'applique à des objets extérieurs nouvellement accueillis et à des objets intérieurs anciens lors d'un travail d'interprétation (d'attribution de significations), qui s'auto-organise à l'interne lors du sommeil et lors de toutes les suspensions de type méditatif³⁷⁶.

Mais c'est la conscience profonde qui poursuit son travail, la conscience de surface (la raison raisonnante) est, elle, au contraire, mise en suspension : la grille de lecture (le masque) est tombée, l'activité de l'être est désormais sans filtre. Cette suspension de la conscience vigile (souvent assimilée à l'identité) explique que l'humanité ait parfois pensé le rêve comme intrusion de l'altérité dans l'intimité de l'ipséité afin d'y délivrer un message (immixtion des ancêtres, d'un dieu ou des autrui hostiles) ; le rêveur est, selon ces conceptions, visité par un esprit extérieur. Pour la psychanalyse la parole du rêve n'est pas celle de visiteurs doués de volonté, mais celle de l'Autre, le législateur de l'interdit, le tabou de l'inceste, le marqueur de la place vide, le Père symbolique, celui qui ouvre l'espace du manque, le castrateur³⁷⁷. Ce travail défend l'idée selon laquelle c'est bien de l'altérité qui s'exprime dans le rêve puisqu'il est la tentative de fluidifier des éléments discordants du lacis qui proviennent tous de l'altérité ; ce n'est évidemment pas une volonté étrangère qui délivre un message, mais l'altérité absorbée (ou le corporel fondamental) qui se cherche une place dans un lacis déjà structuré ayant par conséquent intégré pas mal de règles sous forme de modes d'être. Le rêve n'est pas le code secret de nos désirs, il n'est pas arraisonné par les pulsions (tel qu'il est décrit par la psychanalyse), il est une sorte de dialogue, non filtré par la raison, entre l'altérité récemment absorbée, les effets de la fondation par le corps et les altérités anciennement absorbées, en vue de leur cohabitation. Michel Jouvet, neurophysiologiste, spécialiste du sommeil, estime que le rêve établit un dialogue avec la partie instinctuelle du cerveau. Nous pensons pour notre part qu'il établit un dialogue du vécu récent avec les composantes anciennes du lacis qui ne sont devenues "instinctuelles" que d'être les plus anciennes et par conséquent d'avoir beaucoup été utilisées et de s'être ainsi cristallisées en habitude. C'est pourquoi le rêve met en scène des événements récents de la vie diurne dans des situations qui

³⁷⁶ La neurobiologie confirme ce travail de reconfiguration. "Depuis quelques années se précisait l'idée que le sommeil permet de renforcer les souvenirs. Récemment, des neurobiologistes ont réussi à implanter une sonde de microscope dans le cerveau d'une souris, et à observer ce qui se passait quand elle faisait une sieste après une séance d'apprentissage. Ils ont vu ses neurones se «sculpter» au sens propre. Sur leurs ramifications (qui leur permettent de communiquer les uns avec les autres), apparaissent en quelques heures de petits bourgeons nommés épines dendritiques. Ces bourgeons constituent de nouveaux points de contact entre neurones voisins, permettant à l'information de circuler plus efficacement, de sorte que la tâche sera plus facilement réalisée le lendemain. Cet apprentissage silencieux s'effectue pendant le sommeil. Dormir façonne le cerveau." in *Cerveau et Psycho*, n°64 juillet-août 2014. Ce qui est vrai des apprentissages me paraît pouvoir être étendu à tout ce qui est absorbé.

³⁷⁷ Jean-François Lyotard, article "Rêve" dans le *Dictionnaire philosophique*, op cité, vol.2, p1792-b.

paraissent farfelues ou en relation avec des éléments “bizarres” (la fameuse incohérence des rêves) : c’est le contact entre des relations, contradictoires ou simplement dissonantes, nées dans des temporalités différentes, et qui ont besoin d’être harmonisées. L’absorption récente se retrouve, grâce au rêve, en contact avec l’absorption sédimentée en vue d’un dialogue harmonisateur. D’où les caractéristiques connues du rêve que sont par exemple : l’intemporalité (il s’agit de faire dialoguer au présent des éléments absorbés à des époques différentes), ou l’absence de degré de certitude (tout est “vrai”, puisque tout est symbole d’un élément constitutif du lacis), ou encore l’indifférence au principe de contradiction (la condensation, le fait de faire tenir ensemble des parties dissonantes, est la fonction même du rêve).

Peut-on, dans ces conditions, comprendre pourquoi certains dorment plus que d’autres ? Que nous disent les études sur le sommeil ? Nous ne sommes pas tous égaux face au sommeil, nous sommes différents ; ces différences sont-elles génétiques ou construites par l’histoire de l’individu ? Nous aurions tendance à penser en direction de la seconde option : nous apprenons à dormir comme nous apprenons à nous comporter en temps de veille, et les deux semblent liés. La plupart des courts dormeurs, nous dit-on, (moins de 5h30) répondent au stress (une absorption difficile) par un refus de le reconnaître, tandis que les longs dormeurs (plus de 9h30) sont souvent inquiets, avec une tendance à l’anxiété, mais ce sont aussi des esprits créatifs³⁷⁸. Cette différence traduite dans nos catégories pourrait s’exprimer ainsi : les premiers absorbent moins l’altérité dérangeante (ils y réagissent par un refus et tentent de la tenir à distance, ou bien l’invoquent instantanément grâce à un lacis plus vaste), et ont par conséquent moins besoin d’invoquer lors des rêves. Les seconds, sont davantage “éponges”, ils absorbent beaucoup, notamment ce qui perturbe, et ont, par conséquent, davantage besoin de rêver. Face à la quantité toujours élevée d’absorptions, l’involution se révélant difficile, leur vie est plus soumise à la dépression, mais ils ont, en revanche, d’après les études, de plus grandes capacités imaginatives (la force imaginante des rêves, en vue de l’harmonisation, est davantage sollicitée).

Dans ce cadre, qu’en est-il des cauchemars ?

“Les enfants font spontanément des cauchemars. Ce phénomène diminue à l’adolescence et subsiste à une fréquence moindre chez l’adulte.”³⁷⁹

Qu’est-ce qu’un cauchemar ? Une absorption qui résiste à l’involution : l’être-collectif absorbé semble mettre en danger le lacis existant. La menace de la dislocation : telle est ce que l’absorption, pourtant nourriture indispensable de l’être, apporte clandesti-

³⁷⁸ Numéro “hors série” de *Science et vie* : “Le sommeil”, n°220, septembre 2002, p11.

³⁷⁹ Ibid. p 90

nement dans ses bagages. Le rêve est la réponse à cette menace ; il tente de rendre compatible le nouveau avec l'ancien : c'est l'involution. Le cauchemar est le rêve qui échoue dans sa tâche : il ne parvient ni à trouver une place à l'élément perturbateur, c'est-à-dire à repousser la menace. Ils augmentent par conséquent en période de stress ou à la suite de traumatismes³⁸⁰. L'enfant dont le lacis est moins complexe et moins riche, absorbe toute relation à l'altérité comme une nouveauté extrême, laquelle a du mal à s'harmoniser avec le lacis existant qui est peu développé, et dont la capacité d'accueil paisible, est par conséquent moindre. L'adulte possède un lacis plus structuré, il peut donc éventuellement avoir une aptitude à rejeter le nouveau, et surtout un lacis plus vaste, ce qui lui permet de trouver plus facilement une place à la nouveauté. L'adulte dont le lacis est rigidifié par une identité fortement cristallisée par l'habitude sera plus enclin au cauchemar : les absorptions nouvelles et dissonantes, si elles ne sont pas purement et simplement interdites d'accès, seront perçues comme une menace. L'enfant ne peut pas rejeter parce qu'il est en période de construction du lacis et que l'absorption est particulièrement vitale. Le cauchemar est la manifestation d'une involution difficile. Dans tous les cas, le rêve et le besoin de rêver sont directement liés à l'absorption ; l'involution est un mode d'être qui dépend de l'absorption comme l'activité de l'estomac dépend à l'ingestion.

Il est possible de tenter d'effectuer ce travail d'involution à l'état de veille ; c'est ce que visent toutes les techniques de méditation ou les prières, qui consistent toujours (généralement grâce à des rites ou des récitations automatiques), à mettre au repos la conscience raisonnante au profit d'une circulation d'être qui est contact intérieur avec son propre "tout" qu'est le lacis. C'est le contact de l'individu avec l'être sur lequel il est "pris" par auto-suspension de l'individualité de surface (le moi). C'est la remise en circulation du "masque" dans la *hylé* dont il provient. Il semble que nous ayons besoin de ce travail d'involution à l'état de veille. Il vise à s'effectuer spontanément dans la rêverie, la contemplation, l'ennui, la marche silencieuse, ou encore la paresse (par exemple la "glandouille" des adolescents), c'est-à-dire dans toutes les formes que peut prendre le non-agir spontané ; il s'organise de façon volontaire dans la prière ou la méditation.

Ce qui caractérise l'état de veille c'est l'ouverture au monde, le contact avec une extériorité nourricière, l'ouverture à l'être de ce qui nous environne, c'est l'être-*au-monde* heideggerien. Ce qui caractérise le sommeil, c'est au contraire la clôture, le repli sur le

³⁸⁰ Idem. Ce même numéro nous indique que les non-voyants dorment plus et moins bien. Le stress lié à la cécité ne ferait-il pas d'eux de grands "absorbants" ayant par conséquent simultanément besoin de beaucoup de sommeil et du mal à synthétiser, à involuer ?

lakis en tant qu'intériorité, c'est en quelque sorte l'être-à-soi. Les sens ne sont certes pas totalement désactivés, mais ils le sont pour l'essentiel. C'est le moment du fonctionnement du lacis en circuit fermé. C'est le moment de la réorganisation. Y a-t-il un lien entre les deux moments ? Oui, la qualité de l'ouverture au monde à l'état de veille dépend de la qualité des moments de réorganisation en circuit fermé. En effet, l'ouverture au monde, caractéristique de l'état de veille, est organisée par une conscience, qui n'est autre qu'un exsudat du lacis lui-même. Si le lacis n'est pas bien involué, il aura plus de peine à absorber de l'altérité supplémentaire. En effet, la caractéristique principale de cet exsudat est l'intentionnalité (Husserl). Laquelle intentionnalité est déterminée par l'identité fondamentée par le lacis perpétuellement involué. La qualité de l'involution détermine donc la qualité des relations que l'être va entretenir avec le monde avec lequel il est en permanente interdépendance. La qualité du sommeil est donc vitale à tous les êtres vivants, elle conditionne la qualité des relations avec ce qui environne et donc l'adaptation au monde. Les temps de méditation sont la tentative de reproduire volontairement à l'état de veille cette position de circuit fermé (qui va se révéler être une position de grande ouverture puisque de l'involution dépend l'ouverture au monde). Merleau-Ponty nous dit :

“Tout se passe comme si mon pouvoir d'accéder au monde et celui de me retrancher dans les fantasmes n'allaient pas l'un sans l'autre. Davantage : comme si l'accès au monde n'était que l'autre face d'un retrait, et ce retrait en marge du monde une servitude et une autre expression de mon pouvoir naturel d'y entrer.”³⁸¹

D'ailleurs, toutes les grandes religions exigent de leurs fidèles plusieurs prières quotidiennes, incitant ainsi les individus à sentir en eux les effets de l'interdépendance ontologique généralisée qu'elles appellent “Dieu”. Pour les religions, il s'agit de tenter de ne faire qu'un avec le cours du monde, de se dissoudre dans le grand tout, ce qui est fondamentalement une démarche mystique, là où notre propos sur la suspension du moi est liée à la notion de présence pendant laquelle l'être est rendu à sa fluidité propre (qui est en liens mais néanmoins distincte de celle du monde) ; la suspension de l'identité renvoie au fait de prendre conscience que mes relations avec le monde, et donc avec les autres, sont la constitution même de ce que je suis. Le soi est factice, comme l'enseignent la plupart des religions, tout simplement parce qu'il n'existe pas en lui-même, il n'a pas de substance propre, il est un composé mouvant d'altérités. Mais la visée d'une baignade vigile dans le flux circulant du lacis semble, d'après notre propos, être à la fois éthique et individuante. Il s'agit de mettre le moi individué entre parenthèse pour qu'il puisse être ensuite dans une présence apaisé au monde ;

³⁸¹ Merleau-Ponty .- *Le Visible et l'invisible*, in *Œuvres*, op cité, p1644

laquelle présence au monde lui permettra de s'individualiser. C'est la notion de présence telle que nous l'avons décrite. Tout se passe comme si pour être vraiment lui-même et pour pouvoir s'individualiser en profondeur, le lakis avait besoin de suspendre le masque qui est sa propre métonymie. L'oubli de soi est la condition d'une véritable ipsité débouchant sur une présence à l'autre (et donc une absorption) de meilleure qualité. La véritable présence (tout comme la jouissance orgasmique) est un moment où les deux phénomènes que sont l'oubli de soi et l'absorption, sont simultanés ; le rêve, ou la méditation, sont des moments qui les distinguent dans le temps (suspension du moi en vue de renforcer sa propre cohérence, et absorption future). *Le rêve est un moment d'intensification du moi en son absence propre.*

La méditation ou la prière exigent un effort, une pratique, pour éloigner le moi. Le corps réalise cela facilement tous les jours par le sommeil. Le sommeil est la mise en suspens de la conscience vigile (laquelle est également une émanation du lakis) par la mise en suspens de l'absorption et de l'expression. Or nous avons défini l'être comme le fait d'absorber de l'être et d'exprimer de l'être. Il nous faut donc préciser qu'il s'agissait là de l'être quand le corps est à l'état de veille. Le sommeil est le moment où cette activité d'être est suspendue au profit d'une troisième. Le lakis n'est plus en contact avec l'altérité extérieure, il est, pour l'essentiel, en état de "circuit fermé", de "fermeture" à l'être de ce qui l'environne (c'est pourquoi tous les êtres dorment mieux lorsqu'ils se sentent en sécurité, c'est-à-dire à l'abri des contacts avec l'altérité extérieure), uniquement occupé à la réorganisation de ses relations internes. Le sommeil est le moment d'un contact plus intime avec l'altérité intérieure. L'involution est le troisième mode d'être.

L'absorption et l'expression sont la *présence* de l'être. Et cette présence, comme nous l'avons vu, est d'autant plus efficiente que la circulation d'être avec les êtres qui environnent n'est pas obstruée par l'affirmation d'une identité figée (laquelle, se préoccupant du passé et du futur, a tendance à se rigidifier et par conséquent à empêcher l'interrelation). La présence est la libre circulation de l'interdépendance ontologique. Le rêve est la libre circulation interne tendue vers l'harmonisation ; il est en quelque sorte la "présence" intérieure (au sens où le moi conscient ne s'y affirme pas). Rêver est une activité qui a toujours paru mystérieuse à l'homme, alors qu'en fait c'est le mode d'être qui nous est le plus familier ; c'est le moment solipsiste de l'activité d'être. L'involution est l'activité par laquelle le lien ontologique après être devenu mien par l'absorption appropriative, cherche une place harmonieuse avec ce que j'étais jusque-là, c'est-à-dire devient part de mon être. Le rêve effectue le travail d'in-

volution de l'être. L'absorption avait rempli la tâche d'appropriation, l'involution complète ce travail en trouvant à l'altérité absorbée une place "harmonieuse" dans le lacis. Être, c'est absorber de l'être, exprimer de l'être, et involuer de l'être ; c'est le lacis en tant qu'il est activité, c'est le lacis lacifiant. Nous pouvons peut-être, s'agissant d'activité, en parler en terme de "mode" : dans ce cas, les trois modes de l'être sont l'absorption, l'expression et l'involution. Mais nous ne pouvons pas vraiment entendre ces trois modes comme trois "temps" puisqu'ils sont interdépendants les uns des autres. Si nous pensons en termes d'appropriation, l'absorption et l'involution relèvent ensemble d'un même processus où ce qui vient de l'extérieur est assimilé, regroupé en vue de l'un, c'est la part reconfiguratrice du processus d'individuation, tandis que l'expression est annonce de différenciation de soi dans le monde ; si nous pensons en terme d'extase, nous pouvons plutôt rapprocher l'involution de l'expression en ce que la première est la base à partir de laquelle la seconde peut se mettre en œuvre ; en revanche, si absorber et exprimer peuvent se décrire dans une complémentarité simultanée, l'involution est forcément un moment à part, décalé dans le temps, un moment de suspension des deux premiers. La nuit porte conseil parce que le rêve a pu faire son travail d'involution. L'absorption c'est le passage de l'altérité en moi, l'involution est l'articulation constructive de cette altérité nouvelle avec ce que j'étais jusqu'alors, et l'expression est le passage de ce moi perpétuellement nouveau dans le monde afin d'être absorbé pour lui permettre d'être en retour. Rêver, c'est ne plus absorber et ne plus exprimer, c'est suspendre l'interdépendance ontologique pour se consacrer à la "digestion", à la circulante réorganisation interne du lacis, à l'involution de l'être. Le rêve est l'estomac de l'être.

Cette intériorité non "maîtrisée" qui vit son activité de manière indépendante, en dehors de notre volonté, est une intériorité plus profonde que celle de la conscience vigile. Nous avons coutume de dire qu'elle est "inconsciente", installant ainsi une ligne de démarcation infranchissable qui amena Freud à penser l'inconscient comme un espace autonome, comme un territoire séparé, et à organiser des «topiques» de l'«appareil psychique» (il y eut tout d'abord la topique : "conscient, préconscient, inconscient" ; elle fut remplacée plus tard par celle des : "moi, surmoi, ça") allant dans le sens de lieux de plus en plus éloignés de la conscience vigile. Nous parlons pour notre part de la conscience comme d'un exsudat émergeant de la mémoire et par conséquent du lacis. Dès lors, le lacis est-il l'inconscient dont parle la psychanalyse ? est-il un autre inconscient ?

Non, il n'est pas l'inconscient psychanalytique si l'on définit, à la manière freu-

dienne, l'inconscient comme un système hermétique, comme un réservoir de forces psychiques anonymes, comme une zone à la fois séparée de la conscience et exerçant sur elle une sorte d'omnipotence ; oui, il peut être considéré comme un inconscient si l'inconscient est défini, comme le fait Georges Politzer (et Merleau-Ponty après lui), comme un ensemble de comportements anciens toujours susceptibles de s'actualiser, de faire à nouveau présent³⁸². L'inconscient serait le lacis en amont de l'involution, c'est-à-dire en processus d'involution, l'activité pré-individuelle de l'être, tandis que la conscience vigile serait le lacis individué, pris sur l'être, souhaitant en quelque sorte affirmer son autonomie par rapport au magma d'altérités dont elle s'est extraite. Il n'y a pas de lieux différents, mais des manifestations différentes du lacis. La conscience vigile et raisonnante est une manifestation du lacis émergeant et s'autonomisant pour la première fois au cours de la petite enfance comme effet de dépassement d'un seuil dans l'accumulation de l'altérité, dans une autonomie qui n'est pas sans liens avec ce dont elle s'autonomise (ce qui fait de cette autonomisation un processus qui ne cesse jamais). La dite accumulation devenant infinie, l'individu (synthèse éphémère et partielle) y puise des éléments nécessaires à son adaptation à l'environnement ; c'est en quoi l'individu est "pris sur l'être". L'involution (lors du rêve par exemple) c'est l'activité de l'être (lacis) lorsque l'un de ses exsudats, la conscience raisonnante, est endormie (suspendue), tandis que l'absorption et l'expression sont l'activité de l'être devant composer avec la conscience vigile (synthèse partielle de ce qu'il est) en contact avec le monde ; mais les trois sont l'activité d'un même lacis. Nous sommes une circulation rassemblante, celle que notre lacis opère en lui-même. Le propos de Prospéro dans *La tempête* de Shakespeare, dans la formulation ramassée d'un poète, prend alors toute son épaisseur, toute sa densité :

“Nous sommes fait de l'étoffe des rêves.”

Arrêtons-nous juste un instant sur le témoignage littéraire de Aharon Appelfeld dans *Le garçon qui voulait dormir*. Appelfeld décrit, dans un très beau roman, un jeune homme (qui ressemble énormément à ce qu'il fut) qui, au sortir de la seconde guerre mondiale, dort tout le temps. Il vit dans une sorte de cure de sommeil naturelle. Dans ses rares moments de veille, il voit dans ses interlocuteurs bienveillants les sosies de son oncle, de sa tante, de la pharmacienne de son enfance qui distribuait des sucettes, etc. C'est la réorganisation du réel présent, dans les catégories et les images du

³⁸² “L'inconscient ce serait donc tout ce qui, de notre histoire, enfermé dans un sens séparé, reste en marge de cette entr'expression généralisée qui fait l'unité de sens ou de style de notre vie et que Merleau-Ponty appelle *esprit*.” Pascal Dupond .- *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008, p102 (notice “Inconscient”)

réel passé, dans la figure de ceux qui ont disparu dans les chambres à gaz. Tout est image de l'intériorité cherchant avec obstination une façon de se réorganiser compatible avec la vie. La superposition du passé révolu sur le présent joue comme tentative d'acceptation de l'inacceptable (la disparition des siens dans la Shoah). Le besoin de dormir (qui dans ce texte est décrit comme infini) apparaît comme proportionnel au besoin de reconstruire, de reconstituer, de réorganiser dans une nouvelle cohérence un lacis particulièrement violenté alors même qu'il était en construction (le garçon fut déporté à l'âge de huit ans, s'est évadé et a vécu plusieurs années dans une forêt).

“Chaque fois que j'étais envahi par l'angoisse, le sommeil venait à mon secours pour m'envelopper de ses langes.”³⁸³

Comment intégrer à un fragile lacis en construction la violence infinie de la déportation et du massacre des proches ? C'est le long travail du sommeil reconfigurateur qui permet au jeune garçon de faire face à l'angoisse qui est le vide, l'abîme qui se creuse dans le lacis en l'absence de cohérence possible (nous reviendrons sur cette question de l'angoisse et discuterons la position de Heidegger sur ce point). Le garçon tend, par le sommeil, un pont entre un passé heureux et un présent qui aspire à l'être.

“Dans mon sommeil j'étais relié à mes parents, à la maison dans laquelle j'avais grandi, je continuais à vivre auprès d'eux, sans aucune séparation. A l'état de veille j'étais comme expulsé de ce lien privilégié, et me retrouvais blessé par des éclats aveuglants.”³⁸⁴

L'adolescent reconstruit son lacis comme le bébé construit le sien par le sommeil et l'apprentissage d'une langue qui permettra l'échange avec l'humaine altérité (transféré en Palestine encore sous mandat britannique, il apprend l'hébreu). L'apprentissage d'une langue apparaît comme un élément structurant du lacis nouveau en train de s'élaborer, comme un adjuvant indispensable à la construction nouvelle : pouvoir dire l'être nouveau dans une langue nouvelle, autorisant des échanges nouveaux. Il recopie la Bible en hébreu comme pour apprendre à écrire. Comme si l'écriture-lecture était, par l'absorption qu'elle réalise, la nourriture de l'être nouveau que le sommeil est chargé d'involuer. C'est en quelque sorte le “complexe de Prométhée” de Gaston Bachelard qui lui permet de se reconstruire. L'exercice physique (l'entraînement au combat) participe également de la reconstruction. Dans l'un de ses rêves il converse avec son père :

“- Les exercices sont en train de me changer, et cela me fait mal.

³⁸³ Aharon Appelfeld .- *Le garçon qui voulait dormir*, Paris, Seuil (Point), p31

³⁸⁴ Ibid., p19

La gorge serrée par le désespoir, il me répondit :

- «Eh bien, laisse-les te changer».³⁸⁵

Tout ce qui est absorbé (activité du corps, histoire individuelle, mais aussi culture, histoire du monde, le climat, etc.) doit être accepté positivement par le lacis alors même que cela le transforme, c'est-à-dire le fait disparaître dans la configuration qui était la sienne jusque-là ; c'est cela qui fait mal. Le rêve est là pour permettre l'acceptation de ces changements. Et, par là, il organise, dans le lacis, l'articulation entre l'histoire individuelle, l'histoire collective et l'histoire de la terre elle-même. Le sommeil apaise, et cet apaisement est une nourriture par la reconfiguration qu'il opère.

“Je portais toujours ce sommeil en moi et je continuais à me nourrir de son obscurité.”³⁸⁶

Être, c'est accepter le changement. Et c'est ainsi que l'écriture dans la langue nouvelle permettra au jeune homme de renaître : il devient l'écrivain israélien que nous sommes justement en train de lire participant ainsi à l'individuation nouvelle qui s'est opéré dans l'acte même d'écrire.

Ayant défendu une thèse quant à la fonction du rêve, reste à aborder, dans ce cadre, la question de son interprétation. Le rêve est circulation dans le lacis, il évolue donc dans le pré-individuel³⁸⁷ ; il opère la fluidification de la circulation du lacis en lui-même avant l'individuation. Il nous paraît dès lors que les éléments du rêve (son contenu) échappent au principe d'identité. L'objectif de réifier ces éléments sous forme de “significations” (que cette tâche soi attribuée à un “sorcier” comme dans la pensée magique, appelé parfois devin comme dans l'Antiquité, ou au rêveur lui-même comme dans la psychanalyse) est essentiellement vain, car la fluidité du pré-individuel échappe à la signification stable des choses individuées. Le rêve fonctionne selon une logique propre qui n'est pas celle des significations ontiques. Le rêve est-il faux pour autant ? Et la vanité de la question interprétative est-elle totale ?

Dans l'étude du rêve s'est posée la question apophantique du vrai et du faux. Le rêve a souvent été utilisé comme la figure même de l'erreur et de l'illusion (par exemple dans *La vie est un songe* de Caldéron, ou chez Descartes à propos du malin génie). On a déduit de ce que le *contenu* du rêve n'est pas “vrai” (il ne décrit pas une

³⁸⁵ Ibid., p31. Le numéro de “Science et vie” sur le sommeil nous indique (p88) que les expériences d'apprentissage intense et difficile déclenchent l'augmentation du sommeil paradoxal (au cours duquel nous rêvons), ce qui semble confirmer l'idée du rêve comme travail de l'involution : une absorption plus importante enclenche un besoin de rêver supérieur.

³⁸⁶ Ibid., p55

³⁸⁷ Le concept de “pré-individuel” fut introduit par Simondon puis déployé par Deleuze (voir Pierre Montebello in *Philosophie des possessions*, op cité, p112 et suivantes). Notons que Günther Anders l'employa également dès 1956 dans *L'obsolescence de l'homme*, op cité (par exemple p88 et suivantes).

réalité présente là-devant), que le rêve est une illusion, une erreur. Cette vision pré-suppose une notion de la vérité qui est celle, traditionnelle, de l'adéquation entre le propos et la chose. Or cette notion est déjouée par le rêve, au profit d'une autre "vérité" qui est celle de l'acte onirique lui-même dont le contenu ne peut être lu comme un propos et ne peut être analysé avec les catégories apophantiques. Le rêve évolue dans le monde pré-individuel et par conséquent pré-raison (le lacis en-dessous du seuil de la raison raisonnante), il ne peut être analysé avec des catégories relevant du discours conscient. Le rêve est néanmoins toujours vrai, puisqu'il est l'effort du lacis pour se réorganiser en fonction des absorptions récentes. Nous pourrions peut-être alors penser que les bébés (et le garçon décrit par Appelfeld) dorment énormément parce qu'ils sont en phase de construction du lacis, et que les vieux dorment également beaucoup parce que le lacis ancien est plus complexe, moins plastique et par conséquent plus lourd à réorganiser, la prise en compte des absorptions nouvelles plus difficiles à réaliser. Les enfants, tout comme les personnes âgées, sont sans doute moins liés au besoin de maîtrise de l'identité, ils lâchent davantage prise vis-à-vis de l'individuation exigée par la vie en société ; les éléments dissonants ont sans doute davantage d'espace où s'exprimer exigeant ainsi des sommeils plus longs en vue d'une synthèse néanmoins nécessaire.

Le rêve remplit d'abord une fonction d'*intégration* au monde par la fluidification du lacis. Ce n'est pas un signe des dieux qui nous viendrait de l'extérieur pour nous annoncer quelque chose (mythologie), mais c'est l'endroit d'une écoute possible des éléments absorbés qui ne trouvent pas place naturellement dans la circulation involuante (et qui dès lors peut revêtir une signification pour le dormeur : c'est une part pré-individuelle qui ne peut s'exprimer dans l'affirmation consciente d'un moi synthétique, et, en ce sens, le rêve peut faire l'objet d'une interprétation signifiante : le rêve révèle une part de soi qui ne parvient pas à s'intégrer au moi). Est-ce un lieu d'expression des désirs (Freud) ? Il est envisageable d'en parler en ces termes puisque le rêve est toujours intégration d'un vécu nouveau dans l'être sédimenté, lequel réagit à l'absorption nouvelle et à la fondamentation par le corps (les humeurs, les hormones, etc.) en fonction de ce qu'il est. Mais le rêve n'est pas expression des désirs comme signification première en réponse à un refoulement, il l'est comme conséquence de la fluidification : le désir ne s'y exprime pas en première personne du singulier, il est la trace, en creux, d'une difficulté d'harmonisation. C'est pourquoi le rêve a toujours un côté sombre³⁸⁸ (c'est ce qui "ne passe pas" facilement qui a besoin du rêve pour trou-

³⁸⁸ "Les rêves représentent souvent le côté négatif des choses : angoisse et anxiété y prédominent" *Science et vie*, op cité, 86

ver sa place dans l'harmonisation existante), ce que la psychanalyse s'est empressée de décrire comme la trace d'un refoulement, d'une contrainte intériorisée. En fait,

“... comme le souligne avec pertinence Foucault, Freud, obéissant à la tendance de fond de la modernité, « a psychologisé le rêve »...”³⁸⁹

Ce n'est pas ce qui est vécu qui pose *en soi* un problème d'assimilation, c'est sa rencontre avec un lacis particulier. C'est pourquoi face à un même événement les uns vont cauchemarder quand d'autres pourront continuer à dormir normalement. Le rêve remplit une fonction d'adaptation au monde et d'adaptation du monde (intériorisé) au lacis, d'acceptation de ce qui est dans le cadre de la grille de lecture qu'est le lacis existant. Cette adaptation fonctionne dans les deux sens : le lacis doit prendre en compte le réel absorbé (la psychanalyse a tiré de ce phénomène la notion de “principe de réalité”), et en même temps impose au réel absorbé les contours contraignants de ce qu'il est déjà (dans une activité qui est la source de “l'effet Don Quichotte” : l'imposition au réel de sa propre grille de lecture du monde, mais peut-être aussi la source de ce que la psychanalyse nomme “refoulement”). Le rêve n'est donc pas le lieu solipsiste d'expression des désirs, il est l'activité de fluidification du lacis, laquelle peut, à l'occasion, devenir la trace d'un désir. Merleau-Ponty explique à propos de l'éventuel contenu sexuel du rêve :

“Le «contenu latent» et le «sens sexuel» du rêve sont bien présents au rêveur, puisque c'est lui qui rêve son rêve. Mais justement parce que la sexualité est l'atmosphère générale du rêve, ils ne sont pas thématiques comme sexuels, faute d'un fond non-sexuel sur lequel ils se détachent.”³⁹⁰

L'idée même que ce soit un lieu d'expression des désirs est l'application au rêve des conceptions ayant cours à l'état de veille. La veille se caractérise par la perception et l'action, lesquelles sont fondées sur la différenciation, sur la distinction des choses du fond de monde d'où elles apparaissent. La détermination d'un désir ne peut s'appuyer que sur cette différenciation. Le sujet désire telle chose, ce qui nécessite trois différenciations : le sujet, la chose, et l'activité désirante. Le sommeil, à l'occasion à une certaine apraxie³⁹¹, lors de l'activité onirique, nous replonge, au contraire, dans l'indifférenciation d'un amas labyrinthique d'être. Le sujet (si l'on souhaite conserver cette notion) est partout dans le rêve, il est dans la situation et dans tous les protagonistes de la situation (aussi bien choses qu'individus), puisque le rêve est circulation dans un même lacis. Le rapport que le rêveur entretient avec les personnages ou les

³⁸⁹ Françoise Dastur, préface à : Ludwig Binswanger, *- Rêve et existence*, Paris, Vrin, 2012, p26

³⁹⁰ Merleau-Ponty *- Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, op cité, p1082

³⁹¹ Merleau-Ponty nous indique que “le sommeil différencie nos fonctions pratiques.” *Résumés de cours (collège de France, 1952-1960)*, Paris, Gallimard (Tel), 1968, p18

objets de son rêve est, comme le souligne Sartre, un rapport d'*émanation* ; ce n'est pas un rapport d'observateur à objet observé. Le rêve est le lacis en activité solipsiste mais fatalement dépendant du monde puisque le lacis est constitué d'altérité. Le rêve ne peut se comprendre comme un discours (fût-il celui du désir), il est sensation d'être, tonalité d'être, il est aussi mise en œuvre d'un mode d'être : l'involution.

Le caractère de "circuit fermé" a conduit les réflexions sur les liens et les différences entre ce qui relève du monde commun de la vie socialisée et sur ce qui serait un monde "personnel" que le rêve représente. Héraclite déjà indiquait (fragment 89)

"Les hommes éveillés ont un monde unique et commun, chaque dormeur se détourne dans un monde particulier."

La question est en fait de savoir quelle est la "nature" de ce monde particulier. La réponse psychanalytique en fait un monde psychologique clos sur lui-même (et donc en quelque sorte déjà individué). Ce travail défend l'idée que ce monde "particulier" est constitué par l'altérité ; il n'est donc pas particulier en soi, il ne l'est qu'en tant qu'accumulation particulière en procès d'individuation ; la spécificité est dans la façon de rassembler des pans de ce qui a été pris sur le commun extérieur, dans la relation au commun. Le monde du dormeur et le monde ontologique commun de la veille sont de même nature. C'est la synthèse circulante qui est distincte ; elle est, qui plus est, partielle, éphémère et perpétuellement remise en cause. Non seulement le dormeur n'est pas séparé du monde commun, mais la fonction du rêve est justement de faciliter son intégration au dit monde commun. Dans le rêve, le monde (tel qu'il a été absorbé) ne nous fait plus face, il est en contact direct, immédiat, avec notre être, non comme deux choses séparées qui se touchent, mais comme notre être en activité. Lors de l'involution (qui est le travail du rêve) notre être et le monde, enchâssés l'un dans l'autre, ne sont plus qu'un : notre monde en pleine activité d'être. La méprise vient de ce que lorsque l'on dit "monde", nous pensons le monde matériel, or ce n'est pas du monde matériel qu'est fait le lacis, mais d'une accumulation de relations ontologiques au monde concret, un entrelacs de vécus. Le lacis n'a intégré le monde *concret* qu'au sens étymologique remarqué par Berque : il a grandi avec. Françoise Dastur dans son introduction au texte de Binswanger (*Rêve et existence*) indique :

"La conscience qui rêve a perdu son être dans le monde et ne peut sortir de l'attitude imageante. C'est pourquoi elle saisit dans le rêve ses désirs et ses soucis sous forme de symboles. Mais ce n'est pas, souligne bien Sartre, «comme le croit Freud, à cause d'un refoulement qui l'obligerait à les déguiser : c'est parce qu'elle est dans l'incapacité de saisir quoi que ce soit de réel sous sa forme de réalité.»

(Sartre, *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940 p217)³⁹²

Pour nous, ce n'est pas la conscience qui rêve ; ça rêve. Le "sujet" du verbe "rêver" est le rêve lui-même ; le rêve rêve (notons que un peu comme le mot "être", le mot rêve peut s'entendre comme substantif *et* comme verbe conjugué) ; le rêve est une fonction du lacis lacifiant. Le corps se relâche pour laisser le lacis lacifier. C'est le lacis (en ce qu'il n'est pas encore "je") qui rêve. "Je" ne rêve pas ; le "je" (ou la conscience) se dissout dans le rêve, il n'en est pas l'acteur, il ne peut être le sujet (au sens grammatical) du verbe "rêver" ; c'est, au contraire, le rêve qui facilite l'émergence du "je". Il faut de surcroît préciser le sens de l'expression "l'attitude imageante". Le monde du rêve, n'est pas, contrairement à l'esthétique telle qu'elle est comprise spontanément, un monde simplement représenté. Il crée certes des images, mais celles-ci n'ont pas le caractère de reproduction du réel ; dès lors le rêve n'est pas seulement dans "l'attitude imageante", il est un monde vécu, souffert, agi, et Binswanger a raison de ne pas séparer l'image de la tonalité affective. Plus que la notion d'image, il faudrait évoquer ici celle d'imaginaire qui renvoie non à la copie mais à l'invention, non à une fixité mais à un mouvement. "Imaginer, c'est s'absenter, c'est s'élancer vers une vie nouvelle"³⁹³. Ajoutons que ce monde vécu est le monde commun tel qu'il est absorbé à l'état de veille, la différence vient d'un léger décalage dans le temps ; ce monde vécu du rêve est ce monde commun nouvellement absorbé quand il tente de s'harmoniser avec le monde commun anciennement absorbé. Le rêve revêt donc également une fonction d'adaptation au temps : le temps ancien se doit d'être actualisé en présent, actualisation qui est l'activité de la vie elle-même. Le lacis, a l'état de veille ou en activité d'involution, est toujours le même lacis constitué d'altérité. La conscience, lorsqu'elle laisse le lacis rêver, n'a pas perdu son "être dans le monde", elle s'est mise en retrait pour permettre à son être dans le monde tel qu'il a été capté d'involuer afin de devenir elle-même. Le rêve

"n'est rien d'autre qu'une modalité déterminée de l'être-homme."³⁹⁴

Par conséquent, la distinction qu'opérait Héraclite, reconduite par Freud, entre le monde commun et le monde particulier nous paraît être bien trop marquée et bien trop rigide. Il n'y a qu'un seul monde dont les interrelations produisent des effets d'individuation. L'interdépendance ontologique qui s'effectue dans ce que Héraclite nomme "le monde commun" (qu'il ne faut pas confondre avec le Monde compris

³⁹² *op cité*, pp12-13

³⁹³ Gaston Bachelard .- *L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Librairie José Corti, 1943, p10

³⁹⁴ Ludwig Binswanger, *op cité*, p43

comme un Tout, lequel n'existe pas faute d'être involué), est une circulation de même type que ce que le rêve effectue dans le lacis : une circulation involuante (en vue de l'involution des groupes telle que nous le verrons dans la cinquième partie). La *hylé* (matière) tout autant que le mode de fonctionnement sont les mêmes dans le monde et dans le rêve³⁹⁵. L'individuation des "mondes communs" (que nous étudierons dans la cinquième partie) fonctionne de la même manière que l'individuation "individuelle" : par involution. Et pour cette dernière le rêve est l'agent de l'articulation entre les deux au moment où le lacis fait d'altérités tend vers une cohérence individuante. Le rêve est l'intégration au monde commun *par* l'individuation. L'intégration et la distinction sont un seul et même mouvement dont le langage est symbolique.

Le symbolique et l'imagination

Revenons un instant sur le symbole en tant qu'il est le langage de l'être³⁹⁶. Il est courant de dire que le rêve est totalement régi par le symbolique ; parle-t-on ici du même symbolique ? Nous avons présenté le symbolique comme ce qui, venant d'un être, traverse son étant en vue d'être capté par l'être des étants avec lesquels cet étant est en relation. Le symbolique, dans cette optique, est ce qui se déploie dans la force désirante de l'Éros primordial : ce qui se porte à la rencontre pour s'y dissoudre. Nous avons donc présenté le symbole comme la manifestation de l'être perçant la croute de l'étant lors de l'expression pour aller à la rencontre de l'altérité afin d'être absorbé. Est-ce le même symbolique qui est à l'œuvre dans les rêves ?

Lors de la relation qu'est l'absorption, nous ingérons de l'altérité qui s'est exprimée sur le mode symbolique. En absorbant la relation - ce qui, en nous, se traduit par un vécu - nous captions l'expression de l'être avec lequel nous sommes en contact, et, par conséquent, le symbolique que l'expression de cet être véhicule. Le vécu n'est

³⁹⁵ Bergson dans sa conférence intitulée "Le rêve" (in *L'énergie spirituelle*, Paris, puf, 2010), selon Guillaume Sibertin-Blanc qui en fait la notice (p292), considère que : "les perceptions vigiles et les perceptions du rêve relèvent, «dans les grandes lignes», d'une seule et même opération psychique. Tout comme les premières, les secondes sont, pour une grande part de leur contenu, perceptions *de* souvenirs actualisés et pour ainsi dire incorporés aux données proprement senties." Puis (p293) "... le rêve n'est rien d'autre que l'activité même de la mémoire *moins* l'effort de tension." Le rêve serait ainsi, pour Bergson l'activité même de la mémoire. Nous disons quelque chose de semblable puisque, pour nous, le lacis est la mémoire primordiale, le rêve est, lors de la suspension de la tension vigile du moi, l'activité de la mémoire libérée.

Pour Merleau-Ponty aussi "Les deux modalités [le réel et l'onirique] empiètent l'une sur l'autre. Nos relations de la veille avec les choses et surtout avec les autres ont par principe un caractère onirique : les autres nous sont présents comme des rêves, comme des mythes, et ceci suffit à contester le clivage du réel et de l'imaginaire." (*Résumé de cours...*, op cité p69) Ce qui insiste sur le fait que le symbolique du réel permet l'intégration ; mon propos ajoute ici que l'individuation intérieure permet la projection dans le monde en se l'appropriant et en s'y intégrant. Appropriation du monde et intégration dans le monde sont un seul et même processus. Ces deux mouvements (de l'extérieur vers l'intérieur et inversement) nous incitent à penser que la circulation du contact avec le monde et celle de l'intérieur sont de même nature, et que c'est le symbolique qui autorise cette circulation.

³⁹⁶ Nous avons déjà abordé cette question dans notre deuxième partie, p145 et suivantes.

d'ailleurs pas autre chose que ce symbolique qui vient en nous tel que nous l'interprétons (nous allons y revenir ci-dessous à propos des affects). Et comme nos relations s'étendent au monde, à commencer par la terre qui produit l'alternance du jour et de la nuit ainsi que les saisons, notre lacis devient un amas labyrinthique tendant vers l'infini, que notre corps (notamment les neurones et les synapses), nous permet de stocker. C'est sur la scène que se déroule les rencontres. Le rêve, qui, lors d'un travail d'involution, met en contact ce symbolique fraîchement capté avec le lacis (qui est en quelque sorte du symbolique sédimenté), nous l'avons décrit comme effectuant un travail d'involution ; ce travail de digestion est aussi un travail de traduction dans lequel le symbolique transmis par l'altérité doit pouvoir intégrer la "langue" couramment parlée par le lacis. Nous sommes donc bien dans un dialogue symbolique entre des altérités, lesquelles ont été assimilées à des époques différentes, régulièrement réactivées ou pas. Par conséquent, nous pourrions dire qu'il s'agit bien du même symbolique en tant qu'il est le langage de l'être. La méprise éventuelle vient de ce que lorsque, couramment, nous parlons du caractère symbolique des rêves, nous voulons parler de ce qu'éventuellement ils auraient à nous dire, comme des symboles créés par des humains en vue de la communication. Or, selon nous, les rêves ne s'adressent pas à notre entendement vigile (d'ailleurs nous ne retenons qu'une infime partie de nos rêves, et une toute petite partie de ce que les rêves remémorés étaient ; si la fonction des rêves était de s'adresser à notre raison raisonnante, il en serait autrement), ils sont le dialogue entre des expressions d'altérités absorbées dans un passé récent avec celles absorbées dans un passé moins récent, et la poursuite des dialogues entre les altérités anciennement absorbées. *Nous sommes l'hôte de ces innombrables et perpétuels dialogues symboliques, et ces dialogues sont ce nous sommes.*

La conscience vigile n'est d'ailleurs rien d'autre qu'un exsudat autonomisé de ces innombrables dialogues devenus eux-mêmes objets de dialogue. Le besoin de les organiser est une réponse au danger d'être submergés par une multitude d'altérités qui risquerait de nous faire sombrer dans le chaos. Ce danger et cette réponse se manifestent notamment tout au long de l'enfance, et les passages de seuil sont les étapes de l'évolution psychique de l'enfant. Le fœtus puis le nourrisson accumulent un nombre considérable de neurones, et mettent en place les connexions (synapses) qui vont permettre de mettre en relation de dialogue toutes les altérités absorbées. L'existence des neurones et la production des synapses sont essentielles pour que tout ce qui nous parvient puisse être emmagasiné et mis en relation. Cela fait partie du travail de fondamentation de l'étant (le corps) vers l'être (sans les neurones et les

synapses il n'y a pas, pour l'être humain, de relation ontologique possible, et leur quantité détermine l'étendue des relations envisageables). Parvenu à un certain seuil, les connexions développent des facultés nouvelles qui émergent de cet amas. Mais le substrat demeure commun : la multitude des altérités absorbées grâce à des capacités particulières de l'étant. La raison raisonnante provient de l'être, elle est constituée d'être, elle est "prise sur l'être".

L'être est un flux de relations multidirectionnelles dans l'espace et le temps, lié au temps pour une part (l'accumulation s'effectue sur l'axe temporel) et indifférent au temps pour une autre part (il met en relation des altérités nées dans des temporalités différentes). La raison (exsudat de la conscience qui est un exsudat de la mémoire qui est un exsudat du lacis) est l'opération qui extrait de cet énorme flux un certain nombre d'éléments qu'elle énonce principalement en termes de causalité (la période des "pourquoi" de l'enfant est sans doute le moment de sa mise en place). C'est une opération du flux global lui-même, c'est-à-dire du lacis, qui tente de s'unifier (l'involution) grâce à une "stylisation", une schématisation, afin de penser et de se penser. La raison est une des manifestations ontiques du lacis absorbant la pensée collective à laquelle il participe, s'involuant et exprimant, c'est-à-dire sortant hors de lui-même pour se mieux définir dans son autonomie autant que dans sa relation au monde (les deux étant intimement liés). Le premier élément ("absorbant la pensée collective") est décisif ; la raison est toujours un effet de socialisation, non pas du sujet constitué mais de l'être pré-individuel (socialisation qui, au-delà des autres humains, inclut le monde animal, le monde végétal, le climat, la terre elle-même, etc.), un effet de socialisation toujours spatialisé et temporalisé ; c'est pourquoi la raison n'est pas la même sur tous les continents ni à toutes les époques : chaque société (et même chaque être) se fait exister en faisant exister le monde de manière différente. Il nous faut par exemple faire un effort colossal, et en définitive toujours vain, du type de celui entrepris par Heidegger, pour tenter de percevoir comment les Grecs de l'Antiquité pensaient ; les mots et les choses qu'ils nous ont laissés, s'ils sont indispensables, se révèlent insuffisants. Il ne s'agit bien évidemment pas de hiérarchiser (en quoi serions-nous supérieurs ou inférieurs aux Grecs ? il n'y a pas d'étalon de la raison pas même le degré d'abstraction), mais de faire droit aux différences qui sont des explorations et des perceptions distinctes, dans des directions et des épaisseurs différentes, d'un même monde (Maurice Merleau-Ponty parlerait ici de "dimensions" : le particulier est prélevé sur l'universel et retient en lui l'universel par ses racines³⁹⁷). Se-

³⁹⁷ Pascal Dupond .- *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008, notice "Dimension" p56. Notons que la notion de "dimension" est aussi très importante chez Simondon.

lon les époques et les cultures le monde apparaît différemment ; ce sont des ontophanies différentes³⁹⁸(nous reviendrons sur ces questions dans la cinquième partie).

Ces dialogues symboliques ne cessent pas. Dès que nous leur en donnons l'occasion, que ce soit lors du sommeil, de la rêverie, ou de la méditation, ils œuvrent. Ils œuvrent parce que l'accord entre tous les vécus, entre toutes les relations absorbées, qui est le travail même de l'individuation, est une tâche impossible. L'involution est perpétuellement inachevée. En dépit de ces dialogues permanents, l'homogénéisation ne parvient pas à se réaliser totalement. Pour néanmoins se faire, elle développe une faculté qui n'est autre que l'imagination. Sous le nom de "résilience" (popularisé par Boris Cyrulnic) a été étudié ce phénomène selon lequel, face à un traumatisme, l'être humain peut s'inventer une histoire - en général valorisante - qui lui fera passer l'obstacle en l'intégrant à un récit de parcours qui permet de tenir debout. La résilience est en réalité toujours en activité (et donc pas seulement face à des traumatismes), c'est le produit du travail du rêve, c'est le fruit de l'involution ; l'homogénéisation, la circulation dans le lacs, se fait par un travail d'imagination qui permet au divers de devenir le même, au multiple de se faire "un". Toute absorption est une sorte de nano-traumatisme qu'il convient de résilier. C'est la tâche, tout autant que l'origine, de l'imagination. Gaston Bachelard tenaient des propos allant dans ce sens lorsqu'il écrivait :

"... plus que la volonté, plus que l'élan vital, l'Imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement nous sommes créés par notre rêverie."³⁹⁹

L'être comme volonté tel que nous l'a présenté le dix-neuvième siècle allemand, où l'être comme élan vital (Bergson), semble ici remplacés par l'être comme imagination. L'expression "plus que" signale néanmoins, qu'aux yeux de Bachelard, les deux précédentes notions ne sont toutefois pas supprimées. Par ailleurs, s'appliquant à faire un travail se réclamant de la psychanalyse, Bachelard ne nous parle pas vraiment de l'être, mais de "production psychique". C'est notre lecture qui s'approprie son propos comme un appui pour le nôtre. Et pour nous, l'imagination, en tant qu'elle est ce qui est en œuvre lors des dialogues permanents de l'altérité en nous, est la force même, tout autant que le fruit, de l'involution, la dynamique qui nous fait nous dresser et nous tenir dans l'être. Au fond, l'imagination est la force qui transforme du symbolique venu de l'altérité, en du rationnel individué (une cohérence individuée). C'est pour quoi Günther Anders peut écrire :

"... avec la métaphore, nous tenons l'un des traits essentiels de l'âme elle-

³⁹⁸ La notion d'ontophanie est utilisée par Stéphane Vial dans *L'être et l'écran : comment le numérique change la perception*, Paris, Puf, 2013

³⁹⁹ Gaston Bachelard .- *Psychanalyse du feu*, op cité, p187

même.⁴⁰⁰

et Merleau-Ponty :

“... toute corporéité [est] déjà symbolisme.”⁴⁰¹

Le symbolique circule librement dans le rêve produisant de l’imaginaire, et cette circulation demeure présente à l’état de veille, mais comme en retrait (elle apparaît parfois néanmoins : c’est l’inspiration ou l’intuition qui sont sans doute, à l’état de veille, le fruit du travail de l’involution : l’imaginaire en action directe⁴⁰²). A l’état de veille, la cohérence rationnelle occupe en général l’essentiel de l’espace visible. Ce symbolique n’est pas de l’irrationnel, c’est le langage silencieux de l’être. Le symbolique dont nous parlons se distingue de l’imaginaire organisateur et rationalisant comme le réel se distingue de la réalité : le second est une construction particulière à partir du premier, un coup de projecteur sur le magma dont il sort par la structuration qu’il opère. Les affects, dont la rationalité s’effraye, sont la trace ontique de ce langage symbolique de l’être (nous allons y venir). Et le rationnel est la stylisation du symbolique, une épure permettant son accessibilité à l’entendement (lequel est un fruit émergent du lacs où circule le symbolique). Le poétique, en revanche, est la tentative de mise en phase (ou en résonance) avec ce langage symbolique de l’être. Les deux (le rationnel et le poétique) proviennent de la même source (ce qui explique la proximité souvent soulignée entre les mathématiques pures et la poésie). Traditionnellement nous pensons l’entendement comme étranger au symbolique mais c’est parce qu’il en vient et tend à s’en extraire. L’entendement est un exsudat du lacs, lequel est un entrelacs d’altérités dont le langage est symbolique. Le symbolique est le langage de ce dont l’entendement est issu. C’est l’origine déraisonnable du raisonnable dont parle Bataille.

Le réel s’exprime en langage symbolique parce que le vivant est *relationnel*. Il est indispensable à chaque être d’être absorbé par ce qui l’entoure. Et chaque être reçoit ce qui l’entoure dans une grille de lecture propre à son espèce, à son groupe et à son individualité, et la réalité est cette relation entretenue sur la scène avec le réel, lequel est par conséquent *déchiffré* et non simplement *accueilli*. Le langage symboli-

⁴⁰⁰ Günther Anders, *op cité*, p98.

⁴⁰¹ Maurice Merleau-Ponty - *Résumés de cours*, *op cité* p137

⁴⁰² Le saut réclamé par Heidegger pour penser l’être sans l’étant pourrait peut-être ainsi se comprendre schématiquement dans une séquence qui comprendrait : tout d’abord une expérience d’être imposant une involution qui invente une nouvelle façon de rassembler le lacs (nous sommes là dans les étapes ontologiques), cette invention suscite une intuition (cette suscitation se situe dans le chiasme, elle est le passage de l’ontologique à l’ontique), et enfin l’intuition se structure en spéculation intellectuelle en se construisant. Tel est, me semble-t-il le mouvement de la production de cette thèse, comme vraisemblablement de tout travail philosophique et artistique.

que est ce qui déploie un sens ouvert lors de la relation écouménale entre les êtres qui est un “devenir ensemble”. Le symbole possède cette capacité transcendante qui, se libérant des liens matériels extérieurs dont il provient, permet d’intégrer le monde intérieur du récepteur en lui offrant ainsi la sensation de se sentir en liaison avec le Tout. C’est le moyen qu’a trouvé le vivant pour être en relation avec ce qui l’entoure sur le mode appropriatif. Sans le symbolique, les êtres seraient voués au solipsisme. Berque parle d’un “rapatriement du monde”, par le symbole, dans le corps vivant de chacun⁴⁰³ ; nous pensons, comme son propos nous y incite, que l’on peut étendre cette idée à tout le vivant. Cette notion d’appropriation est commune aux philosophes de la possession⁴⁰⁴, et même peut-être à Heidegger dont le concept de *déloignement* est presque de nature appropriative (ce qui était loin, séparé de moi, est rapproché pour être en contact). C’est, dans ce travail, ce que nous avons développé sous la notion d’absorption. Si le langage du monde n’était pas symbolique, il n’y aurait que des contacts matériels ; le symbole, c’est ce qui se dit au-delà du matériel, c’est du matériel dissous pour autoriser la transcendance ontologique. Le symbolique est ce qui permet à chaque être vivant d’intégrer le monde à l’intérieur de soi et d’être ainsi en contact avec le Tout (c’est-à-dire en fait avec tous les êtres, le Tout n’existant pas faute de s’individuer). Ce contact avec l’infinité des êtres est l’origine de notre éternelle sensation de manque d’être. En effet, ce lien souligne en permanence que nous n’intégrerons et ne synthétiserons jamais cette infinité avec laquelle nous sommes en lien. C’est cette infinité ressentie qui souligne notre finitude, laquelle n’est donc pas seulement une finitude temporelle bornée par la mort qui ferait de nous des “êtres-vers-la-mort”, mais une finitude existentielle que souligne notre contact avec l’infini de ce qui est, et qui fait de nous des “êtres-vers-l’altérité”.

Distinguons, pour finir provisoirement sur ce point, le symbolique du sens. Le sens, même s’il est un halo de sens de part l’ambiguïté et la plurivocité des mots, tend vers ce qui circonscrit, ce qui, pour l’entendement, arrête la pensée, en une signification qui ambitionne d’être stable. C’est ce qui circule à l’étage de la raison raisonnable. Lacan, prolongeant Saussure, autonomise le signifiant par rapport au signifié ; et précise que dans l’ordre symbolique le signifiant prime. La signification n’épuise ni ne sature le signifiant. Le réel, en s’exprimant de manière symbolique, déploie des signifiants dont le sens ne peut s’épuiser dans la réception. Le langage, en prétendant mettre en avant le signifié, n’est qu’un masque, un double masque : le signifié du langage masque le signifiant du langage *et* le signifiant du réel. Or, lors de l’absorption,

⁴⁰³ Augustin Berque .- *Écoumène*, op cité, p212

⁴⁰⁴ Voir *Philosophie des possessions*, op cité.

nous nous approprions le symbolique du réel (son signifiant). Nous sommes dès lors en décalage avec le fait de vouloir imposer le signifié du langage comme seul réel qui soit. Le sens est du symbolique épuré et figé par l'entendement lors de la réception. Il est le fruit de la circulation intérieure, et par conséquent le fruit de l'imaginaire, arrêté et circonscrit par la raison raisonnante. Le symbolique demeure, au contraire, toujours dans l'ouverture. Il est ce qui circule dans l'interdépendance ontologique et qui est perçu par l'absorption en amont de toute intellection. Il est un "tenant lieu" qui ne se peut circonscrire parce qu'il renvoie non seulement à l'être dont il est le symbole, mais aussi au monde puisque, chaque être étant circulation d'une infinité de dialogues symboliques, il porte, dans une synthèse particulière, une part infinie de ce qui est, et que, de surcroît, il n'est pas seulement un "contenu" particulier, mais le représentant singulier d'un mode expressif commun à tous les êtres (c'est pourquoi l'art, en tant qu'il relève du poétique, est en quelque sorte une convocation du monde dans son mode expressif avant toute signification⁴⁰⁵). Le symbolique, c'est ce qui circule dans les fondations de l'être. C'est pourquoi la non-compréhension réflexive du symbole par l'entendement, n'empêche pas son efficace, bien au contraire. Il y a, *via* l'absorption, une compréhension pré-réflexive du symbole, laquelle passe donc par le vécu, par le corps vivant. Le vécu perçoit le langage symbolique du monde sans avoir à passer par l'intellection. L'accroche de l'absorption au lacis déclenche deux phénomènes distincts : un trouble provoqué dans le lacis par ce qui ne lui est pas habituel, trouble qui va fonder l'*émotion*, et le travail imaginaire du lacis pour attribuer une place à l'élément nouveau en fonction de sa "grille de lecture habituelle", lequel travail imaginaire va fonder le *sens*. Le sens (et par conséquent le langage qui l'exprime) et l'émotion puisent donc à la même source : l'accroche de l'absorption au lacis. Le langage ne peut, par conséquent, pas être totalement dégagé de l'émotif. L'intellect raisonnable est un exsudat du lacis, en permanence plongé dans le lacis dont il partage la *hylé* ; l'intellect raisonnable provient donc d'une accumulation d'absorptions, c'est-à-dire (sur le terrain ontique) d'émotions et de sens donné à ces émotions. L'absorption, par l'émotion, nous met en contact avec le symbolique du monde avec lequel nous sommes en relation, et enclenche du sens qui tente de maîtriser ce monde, c'est-à-dire de l'intégrer à ce que nous sommes.

Le monde s'exprime de manière symbolique parce qu'en lui la distinction intellectuelle que nous faisons entre le fait et le sens s'estompe. Dans les fondations de l'être, le fait est sens comme le sens est fait, et leur entrelacement est symbole : expression de ce qui est absent, dans la présence même. C'est le récepteur vivant qui

⁴⁰⁵ Nous reviendrons sur l'art dans la cinquième partie de ce texte.

interprète ce qu'il reçoit du monde, et, du coup, ce qu'il reçoit est perçu comme *logos* (discours) de ce qui est absent alors que ce n'est que l'interprétation qu'il en donne, c'est-à-dire le fruit de leur relation. La signification du symbole ne se niche pas dans le monde mais dans la relation à l'occasion de la perception que le vivant en a. Le "il y a" prend alors valeur symbolique tout comme s'il voulait dire, pour quelqu'un, quelque chose de plus que "cela est". L'expression de ce qui est ne peut s'établir que si elle est absorbée par une altérité. Sans le symbolique les êtres demeureraient dans une situation insulaire. Dès lors le monde se donne comme milieu signifiant et non comme un ensemble d'individus physico-chimiques.

Pour ce qui est du langage symbolique *produit* par l'être humain, il faut insister sur le fait qu'il demeure un langage ouvert. Le symbole ouvre le sens, dégage un horizon, là où la communication langagière non poétique tend à fermer le sens ; le symbole est toujours ouverture sur le monde qu'il porte en lui, là où le sens aspire à se clore sur lui-même. Dès lors le symbolique produit (tout comme le symbolique originaire) est un langage qui ne cherche pas "le mot juste" parce qu'il y a toujours surabondance sémantique de l'être sur le mot. Le symbolique, c'est la racine émotive du sens, et c'est pourquoi le sens est originairement de l'affect.

Affect, angoisse et passion

En dépit du flou qui entoure ces notions que l'on classe traditionnellement dans le domaine psychologique, nous souhaitons évoquer ces questions en lien avec notre propos. Non pas tant pour apporter un regard neuf sur des questions déjà abondamment traitées, que pour voir si elles valident (ou non) les notions que nous tentons de construire et si elles peuvent nous aider à les circonscrire. Nous comprenons ces trois manifestations de l'affectivité (affect, angoisse et passion) comme l'émanation ontique du bouillonnant silence de l'être, c'est-à-dire comme le produit ontique de la vie ontologique. Les trois modes d'être que sont l'absorption, l'expression et l'involution peuvent engendrer des manifestations ontiques tendanciuellement distinctes. De la même manière que, pour les mieux étudier, nous les avons distingués, nous discernons ces trois manifestations. Les trois modes d'être sont néanmoins, comme nous l'avons vu, liés entre eux, et, de la même manière, ils participent tous trois de chacune des manifestations considérées ; toutefois, pour la clarté de l'exposé, nous les différencions nettement. Dans ce cadre, la thèse que nous entendons défendre ici est que l'affect, qui relève du subir, est une manifestation ontique de l'absorption ; que la passion - pourtant traditionnellement opposée à l'action (il nous faudra discuter ce point) -, en tant qu'elle ressortit de l'agir, est une manifestation de l'expression, et que

l'angoisse, qui dépend du vide abyssal qui est paralysie du subir et de l'agir, en est une de l'involution.

a - l'affect

Le mot "affect" vient du latin *afficere* qui signifie l'aptitude à être touché. L'affect est ce qui est subi (nous sommes affectés) dans une certaine tonalité en liaison avec la constitution et l'ouverture de la scène. L'affect a toujours le caractère d'un événement, il est la manifestation ontique de quelque chose d'inattendu qui arrive sur la scène et que la raison ne peut recouvrir (comme nous l'avons vu p246). Il est question ici de la passivité (constitutive) de l'être, c'est-à-dire de l'absorption. L'affect est la manifestation de ce qui nous rejette hors de la quiétude habituelle et familière, hors du lacies satisfait de lui-même. Qu'est-ce qui nous affecte ? Il semble que ce soit l'altérité lorsqu'elle s'invite à l'intérieur. L'affect serait le moment de l'accroche au lacies d'une relation de l'être-environnant à l'être-propre ; ce serait ce moment d'accroche dont la manifestation ontique est appelée "vécu" et qui est le moment de l'absorption. L'affect serait une révélation de l'être à lui-même, c'est-à-dire une manifestation de sa propre activité absorbante ; le moment de l'arrimage révèle d'une part l'être comme être jeté hors de soi sur la scène au contact de l'altérité, et d'autre part l'être comme composé d'altérités. L'appropriation de l'altérité nouvelle en ce qu'elle est mouvement de ce qui est en train de devenir propre, ne peut se produire que comme déstabilisation de ce qui est. Ce mouvement par lequel le propre en train d'advenir détrône le propre installé, ce mouvement par lequel le lacies est remis en cause, est la fondamentatation de l'événement psychique que l'on appelle affect. L'affect est la manifestation ontique de la remise en cause du propre (de la propriété installée) par le devenir. L'être ne s'approprie lui-même qu'en se désappropriant. C'est-à-dire que pour être, l'être meurt à lui-même pour pouvoir renaître autrement ; l'affect est la trace ontique de cette "mort" concomitante à cette "renaissance". L'affect n'est alors plus la trace d'un accident qui arrive à une substance, mais la trace de l'activité même de dévoration ontologique. L'émotion est une déstabilisation de notre être familier par une altérité qui soudain devient vivante en nous. C'est une conséquence de l'être-au-monde. C'est la matrice de la création du sens.

L'affect est la manifestation ontique qui se trouve au carrefour de l'interdépendance ontologique (elle dépend de l'absorption) et de la création de la signification (qui dépend de l'involution). Voyons cela en partant de Edmund Husserl. Il nous indique que "La subjectivité transcendantale est intersubjectivité." Merleau-Ponty considère cette

proposition comme énigmatique et ne la comprend, nous dit-il, que dans le cadre de la présence d'autrui en moi au moment de la production de la signification, en partant de cette production⁴⁰⁶. Pour notre part, nous tâchons de la comprendre avec nos catégories. Si la "subjectivité transcendantale" dont parle Husserl est ce que nous appelons lacis, elle est bien un rassemblement d'êtres en perpétuel dialogue, c'est-à-dire de modes d'être, de relations à l'être, accumulés (mémoire) et rassemblés en une circulation individuante qui se projette hors d'elle-même par l'expression, et alors oui, elle est, en tant que multiple rassemblé, une sorte d'intersubjectivité, un permanent dialogue (multilogue) d'altérités. Cette intersubjectivité intérieure n'a pas le sens de relations subjectives entre sujets préalablement délimités, mais celui d'une circulation individuante à l'intérieur du lacis qui est accumulation mémorisée. La phrase de Husserl "La subjectivité transcendantale est intersubjectivité" pourrait alors se traduire dans notre vocabulaire par : "Le lacis est un multiple dont les parties sont en perpétuel dialogue". L'arrimage d'une nouvelle altérité à ce lacis circulant est ce qui engendre l'affect comme attribution de sens. Pour Husserl, les sensations et les affects sont des données primaires de la conscience sans revêtir pour autant les traits de l'intentionnalité⁴⁰⁷. Dans notre vocabulaire cela s'exprimerait autrement, mais dans la même direction : les affects sont les traces d'un contenu ontologique bousculant le lacis lors de l'absorption ; la conscience, qui est une émanation structurée du lacis, en est fatalement affectée, mais originairement *comme ce qui la modifie, non comme ce qu'elle projette* (intentionnalité). De notre point de vue, la visée intentionnelle n'est pas dans ce cas le fait de la conscience, mais le fait du lacis lui-même (une intentionnalité primaire, sans conscience), elle se situe par conséquent en amont de l'affect, et est l'attribution du sens dont l'affect est la trace. L'affect arrive après le contact avec l'altérité, c'est le moment où l'être avec lequel je suis en contact ne m'est plus seulement objectivement présent, mais s'arrimant à ce que je suis, représente quelque chose pour moi, est en train de devenir moi. Il n'est donc plus seulement "objectif", mais, par le lien qui me relie à lui, il signale qu'il était (ou qu'il devient rétrospectivement) pour mon être initial un objet de visée intentionnelle en vue de l'appropriation. L'affect est la manifestation de la relation entre une parcelle du monde et le lacis (dont la visée intentionnelle et appropriative semble rétrospectivement s'être portée sur cette par-

⁴⁰⁶ Maurice Merleau-Ponty .- *Sur Husserl*, in *Œuvres*, op cité, p1202 :

"Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui, qui est la pierre d'achoppement de la théorie de l'intersubjectivité, la présence du représenté qui est la pierre d'achoppement de la théorie du temps, et je comprends enfin ce que veut dire l'énigmatique proposition de Husserl : «La subjectivité transcendantale est intersubjectivité»."

⁴⁰⁷ Bruce Bégout : "Les données primaires de la conscience commencent donc avec les sensations et les affects." dans "Edmund Husserl", in *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Ellipses, 2003, p18

celle du monde). Il y a là une expérience circulaire de la relation qui dépasse la simple perception de la "qualité" de l'objet perçu. D'autant que la visée est riche d'un horizon de sens, de structures d'être, qui sont le fruit du passé et qui colorent, qui organisent, la qualité perçue au point d'en modifier les contours, c'est-à-dire au point d'en faire un élément appropriable par l'être visant, c'est-à-dire d'attribuer un sens à ce qui est approprié. Il y a la visée initiale qui enclenche l'appropriation, et cette appropriation se manifeste par un affect qui fait être la visée initiale tout en attribuant un sens à ce qui est approprié. La perception par le lacis est une visée individuante qui sépare la chose du chaos dans lequel elle est entrelacée par de multiples liens multidirectionnels, qui l'épure en lui attribuant un sens lié à l'outil perceptif qu'est le lacis. Sens qui se révèle par la manifestation qu'est l'affect, et qui n'est pas encore la signification (fruit de l'involution) que la conscience attribuera ultérieurement à l'affect. Le sens est ce que la visée perceptive du lacis attribue spontanément à ce qu'il perçoit ; et le plus souvent le perçu ne dérangeant pas trop le lacis ne provoque pas d'affect perceptible : si mon regard croise une chaise, mon lacis, qui est en contact avec l'être de la chaise, lui attribue un sens, mais il y a peu de chance que cela déclenche un affect en tant qu'émotion distincte. L'affect se manifeste lorsque le sens attribué par le lacis vient heurter, positivement ou négativement, ce qu'est le lacis dans son activité routinière.

L'affect se manifeste au moment où la relation à ce qui a été délimité par la perception s'arrime au lacis en le bousculant. Or nous ne pouvons pas ne pas percevoir, nous sommes toujours en activité perceptive qui déclenche une perpétuelle activité affective qui est la sensation ontique d'être (le vécu). Pourquoi percevons-nous telle chose plutôt que telle autre ? Ce n'est plus seulement en vue de l'action (Bergson) que nous percevons, c'est aussi et avant tout en vue d'être (ce qui englobe mais excède l'action), en vue d'absorber et d'exprimer. L'affect est la manifestation de l'appropriation, de la transformation du monde en *mon* monde (la chaise faisait déjà partie de mon monde, elle ne suscite donc pas d'affect, mais peut-être peut-elle en susciter un pour le nourrisson qui la découvre pour la première fois). Et cette transformation enclenche la nécessité d'une attribution de signification. Pour Renaud Barbaras commentant Merleau-Ponty

"Il n'y a pas de signification qui ne soit incarnée, et dans cette mesure affection ; il n'y a pas d'affection, en particulier dans la relation de désir, qui ne soit déjà avènement d'un sens, tentative de porter l'opacité du monde à la transparence."⁴⁰⁸

Même s'ils ne vont pas l'un sans l'autre, il faut néanmoins, selon nous, distinguer af-

⁴⁰⁸ Renaud Barbaras, *op cité*, p319

fect et attribution de signification (qui relève de l'involution). Il y a peut-être même à distinguer le sens spontané (donné par le lacis lors de l'arrimage) et la signification (opérée par la partie autonomisée du lacis que nous appelons conscience) : entre les deux s'est manifesté l'affect.

La signification est l'explication que se donne la conscience de ce qui arrive au lacis. La complexité du lacis, dans un effet de seuil, a, lors de la petite enfance, dégagé une capacité à juger que nous enrichissons ensuite tout au long de la vie ; capacité qui opère postérieurement à l'arrimage, c'est-à-dire postérieurement à l'affect. Cette capacité à construire des significations est suspendue momentanément lorsque l'émotion est trop forte, comme si elle nécessitait un lacis plus apaisé, moins troublé. Ce qui aurait tendance à accréditer la thèse d'un même lacis qui d'une part *pâtit* (lors de l'absorption dont l'affect est la manifestation ontique) et qui d'autre part *construit* une signification. La rencontre est initialement une sorte d'intentionnalité primaire en ce que le lacis attribue spontanément du sens à ce qu'il perçoit (c'est la définition même de l'appropriation). Dans une sorte de deuxième temps, l'unification de l'altérité au lacis produit deux effets : l'affect lors de l'arrimage, et la production de signification lors de la réorganisation du lacis intégrant la nouveauté (c'est-à-dire lors de l'involution). La signification est la place que le lacis donne à l'altérité nouvellement rencontrée, elle est ce qui relie le nouveau à l'ancien. La pensée est la réorganisation réflexive, l'analyse que suscite le lacis lorsqu'il digère un élément étranger, c'est-à-dire qu'il lui trouve une place. Je ne comprends pas ce que mon lacis ne peut *prendre avec* (comprendre), je ne comprends pas ce qui résiste à l'assimilation par *mon* monde, ce qui résiste à l'involution. Si l'altérité est particulièrement nouvelle (surtout lorsque son expression est très violente), la signification met beaucoup de temps à se construire ; c'est le phénomène du traumatisme pour lequel il faut au lacis du temps et de l'imagination pour construire une signification (la résilience). Dès lors, le monde n'est pas devant moi comme simple objectivité. *Le monde n'est pas seulement autour de moi, il est auteur de moi.* Lors de l'absorption assurément, mais même au moment où je m'en distingue par l'expression, par l'affirmation d'une présence ontologique, il affirme ses droits d'auteur sur ce que je suis. La naissance du sens est cette affirmation du monde en moi lors de son appropriation tout autant que lors de mon affirmation dans le monde. Nous pourrions ainsi paraphraser Pascal en ne disant plus "Il faut aimer pour connaître" mais "Il faut absorber pour connaître" (c'est moins beau, mais cela étend le propos)⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ Pascal parlait des choses divines (qu'il faut aimer pour connaître), cela nous semble extensible à toute chose si par aimer nous entendons absorber, c'est-à-dire être en véritable relation d'être.

Nous avons coutume de penser que la perception est la somme d'une sensation et d'un jugement⁴¹⁰. Mais si le jugement est ce qui vient de ce que j'étais (le lacis) au moment où est assimilé ce que je sens, alors le jugement est déjà, pour partie, compris dans la sensation. La ligne de partage, comme nous venons de le voir, n'est pas entre sensation et jugement, mais entre sens (qui est le mouvement spontané du lacis lors de l'absorption) et signification (qui est le travail de la conscience suite à l'involunté). La sensation comprend, pour partie, une attribution de sens. Pour qu'il y ait sensation, il faut non seulement des organes des sens, mais il faut que, par le symbolique qu'ils transportent, le monde soit absorbé sur la scène, et y vienne jouer un rôle. Pour Merleau-Ponty

“Nous ne pouvons avoir rapport qu'avec des significations.”⁴¹¹

Et la perception

“est justement cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation de données, le sens qui les relie - qui non seulement découvre le sens *qu'elles ont* mais encore fait *qu'elles aient un sens*.”⁴¹²

Le sens est activité spontanée du lacis, sa lecture du monde. La signification, pour sa part, naît de l'entendement (qui est émanation du lacis) lorsque l'activité routinière vient d'être bousculée par l'absorption. Le sens est le produit spontané de la rencontre (quelle qu'elle soit) en tant que visée appropriative du lacis sur le monde ; la signification est l'activité contrainte par la rencontre dérangement. Le sens est ce qui sourd de la rencontre scénique entre le lacis et l'altérité. Le sens est la source de la conscience laquelle permet en retour l'attribution de la signification.

Pour Merleau-Ponty, l'affectivité est un mode original de la conscience⁴¹³ ; pour nous, elle en est le mode originaire : non seulement l'affect signale une modification du lacis, lequel est la *hylé* même de la conscience, mais cette modification enclenche une obligation de s'adapter, nécessité d'adaptation qui n'est autre que la source de toute conscience en ce qu'elle est contrainte d'attribuer une signification.

“Il faut sans doute reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même un “faisceau d'instincts”, et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme li-

⁴¹⁰ Merleau-Ponty nous dit par exemple que “L'analyse classique de la perception distingue en elle des données sensibles et la signification qu'elles reçoivent de l'entendement.” *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, op cité, p812

⁴¹¹ Ibid. p665

⁴¹² Ibid. p711

⁴¹³ Ibid. p840

berté.”⁴¹⁴

L'affect n'est pas possession intellectuelle du sens. Il est au contraire la marque d'une dépossession du moi habituel, il est ouverture à une connaissance que nous n'avons pas besoin de penser rationnellement. Il est connaissance non intellectualisée de ce qui, étant en contact avec nous, l'a déclenché. Une connaissance relationnelle puisque le lacis prend sa part, qui n'est pas mince, à la naissance de l'affect. En ce sens, il y a une part intentionnelle à un phénomène qui pourtant relève du pâtir. L'affect naît de la rencontre de deux *logos* non verbaux (et quand l'un des deux est verbal ce n'est pas son contenu verbal, mais son contenu non-verbal qui est en jeu) : l'expression de l'être qui ressent au contact de l'expression de l'être de celui qui est perçu. L'affect est le produit de la relation dans laquelle il y a fatalement un mixte d'absorption et d'expression, relation qui génère du sens nouveau (signification) par l'involution⁴¹⁵. Mais c'est bien l'absorption qui est essentiellement en jeu. Lorsque nous sommes dans un état de fragilité, l'expression identitaire socialisée s'affaiblit et la capacité d'absorption s'accroît qui enclenche des émotions plus fortes sur la base d'une expression de soi moins liée au masque social (le lacis essentialisé par l'involution) et, partant, plus profonde.

L'affect vécu correspondrait donc au moment de l'arrimage au lacis. Lorsque le lacis est conforté dans ce qu'il est ou lorsqu'il se déploie, le vécu est agréable, lorsqu'il est remis en cause ou confronté à des limites imposées par l'altérité, la sensation est désagréable. Nous présentons donc jusqu'à présent les choses de la manière suivante : lorsque, sur le plan ontologique, le présent rencontre la mémoire, soit il y a acceptation heureuse et cela se manifeste ontiquement par du plaisir, soit il y a réticence, voire turbulence, et cela se manifeste par la souffrance. Ce serait la rencontre ontologique qui fonderait les affects, lesquels seraient en quelque sorte le résultat de l'arrimage ontologique. Cela ne peut-il pas être l'inverse ? l'affect ne serait-il pas le vecteur qui permet l'arrimage ? ne serait-il pas ce qui marque le lacis au fer rouge et le modifie ? Nous sommes là dans un nœud du chiasme, et le phénomène agit sans doute dans les deux directions : l'être (la modification du lacis) fonde l'étant (l'affect) tout autant qu'il est fondé par lui. La rencontre ontologique fonde un affect qui en retour affirme et inscrit durablement la rencontre dans le lacis. D'autant plus que l'arrimage de la nouveauté dépend du lacis existant en ce que

⁴¹⁴ Ibid. p853

⁴¹⁵ Aristote a écrit des choses équivalentes, avec le vocabulaire qui est le sien en analysant la sensation comme relation dans le livre II du *Traité de l'âme*. Je n'ai pas eu le temps d'étudier ce texte, mais il y aurait peut-être une analyse comparative intéressante à faire.

la sollicitation extérieure peut soit nécessiter l'invention d'une réaction, soit réactiver des habitudes de réaction. L'affect est un rapport d'être, le lieu même (lieu ontique) où se déroule, de l'autre côté du pli, sur le plan ontologique, l'absorption. L'affect est une des manifestations ontiques de l'interdépendance ontologique. Il est ce qui, généré lors d'une captation et d'une intégration d'une parcelle du monde, me fait devenir. Il est la manifestation ontique d'un moment où l'être est sa scène, un moment où il est entièrement le contact qu'il entretient avec le monde, un moment où le moi se projetant entre en relation absorbante avec l'altérité.

L'affect est, dans ce cadre, décrit comme un pâtir provenant de l'extérieur (l'altérité absorbée) sur le mode de l'empreinte. Mais le pâtir peut être aussi lié à une sensation de manque. Il arrive que la rencontre avec l'extérieur ne se manifeste pas comme une marque, une empreinte, mais comme la révélation d'un manque. Le désir d'autrui, l'admiration, font soudain surgir en soi la sensation d'une incomplétude. Avec le désir de l'autre (amical, amoureux ou celui de l'enfant cherchant auprès des adultes sa nourriture ontologique, ou de l'élève auprès du maître), c'est la tension vers l'absorption qui se donne à être perçue. Le moi ne se trouve pas (ou plus) assez bien et cherche en l'autre le complément, l'ajout, qui le conduira à une existence de lui-même plus épanouie. Le désir est la marque sensible de ce qui, après un premier contact, renouvelle, de façon en quelque sorte volontaire, la relation à autrui en vue de l'absorption : le moi ressent soudain comme un défaut dans son identité, défaut que la relation à l'autre est chargée de corriger. Barbaras précise :

“Le désir est bien un désir de soi, fondamentalement narcissique.”⁴¹⁶

et pourtant, ce moi n'est pas la négation de l'autre, car l'acte par lequel il tente de se saisir en l'autre ne se distingue pas de celui par lequel l'autre accède à lui-même (par l'expression suscitée par mon désir d'être absorbé et d'absorber l'autre m'absorbant ; le plaisir d'être aimé ou admiré est un plaisir d'être absorbé, c'est-à-dire un plaisir d'expression), et, pour le moi, l'“entrée en soi” est tout autant “sortie de soi” (tout comme le toucher, la relation ontologique est réversible). Cet acte, que Barbaras ne nomme pas, c'est l'absorption, laquelle est toujours réciproque lorsqu'il s'agit de deux êtres mis directement en présence⁴¹⁷. Le désir (l'Éros primordial) est le mouvement inchoatif de l'être.

Nous avons jusque-là évoqué le pâtir ontologique comme si le contact ontologique

⁴¹⁶ Renaud Barbaras, *op cité*, p309

⁴¹⁷ De ce point de vue là, l'invention de l'écriture est une rupture considérable dans l'histoire de l'humanité : elle autorise la possibilité d'une absorption différée et, par là, une accumulation ontologique civilisationnelle plus aisée.

s'effectuait sans support ontique, il n'en est évidemment rien. Le contact ontologique passe par le corps. C'est une nouvelle fois la question du chiasme qui est posée. Il y a bien souvent fondation d'une modification ontologique par le corps qui, en conséquence, fonde un affect. Et notre définition ("l'affect est la manifestation ontique de la remise en cause du propre - de la propriété installée - par le devenir") s'accommode parfaitement d'une fondation corporelle de cette modification ontologique (modification du propre par le devenir) génératrice d'affect. Si le corps prend une place centrale, cela signifie-t-il que l'affect serait généré par "l'intérieur" et non par l'altérité comme nous tentons de le décrire ? Voyons cela de plus près.

Pour la psychanalyse, ce n'est pas à proprement parlé le corps qui produit l'affect, mais celui-ci naît néanmoins de l'intérieur. Elle décrit l'état affectif comme l'un des registres de la pulsion.

"Selon Freud, toute pulsion s'exprime dans les deux registres de l'affectif et de la représentation. L'affect est l'expression qualitative de la quantité d'énergie pulsionnelle et de ses variations."⁴¹⁸

Mais ce passage de la quantité (d'énergie) à la qualité (affective) demeure énigmatique. Et pour Marc Richir

"... tout comme il est étonnement discret sur ce qui constitue l'essence et la vie de la conscience, Freud l'est encore plus sur ce qui pourrait constituer la vie affective." et le freudisme

"échoue complètement à saisir l'affectivité."⁴¹⁹

La psychanalyse reste dans la logique d'un territoire autonome nommé inconscient qui, habité par une réserve d'énergie pulsionnelle (dont l'origine reste mystérieuse), en décharge, en certaines occasions, une partie sous forme d'affects. Pour la psychanalyse, c'est bien l'intériorité qui est productrice d'affects, alors que, pour notre part, nous avons décrit ceux-ci comme la manifestation d'une rencontre avec l'altérité qui devient constituante. Pour Heidegger, l'affectivité relève des comportements humains en tant que modalité d'être-au-monde, et non pas d'une intériorité subjective. Elle est, pour nous, la trace de la relation ontologique engendrée par l'être-au-monde ; nous sommes donc bien dans une lignée heideggérienne plutôt que psychologique, même si la notion d'appropriation semble étrangère à Heidegger.

Bon, mais quelle est la place du corps dans ce processus ? Notons que pour nombre d'auteurs l'affectivité est liée au corps. Pour Merleau-Ponty par exemple,

⁴¹⁸ J. Laplanche et J.B. Pontalis .- *Vocabulaire de la psychanalyse* [1967], Puf (Quadrige, dicos poche), 2014, notice "Affect" p12.

⁴¹⁹ Marc Richir, article "Affect" in *Dictionnaire de la philosophie*, op cité, p37-b. Marc Richir considère en revanche que le freudisme "est une théorie remarquablement cohérente des «passions»" (idem).

“C’est donc à l’expérience qu’appartient le pouvoir ontologique ultime...”⁴²⁰

Et pour Marc Richir,

“Les affections [...] sont classiquement, aujourd’hui, attribuées à notre corps...”⁴²¹

Les cinq sens jouent là un rôle primordial. Leur captation de l’extérieur se matérialise en une irradiation nerveuse qui procure plaisir ou douleur. Cette réalité physique déclenche une activité chiasmique de fondation : l’être du laci est modifié qui, en retour, fonde une sensation de vécu. C’est-à-dire que nous retombons sur notre première description : c’est toujours l’altérité (qui passe par le corporel) qui est à l’origine de l’affect comme manifestation de la modification du laci. L’état du corps peut évidemment apparaître également comme une cause productrice (dans le cas d’une maladie par exemple), mais il ne l’est qu’à titre de participant, comme type de filtre vis-à-vis de l’altérité qui vient en lui (la maladie peut d’ailleurs se concevoir comme une manifestation d’une relation altérée avec le monde). Il nous semble que l’altérité demeure toujours l’activité déclenchante. Et cette altérité n’est pas purement ontique. Marc Richir y insiste :

“... il n’y a pas d’affection qui soit, pour nous, purement et simplement physico-physiologique...”⁴²²

Le corps est dans ce cadre un vecteur plutôt qu’un producteur. Il transmet (par les sens), mais c’est bien l’altérité qui demeure le déclencheur de l’affect *via* la sensation physique qui fonde une sensation ontologique, *et via* l’absorption de l’altérité ontologique (son expression symbolique qui, lors de la relation, exige d’être absorbée). Le visible est habité par de l’invisible, le tactile par du non-tactile, etc., dont la lecture s’effectue par la relation absorbante. Les sens qui facilitent le contact avec l’être de l’altérité sont ainsi des vecteurs fondamentaux de la conscience. C’est ce que décrit Merleau-Ponty

“La sensation telle que nous la livre l’expérience n’est plus une matière indifférente et un moment abstrait, mais une de nos surfaces de contact avec l’être, une structure de conscience...”⁴²³

Dès lors, comme le défend la neurologue Laura Bossi,

“Le sentiment de son propre corps, les émotions, sont essentiels pour l’apparition de ce sentiment de connaître qu’est la conscience.”⁴²⁴

Quand la réponse spontanée du laci à une question que pose le monde (c’est-à-dire l’altérité) est un succès, l’affect engendré relève du plaisir et conforte le laci dans ce

⁴²⁰ Merleau-Ponty .- *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard (Tel),1964, p148

⁴²¹ Marc Richir .- *Le corps : essai sur l’intériorité*, op cité, p12

⁴²² Ibid. p13

⁴²³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, op cité, p911

⁴²⁴ Laura Bossi .- *Histoire naturelle de l’âme*, Paris, Puf, 2003, p216

qu'il est. Quand c'est un échec, la façon d'être au monde rencontre un obstacle et se révèle défectueuse, elle engendre un affect de déplaisir témoin d'une inadaptation, et contraint le laciis à se modifier. L'altérité nous parvient par le corps ou par le langage ; c'est toujours un vecteur ontique qui porte la fondation d'une réalité ontologique. Y a-t-il des perceptions directement ontologiques, qui par conséquent ne passeraient pas par un vecteur ontique ? Non pas. Le symbolique arrive toujours dans les bagages de l'ontique.

Prenons l'exemple de la perception du danger qui pourrait sembler relever d'une expérience non directement sensible. Quand nous parlons d'un animal qui "flaire" un danger, ce n'est pas directement d'odeur dont nous parlons ; le danger n'est pas une substance dont il émane une odeur. Quelque chose dans l'environnement ontologique s'est modifié qui déclenche une inquiétude. S'agit-il d'un sixième sens, d'un sens ontologique, d'une perception directe de l'être ? Il nous semble plutôt qu'il s'agit d'un mixte de tous les sens : ce qui est perçu, c'est la non-homogénéité, une anomalie dans les relations : les sens, d'ordinaire, donnent des informations distinctes mais qui s'articulent les unes aux autres d'une certaine manière ; c'est cette articulation qui est perçue comme modifiée. Même si il peut y avoir un canal principal (l'odeur, la vue, l'ouïe, ...) c'est le mixte perceptif qui est légèrement perturbé, et qui forge la sensation de danger.

"Ce que l'animal aux aguets sent, ce n'est pas une donnée particulière qui viendrait confirmer les raisons d'un danger, c'est l'univers entier sous la modalité du danger ; tout y devient expressif."⁴²⁵

Le corps, *via* les cinq sens, nous apporte donc des sensations susceptibles de fonder une réalité ontologique modificatrice du laciis et donc productrice d'affect. Il nous faut peut-être ici distinguer le sensible de la sensation. Le sensible serait la captation des étants - captation sujette à méprise et que Descartes ou Husserl écartent pour tenter d'accéder à la conscience -, tandis que la sensation serait plutôt la captation de la relation aux êtres qui nous environnent ; et là il ne peut y avoir de méprise : la relation, qui est mélange de l'intentionnalité (notre être se projetant dans l'ouverture à ce qui n'est pas lui) et du monde (qui est le mélange des intentionnalités extérieures en direction de "l'objet" que nous représentons pour elles) peut se méprendre sur les intentionnalités extérieures, mais non sur la nature du ressenti. Les affects sont la manifestation ontique de ces relations. La sensation est le fruit de la lecture permanente que l'être fait du monde qui l'entoure. Cette lecture du symbolique environnant

⁴²⁵ Didier Debaise "Alfred North Whitehead" in *Philosophie des possessions*, op cité, p247

est l'ouverture de l'être, le cœur de sa relation avec l'altérité. On ne peut l'écartier ou la suspendre pour accéder à la conscience, elle est la *hylé* de la conscience.

L'affect ne peut-il avoir d'autres sources que la relation à l'altérité par le corps (les cinq sens) ou par le langage ? Il y a aussi les productions autonomes du corps (les hormones par exemple). Dans ce cas c'est une modification de l'étant (non provoquée par l'extérieur, comme dans le cas d'une maladie) qui semble fonder la modification du *lakis*, laquelle ne se mettra en œuvre néanmoins qu'au contact de l'altérité. C'est plutôt l'expression qui est dès lors en jeu. La modification intérieure du corps fondant différemment l'être modifie l'expression de soi qui va dès lors modifier la relation au monde (ce que nous allons voir à propos de la passion).

Il y a également de l'auto-production d'affects par le *lakis* lui-même. Il peut en effet, par exemple, y avoir des émotions générées par le rêve. Dans son travail d'involution, le *lakis* revit des relations d'être anciennes dans des situations nouvelles fruit de l'imagination qui déclenchent de l'affect. A l'état de veille, la rumination relève du même phénomène : le *lakis*, en ce qu'il est mémoire, réactive un vécu qu'il ne parvient pas à involuer. Ce qui est ici en jeu est ce que les comédiens appellent "la mémoire affective". Pour l'acteur, elle permet de mobiliser de manière volontaire des émotions anciennes, par la remémoration, afin de jouer au présent les émotions censées être vécues par le personnage (c'est la méthode stanislavskienne du jeu de l'acteur⁴²⁶). Cette mémoire affective est en réalité la base originelle de la mémoire, elle est mémoire de l'être qui, lorsque l'involution peine à effectuer son travail, se mobilise automatiquement semblant ainsi générer des affects de l'intérieur alors qu'il se remémore un affect passé. Si l'affect est la manifestation du déplacement du symbolique lors de l'absorption, donnant ainsi à sentir le symbolique circulant, la remémoration affective, volontaire ou pas, n'est pas une production nouvelle mais la réactivation de cette circulation. L'affect est par conséquent toujours du symbolique "étranger" *absorbé*. Pour sa part, la passion relève du symbolique *exprimé*.

b - passion(s)

La notion de passion ne s'étudie plus guère de nos jours. Les Stoïciens avaient abordé la question sous l'angle de l'opposition des passions à la raison dans un schéma où la raison est ce qui permet à l'homme de maîtriser le monde extérieur, et la passion est ce qui, de l'extérieur, prend possession de l'homme : il est possédé au

⁴²⁶ Constantin Stanislavski (metteur en scène russe - de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècles - qui révéla la force de Tchekov) a mis au point une méthode de travail pour l'acteur basée sur la mémoire affective, méthode qui, développée par Lee Strasberg (L'actor Studio), est la base de travail d'un grand nombre d'acteurs de cinéma.

lieu de posséder. L'étymologie du mot passion nous renvoie au latin *passio* qui signifie souffrance : l'homme subit quelque chose dont il est la victime. La pensée chrétienne a pu se réapproprier cet antagonisme en y glissant la thématique de la résistance aux tentations et aux pêchés, ce qui place l'ensemble des passions dans la catégorie des choses à bannir. Souvent rapportée à la passion amoureuse, elle est alors traditionnellement présentée comme un "dérèglement de la raison par l'appétit sensible"⁴²⁷. Descartes, par exemple, dans une analyse purement dualiste, considère que la passion est le moment où le corps s'impose à l'âme par surprise, dans un moment où le tumulte physique expulse la volonté, un moment où le sang s'embrase en un feu qui consume la raison ; la passion est pour lui une sorte de perception endogène du corps et, partant, de l'union du corps et de l'âme. Ce qui paradoxalement ne l'empêche pas de considérer qu'il puisse y avoir des passions positives. Au dix-huitième siècle Diderot prend franchement parti dans cette direction :

"On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous les plaisirs [...] il n'y a que les passions, et les grandes passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses."⁴²⁸

Kant, de son côté, rompant avec l'idée cartésienne de la source corporelle, distingue l'affect et la passion, estime que la passion est "un mode par excellence de la subjectivité"⁴²⁹, et la rapporte à la faculté de désirer. Avec lui, ce n'est plus le corps qui est moteur, mais le désir. Ce que la psychanalyse retiendra en attribuant aux pulsions la force motrice.

Le terme de passion paraît dès lors trop flou et trop large puisqu'il englobe aussi bien des mouvements au long cours comme l'engagement dans un métier (sous le vocable de vocation) ou des explosions brèves lors d'actes incontrôlés dit "passionnels". Les philosophes semblent avoir alors mis le mot lentement à l'écart, comme s'il perdait doucement son statut de concept. Nous souhaitons néanmoins nous interroger : d'où vient que nous réunissions sous un même terme des éléments aussi divers ? Commençons par réaffirmer ces distinctions. Un premier type de passions s'inscrit donc dans la durée. Cela se produit lorsque la passion relève d'un manque qui cherche à être comblé. C'est aussi bien le cas de la passion amoureuse, que du choix d'un métier par vocation (deux cas aujourd'hui plutôt valorisés) mais aussi du

⁴²⁷ Baldine Saint-Girons .- *Dictionnaire de la philosophie*, op cité, tome 2, p1491. Notice "passion".

⁴²⁸ Denis Diderot .- *Pensées philosophiques*, 1, cité par le Dictionnaire de la langue française, tome 3, p1417

⁴²⁹ Baldine Saint-Girons .- *Dictionnaire de la philosophie*, op cité, tome 2, p1492

La distinction kantienne entre l'affect et la passion se trouve dans une note en bas de page dans le chapitre 29 de la *Critique de la faculté de juger* consacré à la "Modalité du jugement portant sur le caractère sublime de la nature". Gallimard, folio-essais, 1989, p217

besoin de gloire, ou de richesses avec ou sans accumulation (manques qui développent des passions “tristes” que sont l’orgueil, la cupidité ou l’avarice). Dans cette première catégorie, en dehors de tout jugement moral, c’est le développement de soi qui est en jeu, la passion est ce qui ouvre un domaine du manque où l’être trouve un terrain où se déployer, d’où la longue durée, elle a alors un caractère de *construction* et le temps permet à l’involution de remplir son rôle. Ce sont ces passions qui peuvent parfois être la source des grandes actions encensées par Diderot. Un deuxième type de passions serait la réponse brève et emportée à une agression subie (quelle qu’en soit la nature) ; la passion possède alors un caractère de *destruction* marquant le fait que l’involution a échoué dans sa fonction intégrative. Qu’y a-t-il de commun entre ces deux catégories ? Que ce soit une réponse à un manque ou à une intervention extérieure, qu’elles soient constructrices ou destructrices, ce sont, dans les deux cas, des modalités fortes de l’expression. Notre thèse est qu’une passion n’est pas un dérèglement de la raison, pas plus que du corps, mais une modalité plus ou moins paroxystique de l’expression. Nous pourrions dire que c’est une thèse à coloration kantienne puisqu’il s’agit bien, l’ayant préalablement distingué de l’affect (lequel est lié à l’absorption), d’évoquer la passion comme une affirmation de l’être. Mais ce n’est pas tout à fait le cas.

Pour Kant (dans le paragraphe 29 de la *Critique de la faculté de juger* consacré au sublime), c’est la distinction temporelle (long cours ou court terme) qui distingue l’affect de la passion : pour lui, le court terme est la marque de l’affect (dès lors, la colère est un affect et non un acte passionnel) et le long terme engendre des passions (la haine, par exemple, en tant que soif de vengeance, est une passion). Notre distinction entre affect et passion est différente. L’affect est l’émotion (ontique) engendrée par l’absorption (ontologique). Et la distinction temporelle opère non pour distinguer l’affect de la passion, mais pour distinguer deux sortes de passion. Nous affirmons que l’affect (manifestation de l’absorption) se distingue de la passion (manifestation particulière de l’expression) en ce qu’il est un pâtir, une manifestation de l’arrimage de l’extérieur au lacis, alors que la passion est une action, une manifestation vers l’extérieur d’une affirmation du lacis. Or, avant Kant, les deux étaient liés. Au point que, acceptant la distinction kantienne, Marc Richir veut néanmoins maintenir en quelque sorte le lien en s’interrogeant sur le passage de l’un à l’autre qu’il trouve énigmatique⁴³⁰. Il s’agit, selon nous, non plus vraiment d’un passage de l’affect à la passion, mais d’un *saut*, celui de l’absorption à l’expression ; si passage il y a, c’est de ne plus

⁴³⁰ Marc Richir “Affectivité”, in *Dictionnaire de la philosophie*, article cité, op cité, tome 2, p41. “Mais on ne peut pas dire non plus [...] que Merleau-Ponty soit arrivé à saisir, comme il eût fallu, le «passage», il est vrai énigmatique, de l’affect à la passion.”

être sur la même modalité de l'être. L'affect est la manifestation ontique de l'absorption. Si l'absorption est acceptée par le lacis, l'involution va œuvrer pour lui trouver une place dans le lacis existant. La passion est soit une réaffirmation de l'expression face à une absorption dérangeante (l'acte passionnel de l'instant), soit la recherche d'une expression nouvelle en réponse à un manque. Elle est, dans les deux cas une manifestation de l'expression. L'affect relève fondamentalement de la passivité (réception du monde) et la passion est une bascule dans l'activité (s'affirmer dans le monde). Cette bascule dans l'activité peut être due à un refus de l'absorption (acte passionnel immédiat et explosif) ou une soif répondant à une sensation de manque.

Dès lors, pourquoi a-t-on tendance à placer la passion en vis-à-vis de la raison ? Chez Kant, c'est particulièrement net. Pour lui, dans l'affect la liberté de l'esprit est entravé, dans la passion elle est supprimée, et la perversion de la raison par la passion est rien moins que l'origine du mal (mais dès lors, peut-on encore parler de passion à propos d'une vocation ? et peut-il encore y avoir des passions créatrices ?). Pour nous, la passion, relevant de l'expression, est une manifestation du lacis bien en deçà de la raison. L'expression (et par conséquent la passion qui en est une modalité exacerbée) est une manifestation du magma primaire de l'être. La mémoire, la conscience puis la raison sont des excroissances successives et "autonomisées" de ce magma. Si elle était totalement autonome, c'est-à-dire si elle était indépendante, vis-à-vis du lacis, la raison ne serait pas affectée par un excès de manifestation de celui-ci ; elle serait tout au plus voilée, mais pourrait poursuivre son activité. Il n'en est rien, la raison est toujours ancrée dans le lacis ; il n'y a pas de rupture fondamentale de nature entre la partie irrationnelle (pré-individuelle, c'est-à-dire en amont de l'involution) et la partie rationnelle (rassemblée et soumise à la structure de la raison) du lacis, ce que les Stoïciens avaient déjà noté. Et c'est la partie la plus primitive, dite "irrationnelle", l'accumulation primordiale du vécu, qui est la source première de l'expression ; dès lors la raison est fatalement mise en suspens (partiel ou total) par l'emportement (plus ou moins marqué) de l'expression. Dans le cas d'un mouvement passionnel extrême, la conscience qui est elle aussi un exsudat (plus proche) du lacis, peut également être suspendue dans une tentative fusionnelle du lacis primaire avec une parcelle du monde sur laquelle il veut s'imposer dans un acte où la distinction moi/non-moi n'a plus cours. Nous pouvons alors comprendre l'étymologie du mot "passion" qui relève de la souffrance et par conséquent du subir. En effet, pourrait-on nous objecter, s'il s'agit de l'expression, c'est-à-dire de l'activité de sortie de soi, où est la souffrance, où est le pâtir (le *passio* latin) ? La souffrance est celle de la con-

science et de la raison partiellement ou totalement dépossédées de leur possibilité d'agir. La conscience et la raison étant les notions qui dans les philosophies du sujet définissent le sujet, la souffrance devient, dans cette optique, celle du sujet. En fait, le magma (lakis primaire) reprend le dessus sur ses propres exsudats autonomisés (mais non-indépendants) et les fait souffrir en les mettant plus ou moins hors circuit. Notons à cette occasion que le phénomène passionnel, dans sa caractéristique excessive, souligne une réalité qui est toujours présente : l'expression influence en permanence la raison (et cette influence peut aller, dans l'acte passionnel, jusqu'à la mise hors circuit). L'affirmation de l'être dans le monde conditionne donc toujours la raison en dépit des prétentions de celle-ci à la rationalité dite objective.

C'est pourquoi la passion peut être conçue comme un excès (chez les Stoïciens, elle est impulsion - *hormè* - excessive), une démesure (*hybris*) qui interrompt le *logos* du monde en tentant de s'y imposer. Pour l'être, le besoin de s'affirmer se mue donc parfois en besoin de s'imposer dans une fusion destructrice de soi et de la parcelle du monde auprès de laquelle l'expression souhaite s'attester. La passion est alors comme une tentative de fusion avec le monde (réduit à un objet singulier). L'absence de médiation (que constituaient la conscience et la raison) entre soi et cette parcelle du monde devient le mode momentané d'être-au-monde. Cette expression du lakis sans le filtre de la raison, voire sans celui de l'intelligence, est peut-être la définition de la démesure. Il s'agit de s'imposer au monde en interrompant son cours (ce qui est tout le temps le cas de l'expression - et c'est pourquoi elle est la source de la violence -, mais c'est particulièrement le cas lorsqu'au lieu d'une tentative d'intervention qui se coule le plus harmonieusement possible dans le cours du monde, elle devient expression excessive qui tente unilatéralement de s'imposer). La raison n'opérant plus, l'imaginaire est remisé au placard. La passion, dans tous les degrés qu'elle peut comporter, se caractérise par cette atténuation de la distance, qui peut aller jusqu'à l'absence, et par cette réduction du monde à une petite parcelle de celui-ci. Dans ses versions très excessives, elle est l'expression directe mettant entre parenthèses l'attribution de la signification qui est l'œuvre de l'imaginaire produit par l'involution. Dans ses versions plus douces, elle est la coloration de cette signification.

L'attribution de la signification qui est le "résultat" de l'involution, est une traversée du lakis qui, partant du lakis primordial, passe par la conscience, puis par la raison dans un mouvement circulant qui est l'imaginaire lui-même, c'est-à-dire l'intelligence qui met en relation le multiple à l'intérieur du lakis : c'est le travail même de l'involution, laquelle réclame un lakis primaire relativement apaisé, c'est-à-dire acceptant la circulation. Lorsque le lakis est mobilisé par une expression paroxystique, la circulation

n'opère plus et la signification est suspendu.

Dès lors, constatant ces débordements, pouvons-nous percevoir des "antidotes" à la passion destructrice ? Traditionnellement on a vu dans le développement de la raison l'antidote à la passion, celle-là devant maîtriser celle-ci. L'échec est patent. Pour une raison simple (et en réalité déjà connue) : la passion prend naissance dans le *lakis* (dont elle est une forme exacerbée de l'expression) en deçà de la raison, et celle-ci n'a donc pas accès à la passion sous la forme d'une éventuelle maîtrise ; la raison plonge ses racines dans ce même *lakis* qui s'exprime sous forme passionnée, elle est donc fatalement débordée. La raison ne peut maîtriser le *lakis* dont elle est issu ; elle est un filtre entre le monde et lui, pas un outil. La scène est le lieu ontologique de la relation de l'être au monde. La raison y joue un rôle médiateur. L'expression est ce qui, traversant la scène, tente de s'affirmer sur le monde. La passion est le moment où cette traversée se fait tellement vite que c'est comme si elle n'avait pas lieu : le *lakis* veut être en relation directe avec le monde pour s'y fondre en s'y imposant. Nous avons présenté la présence comme l'oubli du moi lors de l'absorption ; la passion est l'oubli du moi lors de l'expression ; ce qui est somme toute paradoxal puisque l'expression est affirmation du moi, mais la passion est une affirmation fusionnelle impliquant une dissolution : ce n'est plus le moi raisonné qui s'affirme, mais directement le *lakis* en vue de sa propre dissolution. C'est plus précisément une *partie* du *lakis* qui exige d'être absorbée par le monde. Peut-on encore parler d'un moi, peut-on encore parler d'un individu ? C'est le paradoxe de la passion : en tant qu'expression, elle est affirmation extrêmement vive de l'individu, mais en tant que limitation de l'expression à une part de celui-ci voulant s'imposer à une parcelle du monde *et* à l'ensemble de ce qu'il est par ailleurs, elle est limitation extrême et fusion de l'individu dans le monde dont il prétend ne plus se détacher. La violence affirmative de l'individu se mue en dissolution de l'individu. L'individuation réclame un fond dont elle puisse se distinguer, la passion extrême est au contraire la dissolution dans le fond. Nous pourrions penser que le développement du monde personnel (l'extension de l'ouverture) et son corollaire, le développement de l'imaginaire, soient des antidotes plus pertinents. Mais nous pouvons également en douter. Le développement du monde personnel opère sur la scène, laquelle est disqualifiée lors de l'expression passionnée. Son extension rend peut-être la disqualification plus difficile, elle ne l'empêche pas. En effet, l'expression est une modalité indispensable de l'être, elle ne peut se mettre entre parenthèses. Si la passion en est parfois une manifestation excessive, elle ne peut être muselée. Seules les deux autres modalités de l'être peuvent jouer un rôle : l'absorption et l'involution. Une absorption nouvelle peut s'imposer, mais il faut alors qu'elle soit de

très grande ampleur, ou particulièrement décalée, puisque l'expression passionnée tend à prendre toute la place en réduisant le monde à ce sur quoi elle veut dicter sa loi. En l'absence d'une absorption de plus forte intensité encore, seule l'involution, et par conséquent le temps, c'est-à-dire l'acceptation du mouvement de l'être, sont à même de tempérer les ardeurs de l'expression momentanée de l'être. C'est-à-dire que seule la modification profonde de l'être est à même d'apaiser son expression ponctuelle débridée. La réponse traditionnelle des religions est de nous inviter à nous plonger dans la prière ; ce qui est somme toute une réponse envisageable qui n'est pas aussi formelle qu'elle en a l'air puisque cela revient à solliciter la fluidification du laci pour faciliter l'involution qui est au cœur de la question. Sans le formuler ainsi, c'est finalement à l'involution que les religions nous incitent en nous proposant la prière en vue, non d'une maîtrise, mais d'un dépassement de la passion.

Pour diminuer les excès, la question fondamentale demeure d'accepter de devenir. Et devenir est un mixte des trois modalités de l'être. Dans cette optique la passion au long cours répondant à un manque peut parfois être une alliée contre la violence en permettant le déploiement de soi : la passion de longue durée serait alors un antidote à la passion instantanée, puisque c'est cette acceptation du devenir qui est à même de maîtriser la violence ; ce qui peut paraître comme un paradoxe (la passion comme antidote à la passion). Le domaine du déploiement est décisif, comme nous l'avons déjà vu, et il faut distinguer ceux qui incitent à une modification et un dépassement de soi par l'ouverture (les domaines des arts et de la pensée, par exemple) et ceux qui visent à une augmentation de la puissance du même. Le devenir véritable n'est pas celui de l'intensification mais celui qui accepte le changement. L'intensification a toute chance de déboucher sur la violence ; l'acceptation du changement sur un dépassement de soi-même. Ce sont alors ces passions positives dont parle Diderot. Seules ces dernières peuvent aider à atténuer la violence. Au contraire, lorsqu'il s'agit d'intensifier la puissance du même (restriction de l'expression à une parcelle de soi s'imposant à une parcelle du monde), nous retombons dans la passion destructrice.

Prenons un exemple dans la littérature biblique. Que représente l'ange qui arrête le bras meurtrier d'Abraham ? Il représente, selon nous, le travail même de l'involution incitant au changement (dans les récits bibliques, c'est le plus souvent en rêve que les anges apparaissent, c'est-à-dire dans le travail d'involution. L'enjeu de la rencontre avec l'ange - qui prend parfois la forme d'un combat - est toujours la propre conversion du personnage concerné, c'est le travail même de l'involution). Abraham entend lavhé (c'est-à-dire lui-même, son intériorité, son désir) réclamer le sacrifice de son fils Isaac. C'est l'expression de lui-même qui, pour s'affirmer dans le monde, envisage

la suppression du rival naissant (tel que pourrait l'expliquer la psychanalyse) ou simplement la suppression de celui qui impose Abraham une transformation de lui-même (en père). Puis le travail de l'involution permet d'accepter la présence dérangeante de l'autre (le fils) et arrête le bras meurtrier. Dans une formulation littéraire ramassée dans le temps court du récit, le texte parle d'une intervention miraculeuse : c'est la figure de l'ange. L'ange représente l'involution vibrante qui parle à Abraham du nouvel Abraham en train d'advenir (c'est l'expérience même de toute paternité qui transforme l'adulte "autonome" en père de qui dépend une autre vie et qui dépend de cette autre vie) ; et cette advenue passe par l'acceptation de l'altérité perturbatrice. L'enfant de la fable biblique (Isaac) représente l'altérité motrice du changement et la responsabilité engendrée par l'individuation : devenir père participe du processus d'individuation qui enclenche une responsabilité.

La passion apparaît donc comme une expression qui non seulement affirme "je suis", mais qui exige d'être reconnue comme "je suis *cela*". La passion violente serait l'expression qui, ne parvenant pas à se faire absorber, s'emballe. La violence prendrait ainsi naissance dans la tentative d'imposer le "cela" au monde qui nous entoure et qui semble ne pas en vouloir. Mais pourquoi avons-nous besoin que le monde reconnaisse le *cela* que nous croyons être ? A travers cette question nous pouvons peut-être tenter de répondre à la question : pourquoi avons-nous besoin d'un masque social ? Nous serions tentés de répondre : parce que le masque social est ce que nous sommes. Il est le rassemblement que l'involution tente de faire de nous-mêmes. Sans lui, nous serions nus, c'est-à-dire que le multiple (qui est l'un des noms du chaos) prendrait le dessus sur le rassemblement. Dès lors, nous avons besoin d'un juge qui reconnaisse l'*un* que nous sommes, et qui le reconnaisse comme le *cela* que nous avons défini. Le drame est que ce juge métaphysique, ce juge existentiel, n'existe pas. Nous cherchons dans les rapports socialisés un miroir jugeant qui confirmerait le rassemblement de soi-même que nous nous évertuons à réaliser ; mais les rapports socialisés sont eux-mêmes un multiple qui nous renvoie une image fragmentée. Les relations sociales sont un "stade du miroir" sans fin. Le juge qui fixerait définitivement ce que nous sommes en conjurant le péril mortel de l'implosion, c'est le processus d'individuation lui-même, lequel n'en a jamais fini. De ce point de vue, il serait peut-être possible de relire Kafka, non avec les lunettes politiques du vingtième siècle qui en font une prémonition des totalitarismes, mais avec une grille de lecture existentielle : le procès est toujours en cours, le juge et la sentence n'arrivent jamais parce que le "procès" (au double sens de jugement et de processus) d'individuation n'en a

jamais fini, nous n'obtiendrons jamais un nom complet qui rassemble ce que nous sommes, nous sommes condamnés à rester un K en perpétuelle définition de lui-même. *Le Procès* est peut-être une sorte d'étrange *remake* de l'*Odyssee* sans retour à Ithaque, sans *happy end* rassurante. Et voilà pourquoi nous tenons tant à notre masque social : derrière lui se trouve le multiple qui nous effraye, la menace du chaos. La passion est une réponse à une peur qui perçoit un danger : celui de la dislocation. Cesser d'avoir peur du multiple en soi est peut-être une voie d'apaisement intérieur et par conséquent un (long) chemin vers la diminution de la violence.

Il faut encore souligner que la violence du "je suis cela" est d'abord tournée contre soi-même puisqu'elle combat la pluralité qui nous constitue et, par là, les parts de nous qui ne se rassemblent pas sous le masque ; et elle s'exprime d'autant plus violemment à l'extérieur que le "je suis" en question est mal assuré de sa position interne, c'est-à-dire effrayé par le changement possible de ce qu'il est. La multiplicité non rassemblée sous le masque est une part du monde auquel nous faisons face et qui est néanmoins déjà en nous. La passion en tentant de s'imposer au monde est d'abord une tentative de faire taire une part dissonante du monde en nous.

Au moment où j'affirme un "je suis", le monde est déjà en moi, dès lors l'affirmation de mon être est consubstantielle à l'affirmation d'une connaissance du monde, laquelle, lorsqu'elle est rencontrée à l'extérieur, m'apparaît comme une réminiscence. La réminiscence que Platon a décrite ne serait pas liée à une vie antérieure dans le monde éthéré des idées, mais à la sensation, bien présente, toujours présente, de la présence du monde en soi et que la projection de soi dans le monde ne fait que réactiver. Quand il y a harmonie, c'est-à-dire réminiscence, le monde tel que le lacis lacifiant l'a intégré à ce que je suis s'entend avec le monde tel que je le rencontre à l'extérieur. Quand il y a dissonance, c'est-à-dire affirmation d'un multiple indésiré (comme si un juge, ou un greffier de la machine judiciaire kafkaïenne, désavouait le masque que je me suis choisi) le monde tel qu'il est construit en moi peut être tenté de s'imposer à l'extérieur ; c'est alors la passion.

C'est la fonction de l'involution d'assumer le multiple en tentant de le rassembler derrière un *persona*, un masque qui est l'unité de façade indispensable pour tenir debout. Nos vexations viennent de ce que des parcelles de ce que nous sommes sont interprétées par autrui dans un autre champ de résonance que celui qui préside au rassemblement de notre lacis tel que nous l'opérons. Sans doute nous faut-il une ouverture large et souple pour pouvoir assumer la multiplicité qui est en nous lorsqu'elle nous est renvoyée intégrée à un récit (celui de l'autre) qui diffère sensiblement du récit (identité narrative) que nous nous faisons sur nous-mêmes. Tel serait peut-être le

chemin de la sérénité : élargir et assouplir sa propre ouvertude.

Au terme de ce paragraphe sur la passion nous pouvons peut-être caractériser, avec nos notions, les sources de l'éthique et de la violence de manière concise. L'éthique naît de l'involution acceptant l'absorption (l'altérité étant ce qui me permet de devenir, je me dois de la préserver). La violence naît de l'expression refusant l'involution (l'affirmation de soi qui refuse le changement tend à s'imposer par la violence). L'acceptation ou le refus du changement provoqué par l'altérité est donc la question centrale. Avons-nous pour autant défini l'éthique ? Non pas. Cela ne nous offre pas encore les moyens de réfléchir aux conditions de possibilité de la loi morale. Celle-ci est en général définie comme la pensée sur les règles de conduite, sur ce que nous devons faire ou ne pas faire. En quoi le fait de pointer la source originaire est-il néanmoins indispensable ? La *source* vient d'un positionnement de l'être dans sa relation avec l'altérité, dans l'acceptation de l'altérité en soi (absorption), c'est-à-dire dans l'acceptation du mouvement de l'extérieur s'invitant à l'intérieur, c'est-à-dire dans l'adhésion au processus d'individuation personnelle. Les conditions de possibilité de la *conduite* de l'individu, en revanche, doit se réfléchir par rapport à la définition du groupe, puisqu'il s'agit dès lors de l'acceptation par la communauté (individuée en tant que communauté) du comportement de l'individu (c'est-à-dire de son expression), et de la prise en charge par l'individu des conditions de possibilité de l'individuation du groupe. C'est le rapport au sacré qui est ici en jeu ; le sacré étant selon nous, comme nous le verrons, l'être collectif de la communauté. L'éthique ne peut se réfléchir que dans un rapport entre le processus d'individuation individuelle et le processus d'individuation de la communauté. Il nous faudra donc revenir sur la question éthique en fin de parcours, lorsque (dans notre cinquième partie) la question de l'individuation du groupe social aura été traitée.

c - angoisse

Nous avons vu que l'affect était la manifestation ontique de l'absorption, et la passion une manifestation exacerbée de l'expression, voyons à présent l'angoisse en tant qu'elle est une révélation de l'involution au moment même où elle n'opère plus. L'angoisse n'est pas une anxiété de forte intensité, elle est une manifestation ontique de l'être lorsque l'absorption et l'expression sont mises en suspens par une panne de l'involution.

Partons de l'angoisse telle qu'elle est analysée par Heidegger qui, au vingtième siècle, est le penseur qui a renouvelé la réflexion sur cette question, afin de voir en quoi

notre propos s'en distingue. L'angoisse a pour Heidegger une valeur extrêmement positive. C'est elle qui permet le passage du "on" où le *Dasein* est le plus souvent en-glûé, à l'authenticité d'une existence résolue qui mettra en œuvre ses possibilités propres en faisant, par l'angoisse, l'expérience du fait d'être un "être-vers-la-mort". Pour Heidegger, l'être est même le don que nous fait la mort⁴³¹. L'angoisse est, pour Heidegger, la tonalité affective (*Stimmung*) qui met l'homme en présence du néant⁴³²; elle révèle le Néant⁴³³; elle est l'aperception de ce qui pourrait ne pas être et qui bientôt ne sera plus, c'est-à-dire l'aperception du fait d'être-au-monde et par conséquent l'aperception de soi comme "être-vers-la-mort". L'angoisse heideggérienne est ce qui fait exploser la quotidienneté pour ouvrir sur un présent de l'être-jeté le plus propre, et donc sur l'être-vers-la-mort. Pour Heidegger, le Néant est le "rien", la négation de ce qui est, "la négation radicale de la totalité de l'existant"⁴³⁴, c'est une sorte (originale) de "quelque chose" qui est négation de toute chose. Et l'angoisse est ce qui révèle ce "quelque chose" (notons que par là - et c'est sans doute une faiblesse de son propos - Heidegger tente en quelque sorte de substantialiser le néant, de le circonscrire, alors qu'il semble être dans l'essence du néant de ne pouvoir se substantialiser, de ne pouvoir se circonscrire; à proprement parler, le néant n'existe pas). C'est donc le fait d'être un "être-vers-la-mort" qui apparaît dans l'angoisse, c'est ce qui perce la croûte du "on" de l'habitude et de la préoccupation, c'est ce qui pulvérise le "je" quotidien inauthentique, et qui nous met face à ce que nous sommes, face à notre seule véritablement propre possibilité, c'est-à-dire la mort

"afin que dans le rien il [l'homme] apprenne à éprouver l'Être."⁴³⁵

et de, ainsi, se diriger vers l'authenticité, car c'est ce face à face avec le néant qui nous permet d'être véritablement :

"Sans la manifestation originelle du néant, il n'y aurait ni ipséité, ni liberté."⁴³⁶

Heidegger fait donc de l'angoisse la source de l'authenticité, et partant de toute création. Nous aurions le choix entre le confort du "on" (le divertissement pascalien) et la difficile audace d'affronter l'angoisse qui est ouverture au monde véritable et à la

⁴³¹ Françoise Dastur écrit : "Ce qui s'annonce ainsi [...] c'est l'idée, proprement bouleversante par rapport à toute la tradition métaphysique, que l'être lui-même n'est rien d'autre que le don que nous fait la mort [...]." in *Heidegger et la question anthropologique*, op cité, p30. Françoise Dastur s'appuie là notamment sur le texte de Heidegger sur la cruche dans *Essais et conférences*, op cité, pp212-213, où Heidegger parle de la mort comme de "l'Arche du rien" qui "abrite en elle l'être même de l'être. En tant qu'Arche du rien, la mort est l'abri de l'être."

⁴³² Martin Heidegger .- "Qu'est-ce que la métaphysique" in *Questions I et II*, Paris, Gallimard (Tel), 1968, p57

⁴³³ Ibid., p59

⁴³⁴ Ibid., p55

⁴³⁵ Ibid., p78

⁴³⁶ Ibid., p62

création (“l’angoisse de l’audacieux”⁴³⁷). Pour lui, l’angoisse permet une nouvelle proximité avec le monde par le contact avec la vérité de l’être. Comment naît-elle ? C’est, selon nous, la deuxième faiblesse de son propos : Heidegger ne se pose pas cette question et par conséquent n’y répond pas vraiment. Pour lui, l’angoisse est toujours là ; tout comme le *Dasein*, elle est *donnée*

“L’angoisse est là, elle sommeille seulement. Son souffle vibre continuellement à travers [le *Dasein*].”⁴³⁸

Mais il ne nous indique pas ce qui parfois soudain la réveille. Dans *Être et temps*, en distinguant l’angoisse de la peur, il affirmait qu’elle naissait du *Dasein*, toujours sans préciser le “comment”.

“La peur a son motif dans l’étant du monde ambiant de la préoccupation. L’angoisse, quant à elle, naît du *Dasein* lui-même. La peur assaille à partir de l’étant intérieur au monde. L’angoisse s’élève au sein de l’être-au-monde en tant qu’être jeté vers la mort.”⁴³⁹

Nous avons peur de “quelque chose” de particulier qui nous est extérieur, alors qu’avec l’angoisse la menace ne vient pas de l’utilisable, de l’étant là-devant,

“l’angoisse de par son sens existencial, ne peut se perdre dans une préoccupation possible”⁴⁴⁰

elle est intérieure. La peur (ou l’anxiété) viennent du monde (dans notre propos elles sont des affects se manifestant lors de l’absorption), l’angoisse vient du *Dasein* (pour nous du *laci*) lui-même. Nous suivons Heidegger sur ce point. Il précise néanmoins que l’angoisse ne concerne que des *Dasein* singuliers : ceux qui, ayant rompu avec le “on”, et qui, dès lors, n’ayant plus de peurs particulières (l’absence de peur devient une conséquence de la résolution enclenchée par l’angoisse), sont suffisamment “résolus” pour affronter leur “être-vers-la-mort”, et, à partir de là, d’aller vers l’authenticité.

“... l’angoisse ne peut proprement monter qu’en un *Dasein* résolu. Qui est résolu ne connaît pas de peur, mais entend précisément la possibilité de l’angoisse comme possibilité de *cette* disposition qui ne le paralyse ni ne le trouble. Elle franchit *de* possibilités de portée «nulle» et rend libre *pour* la possibilité propre.”⁴⁴¹

c’est-à-dire pour la mort, faisant ainsi du *Dasein* capable d’angoisse un être-vers-la-mort s’étant dégagé des “possibilités de portée «nulle»” que sont les préoccupations du “on”, c’est-à-dire les préoccupations de la quotidienneté.

⁴³⁷ Ibid., p66

⁴³⁸ Idem

⁴³⁹ Martin Heidegger .- *Être et temps*, op cité p406

⁴⁴⁰ Ibid. p405

⁴⁴¹ Ibid. p406 (c’est Heidegger qui souligne)

“L’angoisse fait éclater au cœur du *Dasein* [...] l’être-libre pour la liberté de se choisir et de se saisir soi-même.”⁴⁴²

Contrairement au “on” qui rassure, l’angoisse contraint le *Dasein* à faire face à l’être véritable qui, du coup, apparaît comme étant en quelque sorte caché derrière la quotidienneté, ce qui, une nouvelle fois, donne le sentiment d’une substantialisation de l’être que l’on pourrait penser comme statique et se tenant là, prêt à être dévoilé par l’angoisse, et auquel nous pourrions être confronté sur le mode du faire face au rien. L’angoisse heideggerienne n’atteint pas l’homme commun, elle est celle d’une sorte de surhomme qui, touché par l’angoisse, n’a plus peur, et balaye la quotidienneté pour affronter le fait d’être un “être-vers-la-mort”. Celui qui est distingué, l’est par l’angoisse, comme s’il était atteint par la grâce. Dans une sorte de cercle “gracieux”, il est un *Dasein* résolu parce qu’il a vécu l’angoisse, et l’angoisse l’atteint pour qu’il devienne un *Dasein* résolu, libre pour la mort qui est la possibilité propre. Il est “élu”. C’est une angoisse élitiste qui isole⁴⁴³.

Dans notre optique, l’angoisse a aussi quelque chose à voir avec la cessation de la relation à l’altérité, mais elle est suspension d’être et ne peut devenir passerelle vers l’authenticité, la liberté et la création que si elle devient l’occasion (non automatique) d’éclosion d’un éphémère moment-sujet (comme nous le verrons dans la quatrième partie). Il nous semble qu’il convient de se pencher sur sa naissance. D’où vient l’angoisse ? Elle n’est, selon nous, pas réservée à une élite d’hommes résolus ; elle peut toucher chacun puisqu’elle est un dérèglement de l’involution. L’angoisse est une cessation d’être, propre à l’individu, et qui consiste justement à ne plus être individué (elle est ce qui stoppe le processus d’individuation). C’est la suspension des trois modes d’être que sont l’absorption, l’expression et l’involution consécutive à un échec de l’involution. L’involution en panne se manifeste par l’angoisse. L’angoisse ne révèle pas le Néant qui est la négativité de la totalité de l’existant extérieur à l’individu considéré. Comment le Néant (un “quelque chose” extérieur) viendrait-il à l’individu ? Par la prise de conscience soudaine de sa propre mortalité ? Non ; l’angoisse est la manifestation ontique spécifique à la suspension momentanée de l’être. Comment naît-elle ? Elle est consécutive à une faillite de l’involution. L’origine de cette involution défectueuse peut être une absorption impossible à assimiler ou une incapacité à

⁴⁴² Ibid. p237 (c’est Heidegger qui souligne) Nous voyons ici l’origine de la pensée sartrienne sur la liberté (nous y reviendrons dans la quatrième partie).

⁴⁴³ Cela déborde l’objet de notre propos, mais nous pouvons néanmoins noter que cette conception élitiste de l’angoisse comme étant la spécificité des *Dasein* capables d’affronter le fait d’être des “êtres vers la mort” est sans doute l’un des points d’articulation entre la pensée philosophique de Heidegger et sa pensée politique qui en fit un compagnon de route du national-socialisme (jusqu’à être membre du parti nazi).

exprimer que l'emportement passionnel ne règle pas. Soit une panne de l'involution face à une absorption impossible, soit une panne de l'expression dans sa tentative de mesurer l'être. Dans l'un de ces deux cas, ou, pire, dans le cumul des deux, l'involution ne peut plus opérer, et par là bloque toute absorption nouvelle et toute expression nouvelle de ce qui est, c'est-à-dire toute possibilité d'être absorbé : ne pouvant plus ni absorber ni exprimer (être absorbé), l'être ne peut plus s'étantifier, il ne peut plus fonder l'étant dont il est l'être. En l'absence d'absorption, il n'y a plus d'affects ; or les affects, en tant qu'accroches appropriatives, sont conscience non-réflexive de la présence du monde. En l'absence d'expression, la relation ontologique projective de l'être concerné disparaît. L'angoisse vient bien du *Dasein* (si l'on veut conserver les catégories de Heidegger) ; elle est néanmoins *réponse* à une difficulté d'être en relation (absorption ou expression). Heidegger a raison de distinguer l'angoisse de la peur. La peur est liée à quelque chose, elle est liée à une altérité redoutée que l'on désire, par avance, ne pas avoir à absorber. L'angoisse est la suspension de toute possibilité d'absorption et d'expression. La déroute est totale, et non plus particulière. Le désastre qu'est l'angoisse consiste à ne plus être en *relation*, ce que Heidegger nomme "inconjointure" avec l'étant intérieur au monde (c'est-à-dire extérieur à l'individu)⁴⁴⁴. Si toute relation est coupée, il y a une sorte d'absence d'être (cela nous dit en creux ce qu'est l'être : l'être n'est pas un don que nous fait la mort, mais un don que nous fait l'altérité, nous ne sommes pas des êtres-vers-la-mort, mais des êtres-vers-l'altérité⁴⁴⁵). Être, c'est être en liens, c'est absorber et exprimer. L'angoisse est le faire face à l'absence d'être, c'est-à-dire l'absence de liens avec le monde. Ce n'est pas l'esseulement dont parle Heidegger (la prise de conscience d'une solitude fondamentale), c'est la non-existence. L'angoisse est une sorte d'absence à soi-même fondamentale en étant une absence au monde. La sorte de non-être tout en demeurant vivant qu'est l'angoisse est une cessation momentanée du temps pour l'être considéré. L'angoisse, c'est l'impossibilité, pour le lacis, de monter sur sa scène. L'involution est en panne, le lacis ne peut plus se projeter sur la scène

⁴⁴⁴ Martin Heidegger .- *Être et temps*, op cité, p404

⁴⁴⁵ Heidegger (avec le dévalement dans le "on") et Pascal (avec le divertissement) font du rapport à la mort le ressort (la raison profonde) d'une projection de soi dans le monde routinier des plaisirs superficiels. Le divertissement serait une réponse à la peur du non-être définitif qu'est la mort. Nous pouvons penser que c'est plutôt une réponse à la peur du non-être "vivant" qu'est l'angoisse. La multiplication des divertissements connus rassurent non vis-à-vis de la mort mais vis-à-vis de l'angoisse. L'angoisse naît d'une rencontre d'une altérité trop dérangeante. Les plaisirs connus seraient ainsi l'antidote au risque d'une rencontre par trop dérangeante. Or le point crucial et délicat est que l'altérité dérangeante peut faire naître aussi bien l'angoisse (si elle stoppe l'involution) que la joie (si l'involution invente à cette occasion un développement de soi-même, un moment-sujet tel que nous allons l'étudier dans la quatrième partie). Le divertissement est donc simultanément un antidote à l'angoisse et à la joie véritable (la joie spinoziste du déploiement de soi).

où d'ordinaire il rencontre l'altérité. Il n'y a plus de circulation dans l'hétérogène en vue d'une homogénéisation. C'est le règne du chaos ; lequel est pour l'individu (c'est-à-dire pour le laci capable de se rassembler pour se projeter au contact du monde) un vide d'être. Cette sensation de vide est appelée "Néant" par Heidegger, et le néant est "la négation radicale de la totalité de l'existant". Pour nous, l'angoisse n'est pas une ardoise magique qui soudain effacerait la totalité de l'existant, elle est un vide d'être de l'individu qui ne parvenant plus à s'individuer (panne de l'involution) ne peut plus articuler ce qu'il est au reste du monde (absorber et/ou exprimer). Ce vide d'être est la cessation de la *relation* au monde. Le monde ne s'efface pas, c'est la relation au monde qui s'estompe. Et cette relation s'estompe, voire disparaît, parce que le laci ne s'individue plus, c'est-à-dire qu'il redevient un chaos d'êtres absorbés ne trouvant plus le chemin d'une individuation (qui est à proprement parler le travail de l'involution). Ce vide d'être est en fait une absence d'individuation. Ce n'est pas un néant, c'est un chaos. L'angoisse est la manifestation ontique de l'absence ontologique de l'*un*. Elle est la marque du règne du multiple intérieur. Ce n'est pas un sentiment vécu par un *sujet*, c'est un vide d'être qui annihile l'individu. Nous ne sommes plus dans la psychologie de l'individu, nous sommes dans l'absence d'individuation. Pour Heidegger, l'angoisse découvre l'être comme *souci* face à l'étrangeté du fait d'être au monde. Pour nous, elle est la suspension du perpétuel mouvement d'individuation, c'est-à-dire le vide d'être face à la multitude d'altérités qui nous compose et qui soudain ne se rassemble plus en une unité individuante. L'angoisse, c'est la cessation de la circulation individuante.

Qui fait face à cette multitude, à ce chaos ? Personne. C'est Ulysse (personne) faisant face à Polyphème (la multitude) dans l'ancre de l'être. L'angoisse est la manifestation du vide de l'être (ne plus être quelqu'*un*). L'angoisse, c'est la revanche de Polyphème. Ce n'est pas la rencontre avec le fait d'être un être-vers-la-mort, c'est une terrifiante absence d'individuation. Le monde environnant ne m'est plus familier puisqu'il ne peut plus être absorbé. L'individu que j'étais n'est plus, puisque "je" ne peut plus m'exprimer⁴⁴⁶. L'angoisse est la manifestation d'un blocage de l'involution qui empêche toute absorption et toute expression. Nous n'éprouvons pas l'être par l'angoisse (Heidegger) nous éprouvons au contraire sa suspension. Le corps continue de fonctionner mais l'involution est suspendue. Et pourtant, quelque chose demeure qui ressent cette suspension. C'est le dernier noyau, le noyau originel qu'est le rapport du corps à l'être. *L'angoisse, c'est la manifestation de l'être réduit au corporel.*

⁴⁴⁶ Heidegger écrit : "L'angoisse coupe la parole" ("Qu'est-ce que la métaphysique ?" in *Questions I et II*, op cité, p59). La cessation de l'expression coupe effectivement la parole.

Nous ne pouvons donc pas souscrire à l'idée heideggerienne selon laquelle c'est l'angoisse qui génère la création. La création est l'expression de l'être, projection dans le monde ; projection de quoi ? de l'imaginaire généré par l'involution. L'angoisse ne peut susciter aucune création. La création vient de l'involution, de la circulation homogénéisante dans le *laxis*, c'est-à-dire de l'imaginaire mettant en relations des éléments distincts du *laxis* avec l'absorption nouvelle (ou une absorption ancienne qui prend du temps à involuer) ; or l'angoisse, c'est la suspension de l'involution, il n'en peut sortir aucune création, pas plus qu'aucune vérité de l'être. Une absorption difficile due à une relation violente peut - grâce à l'involution produisant, par l'imaginaire, un travail de résilience - être la source de la création ; pas l'angoisse. L'étape "angoisse" est par définition stérile.

Nous avons donc spécifié trois manifestations ontiques de l'être (l'affect, la passion et l'angoisse). Dans les trois cas l'involution est en jeu ; c'est-à-dire le processus d'individuation. L'involution est ce qui rassemble les trois modes d'être en une seule sensation d'être. Si l'on appelle affectivité ces trois manifestations dont l'involution est le centre, l'affectivité serait la marque ontique essentielle du processus d'individuation. Michel Henry semblerait par conséquent avoir raison lorsqu'il défend l'idée de l'immanence absolue de l'affectivité, de l'affectivité comme sentiment de soi et sentiment immédiat de la vie, de l'affectivité comme seul phénomène originaire⁴⁴⁷. Nous pourrions souscrire à cette idée si l'on veut bien préciser que l'on ne parle pas de l'individu, c'est-à-dire du "résultat" de l'individuation, c'est-à-dire, au fond, du sujet classique. Car, pour nous, l'affectivité que nous avons abordée dans ses trois formes fondamentales, tournant toutes les trois autour de l'involution, est la manifestation ontique du *processus* d'individuation, non de son achèvement. L'affectivité n'est pas une subjectivité (ce qu'avait déjà noté Heidegger) puisqu'elle est la manifestation du processus même de l'individuation. Michel Henry ajoute que ce phénomène originaire ne peut faire l'objet d'aucune perception. Certes, l'involution est le travail propre de l'individuation et n'est pas (ou plutôt n'est plus) une activité perceptive, mais ce serait par trop l'isoler par la pensée que d'estimer qu'elle est détachée de toute perception. La *relation* ontologique demeure première, et sans absorption et sans expression, il n'y a pas d'involution possible, et, partant, pas d'individuation. Le phénomène originaire est *l'interdépendance ontologique*. Et Edmond Husserl, de notre point de vue, semble avoir raison contre Michel Henry lorsqu'il met en rapport l'affectivité et la rencontre

⁴⁴⁷ Nous nous appuyons sur la présentation que fait Marc Richir des propos de Michel Henry dans l'article "Affectivité" du *Dictionnaire de la philosophie*, op cité

intersubjective (que nous comprenons comme se situant en amont de la subjectivité puisque faisant partie du processus d'individuation). Pour Husserl l'affectivité est donc une intentionnalité à part entière et non un simple épiphénomène (Françoise Dastur), ce qui exige une *relation*, là où le propos de Michel Henry semble tirer vers une conception solipsiste en insistant sur l'immanence absolue de l'affectivité. Pour nous l'affectivité est originaire *parce que* relationnelle. L'affectivité dont nous parlons, n'est pas la *Stimmung* heideggerienne, celle-ci est la couleur, la tonalité générale du *Da-sein*, couleur et tonalité qui sont *déjà données*. L'affectivité dont nous parlons est *événement*, elle advient dans la relation à l'altérité, elle est - avec ses avancées comme avec ses pannes - le processus même de l'individuation. Mais, comme la *Stimmung*, l'affectivité de notre propos s'articule à l'être non à l'étant ; elle n'est pas un supplément d'âme de la vie du sujet, elle est une manifestation ontique de l'être, son son secret, sa voix intime.

Arrivés au terme de cette troisième partie, nous sommes en mesure de concevoir le processus d'individuation comme un éphémère rassemblement d'altérités, comme un processus perpétuellement inachevé, comme un multiple infini de plans d'existence contraint par le corps à se rassembler et ayant besoin du champ de consciences l'unifiant de l'extérieur (les regards absorbant des autres) pour s'unifier en retour, sans pour autant pouvoir faire taire la multiplicité toujours vivante, car toujours sollicitée et toujours accrue, des plans d'existence. Pour l'individu, l'interdépendance ontologique est par conséquent simultanément le miroir qui pousse à l'unification, et la source d'altérités toujours plus nombreuses s'invitant au bal de l'individuation. Nous sommes donc en mesure de concevoir ce besoin d'unification à la fois comme indispensable et comme obstacle au devenir, comme projection dans l'avenir et comme "arrêt sur image" mortifère. Cette contradiction dynamique entre le multiple et l'unification, qui est peut-être le principe même de la vie, débouche-t-elle sur la constitution d'un *sujet* ? Autrement dit, nous avons voulu décrire le mode de fonctionnement du multiple caché derrière l'éphémère masque unitaire, il nous reste à savoir si ce rassemblement instable et fourmillant de forces centripètes forme un *sujet*. En effet, si l'altérité collective (qu'elle soit nommée "on", "milieu", "pression sociale" ou "altérité") prend une telle place constitutive, qu'en est-il de l'autonomie du "je" ? Un être fondamentalement relationnel peut-il s'autonomiser au point d'être "sujet" ? Le processus d'individuation est-il la source d'une autonomie ou le jouet de la réception unifiante du monde ? Interrogations qui soulèvent la grande et humaine question de la liberté.

IV - L'inachèvement de l'être et le "moment -sujet"

Parvenu à ce point de notre exposé, ayant établi un certain nombre de concepts, il devient urgent de traiter de la contradiction majeure, du point aveugle, du propos tenu jusque-là : la question du sujet. Elle est au centre de la contradiction dynamique annoncée par le sous-titre de cette thèse : "interdépendance ontologique et processus d'individuation". En effet, l'interdépendance généralisée semble, en première analyse, devoir engendrer un discours sur la disparition du sujet (l'absorptivité ne cesse jamais ; elle empêche la stabilité du moi qui, de toute façon, ne peut être de nature endogène puisque dépendant de ce qui l'entoure), tandis que l'idée d'individuation semble, au contraire, affirmer l'existence d'une identité distincte. Seule la notion de processus paraît dès lors entrouvrir la porte en vue de la résolution de ce qui, sans elle, serait une aporie. Penchons-nous sur la question.

Cette contradiction centrale, qui est le moteur caché de ce texte, est redoublée par le choix de Heidegger comme support initial (avec la différence ontologique comme postulat de démarrage) et comme figure essentielle de notre propos (sa pensée est le granit contre lequel la nôtre vient s'appuyer et se frotter pour se mieux définir). En effet, la phénoménologie est globalement une philosophie du sujet. Étudiant la conscience et l'intentionnalité, Husserl, dans une lignée cartésienne, place le sujet au centre du monde, à la fois point de départ et objet de son étude, et acteur principal de l'apparaître de la totalité de ce qui est. Or nous avons tenté de partir de la *relation* et non de la conscience pour construire notre propos, et le premier concept que nous avons forgé (l'absorption) débouche fatalement sur la remise en cause de la notion de sujet et relève davantage de ce qui fut appelé "Philosophie des possessions"⁴⁴⁸. Il convient donc d'aborder, dans le cadre, et à l'aide, des concepts que nous tentons d'établir, cette notion de sujet. Comment parler d'un moi sans sujet ? Comment évoquer une ipséité sans sujet ? Comment étudier le processus d'individuation si la notion de sujet se dérobe ? Qu'est-ce qui s'individue si ce n'est un sujet ? Ne risquons-nous pas d'entrer en collision frontale avec la modernité occidentale qui s'est bâtie

⁴⁴⁸ *Philosophie des possessions*, Didier Debaïse (ed.), op cité

sur cette notion ? Nous nous appuyons sur l'idée de processus, et donc sur le temps, pour voir s'il n'y aurait pas des moments où le moi, reconquérant une part de liberté sur la nécessité, pourrait être qualifié de "moment-sujet". Le sujet pérenne s'ébrouant dans le monde apparaîtra sans doute alors comme un mirage, mais la possibilité de moments-sujet à l'intérieur du processus sera pourtant peut-être envisageable. Heidegger, en nous incitant à sortir de la métaphysique et par conséquent de la philosophie de l'être de l'étant est peut-être, par conséquent, celui qui nous pousse hors de la philosophie du sujet (dans laquelle, pourtant, il nous semble qu'il demeure). Selon nous, Heidegger (et Lévinas après lui), tout en poursuivant une philosophie du sujet, en casse le ressort en plaçant l'être-avec (puis le visage de l'autre pour Lévinas) au centre de ce qu'est le *Dasein*. C'est, par rapport à Husserl, une bifurcation majeure. Notre propos se place dans la continuation de cette bifurcation en soulignant, pour l'être, le caractère *constitutif* de l'altérité. La contradiction entre cette interdépendance constitutive et l'individuation, entre le multiple constitutif et l'un qui se projette, devient alors ce qu'il nous faut maintenant traiter. La présence constituante, structurante et perpétuellement nourrissante de l'altérité dans l'ipséité est-elle compatible avec la notion de sujet ? Si la réponse est positive, Heidegger ne serait peut-être pas la rive nouvelle où nous tentons d'aborder, mais le nocher indispensable qui nous y mène.

Si le lacis n'est constitué que d'altérité et non d'un "en-soi" endogène (ou distribué par la générosité divine) stable et invariant, peut-il fonder ce que l'on appelle d'ordinaire un sujet ? peut-on encore parler d'un sujet humain ? Si la réponse est positive, comment comprendre cette notion ? Un sujet, est-ce la même chose, ou plus, ou encore autre chose, qu'un individu ? est-ce simplement un individu conscient de lui-même ? est-ce, encore plus simplement, la capacité à distinguer le moi du non-moi comme nous le dit la mésologie ? le sujet est-il, limité à la vie sociale, l'individu responsable devant la loi ? est-il, un peu plus largement, la réponse à la question "qui" ? Bref, la description de l'interdépendance ontologique peut-elle nous aider à penser la notion, antique, de sujet qu'elle paraît devoir balayer ? induit-elle la possibilité de penser un "sujet ontologique" ? et, en retour, l'étude de cette notion peut-elle nous permettre d'avancer dans notre compréhension de l'interdépendance ontologique et du processus d'individuation ? S'il existe un sujet humain doué de toutes les capacités qui lui sont traditionnellement reconnues (notamment, en tant que siège de la pensée, en termes d'autonomie de décision, de responsabilité et de pérennité), peut-on continuer à considérer qu'il est fondé par un être individué composé (et qui se nourrit continûment) d'altérité au point d'être structuré par elle (c'est-à-dire que son

origine se situe en dehors de lui) ? et si oui, quelle est la place de l'altérité, quelle est la place de la scène qui organise ce contact avec cette altérité, dans l'apparition d'un tel sujet (que nous appellerons "moment-sujet") ? Bref, nous nous apprêtons à expérimenter la validité de nos concepts par gros temps, à en éprouver la cohérence en milieu hostile. Notons d'emblée qu'il s'agira, comme pour l'individu pensé à partir de l'individuation, et contrairement à ce que la tradition nous incite à faire, de penser le moment-sujet non à partir de lui-même comme s'il était déjà donné, mais à partir de son processus d'éclosion. Dès lors, nous serons amenés à quitter le paradigme (vertical) cartésiano-kantien d'un sujet pensant, pérenne et doué d'autonomie, centré sur son solipsisme et cherchant à accroître le pouvoir du même dans une maîtrise croissante et un "toujours plus" sans fin, pour aller vers un paradigme (horizontal) d'inspiration spinoziste où l'apparition d'un moment-sujet éphémère est fondamenté à l'occasion d'un "saut" qualitatif qui correspond à un élargissement de la scène en vue d'un meilleur et plus large déploiement de soi.

Comment aborder la notion de sujet ?

Partons tout d'abord du langage. L'étymologie du mot "sujet" ("jeté sous") nous signale d'une part (premier point) une grande proximité sémantique avec le mot "substance" ("qui se tient dessous") enclenchant ainsi les idées d'entité et de permanence, et d'autre part (deuxième point) nous renvoie à ce qui est dépendant et soumis (soit à la pensée, s'il s'agit de ce dont on parle, soit, s'il s'agit d'un individu, à une autorité souveraine) ; tandis que la notion courante de "sujet humain", si elle transporte toujours clandestinement les idées d'entité et de pérennité (premier point), se déploie, au contraire du deuxième point, dans un champ sémantique où règne l'autonomie, la décision et une certaine maîtrise du langage et de soi, débouchant sur la responsabilité du moi dans l'action sociale qui est la sienne. Jean-Marie Vaysse nous signale que

"Le sujet peut s'entendre en trois sens : le substrat des accidents, le sujet de la prédication, le sujet comme source de la pensée et de l'action."⁴⁴⁹

Les deux premiers sens (la substance et la logique grammaticale) nous viennent de la pensée grecque (notamment d'Aristote), le troisième est traditionnellement attribué à Descartes présenté comme le "père" de l'unification du substrat et de la subjectivité.

"Heidegger voit en Descartes celui qui institue la métaphysique moderne comme métaphysique de la subjectivité. En donnant une assise métaphysique à la science moderne, il a pensé la vérité comme la certitude que le sujet a de lui-

⁴⁴⁹ Jean-Marie Vaysse .- *La loi du sujet*, Université de Toulouse-le-Mirail, cours SED 2008-2009, p3

même et des objets se tenant vis-à-vis de lui.”⁴⁵⁰

La modernité occidentale est centrée sur cette notion de sujet qui, en rassemblant les trois sens dont parle Jean-Marie Vaysse, intègre l'idée d'une volonté et d'une liberté qui serait la vérité d'un être pérenne spécifiquement humain. Le *Dasein* heideggérien (tout comme le sujet freudien⁴⁵¹) est l'héritier du concept moderne de sujet et Heidegger est, de ce point de vue, subrepticement cartésien.

Envisageons un panorama historique qui tricote l'histoire sociale et celle des représentations. Malgré son schématisme simplificateur, il aura l'avantage de nous offrir une perspective pour comprendre les enjeux de cette question. Il est traditionnellement avancé que la notion de sujet (et l'existence du dit sujet) est indispensable à la vie en société : sans la responsabilité de l'individu, nous dit-on, il n'y a plus de société possible ; chacun doit pouvoir répondre de ses actes devant un tribunal. C'est sans doute exact d'une société de droit où la loi exige la responsabilité de chacun ; mais cela n'a pas toujours été vrai. Lorsque la hiérarchie sociale était imposée par la force de la caste guerrière, le sujet (tel qu'il est entendu aujourd'hui) n'était pas nécessaire à l'existence de la société : le "bon vouloir" du(des) puissant(s) assurait l'ordre nécessaire à la vie en commun. Les "hommes libres" de l'Antiquité n'étaient guère nombreux : les esclaves, les femmes et les enfants (c'est-à-dire la grande majorité de la population) ne relevaient pas de cette "liberté". La notion d' "homme libre" décrivait un statut social, non la condition humaine. Le système féodal, en accentuant la structure hiérarchique jusqu'à son extrémité, a, par là même, emporté l'antique idée d'homme libre : la naissance indiquait la place dans la distribution de la puissance jusqu'à l'intérieur de la caste dominante. Dans ces deux types de société (antique et féodale) la notion de sujet considéré comme substrat des accidents, ou comme ce à quoi les attributs sont prédiqués dans la logique, est suffisante : l'individu, fondamentalement immuable mais néanmoins soumis au temps, subit les événements qui lui arrivent de l'extérieur mais n'entament pas ce qu'il est et qui lui a été donné à la naissance : le substrat demeure sous-jacent (*l'hupokeimenon* d'Aristote) sous les coups des changements. Une société bourgeoise, où la domination n'est plus basée sur la force

⁴⁵⁰ Ibid., p4

⁴⁵¹ Pour Lacan, l'autonomie du moi est une illusion. Si l'inconscient existe, il domine, et il n'y a pas de moi. Ce qui semble remettre en cause l'idée moderne de sujet. Mais par ailleurs, tout aussi fondamentalement, la cure se justifie par l'idée de mettre au jour une sorte de moi profond explicatif des contradictions et des maux du moi de surface ; ce qui revient à instituer une spécificité pérenne du sujet laquelle est à chercher dans l'apaisement des tensions entre la part consciente et la part inconsciente du sujet, à réduire le clivage interne ; l'apport revendiqué de la psychanalyse se situe alors dans le fait de considérer comme illusoire la prétention au "contrôle" conscient, non dans une remise en cause de la spécificité et de la pérennité.

guerrière réservée à une caste mais sur le pouvoir économique, semble avoir, au contraire, besoin d'établir la notion de sujet autonome, libre et responsable⁴⁵² tout en conservant l'immutabilité⁴⁵³ (le sujet devient la "source de la pensée et de l'action") : l'ordre n'est plus assuré par la force arbitraire réservée à quelques uns mais par la force de la loi (réputée s'appliquer à tous). L'ambiguïté du mot "sujet" est la trace d'un long combat culturel qui vit le *sujet* du prince, c'est-à-dire un individu soumis, réifié en objet possédé par un puissant, se transformer en son contraire, c'est-à-dire en *sujet* de droit, autonome et responsable, source endogène de sa pensée et de son action, indispensable à la société bourgeoise. Le changement, tout d'abord conquis sur le terrain conceptuel, fut une libération - considérable pour les individus - qui permit le développement de ce que Marx nomme "les forces productives" (les paysans devenus "libres" avaient désormais la possibilité d'aller vendre leur force de travail dans les usines, créant ainsi une classe ouvrière). Sur ce terrain (réel) de la constitution concrète du "sujet" (et pas seulement de sa délimitation conceptuelle), le système semble avoir abouti au début du vingtième siècle en Occident à son propre contraire en produisant des "sociétés de masse" ; l'industrialisation tayloriste et fordiste - par l'urbanisation et surtout par la massification des classes laborieuses (l'individu des *Temps modernes* de Charlie Chaplin devenu machine au service de la machine et ne maîtrisant plus sa production) - débouchait non plus sur de l'autonomie mais sur des "masses" dont les conditions de vie identiques généraient des individus se ressemblant énormément (les totalitarismes apparaissent alors comme une traduction politique possible de ce temps des masses). L'autonomie était conservée sur le plan théorique (elle est indispensable à une société de droit) tout en étant en quelque sorte niée dans la réalité. L'autonomie réclamée par le "tiers-état" de l'ancien régime (le bourgeois marchand ou l'artisan du dix-huitième siècle associé au "petit" peuple des villes et des campagnes), après s'être imposée, semblait ainsi disparaître, dans le réel social, pour une grande masse de travailleurs rivés à leurs machines. Sur le plan intellectuel, le marxisme qui pensait en termes de classes ou, plus tard après lui, le structuralisme qui niait l'existence du sujet au profit de la mise en évidence des structures, semblaient définitivement annoncer (après la proclamation nietzschéenne de la mort de Dieu) la mort du

⁴⁵² Pour juger un individu, il faut le considérer comme solidaire de ses actes. Dans le cas contraire (si la personne est estimée irresponsable) l'accusé est envoyé dans un établissement psychiatrique pour y être soigné.

⁴⁵³ Pour imputer des actes à un individu, il faut considérer que la personne qui a commis l'acte et celle qui se présente au tribunal, tout comme celle qui précède l'acte sont une seule et même personne, et que, tout au long de son histoire, elle demeure la même personne.

sujet⁴⁵⁴. Mais l'histoire (l'histoire sociale autant que celle des représentations) n'est pas avare de retournements. Le processus d'autonomisation semble s'être encore accentué à la fin du vingtième siècle où, dans une société devenue néolibérale, chacun est transformé en entrepreneur de lui-même. Michel Foucault avait signalé, dans les années 1970, le fait que les sociétés modernes (qu'elles soient capitalistes ou "socialistes") demeurées jusque-là "disciplinaires", étaient en crise. Le sujet devenu locuteur (Lacan définissant le sujet comme "parlêtre") avait encore gagné en autonomie. Une "nouvelle" société naissait (qui est la nôtre en Occident aujourd'hui), qui n'était pas un retour au libéralisme des origines (la main invisible du marché), mais l'accentuation de l'autonomisation des individus qui, en faisant de chacun un entrepreneur de sa propre vie, organise la concurrence généralisée des individus devenus atomes sociaux. L'autonomie gagnée se transforme en auto-exploitation au bénéfice d'un capital désincarné (la figure du "patron" semble avoir disparu au profit des "actionnaires" anonymes). L'autonomie conquise dans les décennies d'après la seconde guerre mondiale dans la sphère privée (par l'électroménager, ou par l'automobile mais aussi sur le terrain des mœurs - l'apparition de la contraception et la place nouvelle du féminin pouvant peut-être être considérées comme les plus grandes des révolutions du vingtième siècle⁴⁵⁵) s'est propagée dans la sphère de la production (de l'individuation des postes de travail et des rémunérations dans les grandes entreprises jusqu'à l'auto-entrepreneuriat) ; et la publicité est devenue le liant qui permet l'uniformisation par la consommation. L'autonomie et la liberté du sujet poussées à leur terme deviennent uniformisation consommatrice et auto-aliénation au service exclusif de la production de "richesses" de plus en plus déconnectées des besoins humains. Dès lors l'individu non seulement "joue" un rôle social (le garçon de café joue au garçon de café), "joue" un genre et un sexe (Judith Butler), mais "joue" aussi la liberté d'un sujet de droit alors même que le sujet se rétrécit de plus en plus aux seules dimensions productive et consommatrice automatisées. Ce n'est sans doute pas un hasard si c'est à cette période que la science (médicale) mobilisée dans cette direction a cru voir dans l'individualité biologique la base matérielle du sujet défini par l'exclusion de ce qui n'est pas moi, avec l'immunologie comme critère : la greffe et les phénomènes de rejet devenaient la démonstration en même temps que le paradigme d'un su-

⁴⁵⁴ Les travaux d'un biologiste comme Henri Laborit (*Éloge de la fuite*, Robert Laffont, 1976) accompagnait cette pensée structuraliste classant tous les comportements humains en quatre catégories, quatre comportements archaïques prenant leur source dans le cerveau reptilien (Alain Resnais en a tiré un beau film : *Mon oncle d'Amérique*, sorti en 1980). Laborit estimait néanmoins que la personnalité humaine n'était pas donnée mais se forgeait par relation à autrui dans les trois premières années de la vie pour ne plus changer par la suite.

⁴⁵⁵ Voir sur ces questions Camille Froidevaux-Mettrie .- *La révolution du féminin*, Paris, Gallimard (Nrf), 2015.

jet uniquement centré sur lui-même et excluant ce qui n'était pas lui (l'étranger)⁴⁵⁶. L'atomisation semblait avoir trouvé son terme et, avec le système immunitaire, son socle scientifique. Mais Thomas Pradeu déconstruit cette thèse en arguant que non seulement il y a une part du système immunitaire qui peut agir parfois contre soi-même, mais surtout que nous sommes davantage constitués d' "étranger" que d'endogène, et que l'organisme est très loin de rejeter tout le "non-moi"⁴⁵⁷. Thomas Pradeu développe une conception de l'immunité basée sur la relation, et où l'autre (les bactéries par exemple) est au cœur du soi, est constitutif du soi biologique. Nous ne sommes pas seulement en interaction avec l'environnement, nous l'intériorisons : il nous constitue.

Au-delà des raccourcis simplificateurs de ce propos liminaire, ce qu'il nous importe de retenir, c'est le caractère historique de la notion de sujet. Le concept a évolué dans le temps, tout autant que le réel dont il était chargé de rendre compte. Et cette évolution fut le fruit d'une lutte conceptuelle jumelle d'un combat entre forces sociales. Il nous semble que cette lutte et ce combat sont toujours vivants aujourd'hui (pourquoi ne le seraient-ils plus ?), et que notre propos s'y insère. C'est dire que la question du sujet, qui semblait tout d'abord être centrée sur l'individu, se révèle étroitement dépendante des conflits de nature sociale qui la déterminent et qu'elle détermine en retour, ce qui est somme toute dans la logique de notre propos : il n'y a pas d'individu sans interdépendance.

Nous avons, à partir de l'étymologie (le fait d'être "sous"), discerné deux points : la pérennité (la proximité du "jeté sous" avec le "se tenir sous" de la substance), et la dépendance, la soumission. La révolution bourgeoise des dix-septième et dix-huitième siècles et jusqu'à aujourd'hui, a consisté à remettre en cause le deuxième point (le sujet soumis devient le sujet autonome), il convient peut-être ici de discuter le premier : la pérennité du sujet, conçu comme ipséité.

Avant de tenter de construire une vision différente du concept de sujet en lien avec notre propos, voyons tout d'abord quelles sont les lignes de friction entre la notion traditionnelle actuelle de sujet (le sujet classique) et ce que nous avons écrit jusque-là sur l'être et sur le processus d'individuation.

L'interdépendance ontologique, telle que nous la décrivons, semble avoir deux conséquences fondamentales : l'une diachronique et l'autre synchronique (spatiale). La

⁴⁵⁶ Nous nous appuyons ici sur le travail de Thomas Pradeu .- *Les limites du soi : immunologie et identité biologique*, Paris, Vrin, 2010, et sur sa conférence "L'identité, la part de l'autre : immunologie et philosophie" donnée à l'Université de Toulouse le 15 janvier 2013.

⁴⁵⁷ Thomas Pradeu donne, entre autres, l'exemple frappant du fœtus comme "corps étranger" toléré, et dont la mère conserve des cellules jusqu'à vingt-sept ans après l'accouchement.

conséquence diachronique (de nature héraclitéenne autant que bouddhiste) est l'impermanence de toute chose. Toute chose est *processus* d'individuation : naissance, continuelle individuation, puis mort, c'est-à-dire transformation en d'autres choses. Rien n'est pérenne, tout se transforme. La conséquence synchronique semble être que, l'individuation s'effectuant par absorption de l'altérité, il n'y a pas de moi endogène et insulaire. Si chaque chose est le produit de relations avec une infinité d'autres choses, et en dépit de l'involutions s'attachant à tendre vers l'un, il ne paraît pas y avoir d'autre moi qu'une perpétuelle évolution sans eccéité fondamentale, sans singularité insulaire établie. La conséquence logique de notre propos semble être qu'il n'existe pas (qu'il soit "donné" ou autoconstruit) de moi pérenne, pas plus que de moi autonome. Chaque chose est dépendante de l'altérité pour être et se maintenir dans l'être ; et chaque chose contient tout ce qui l'environne. Comment l'être pourrait-il, dès lors, fonder un sujet considéré comme une île autonome, indépendante et spécifique, étant à lui-même la source de ce qu'il est dans sa pensée et dans son action ?

Et pourtant l'individu existe ! Et Jules n'est pas la même personne que Léonie. S'il n'y avait pas d'individuation, c'est le chaos qui régnerait. L'absence de synthèse (involutions) génère l'angoisse, laquelle est donc, en creux, la preuve du caractère indispensable du rassemblement individuant. En fait, la notion d'individu n'est pas contradictoire avec notre thèse, laquelle vise justement à décrire le processus d'individuation. Ce que nous réfutons (au nom de l'absorption et de l'involutions), ce n'est pas l'existence de l'individu, c'est l'idée d'une auto-production ou d'un don divin (c'est-à-dire l'idée d'autonomie), débouchant sur la pérennité. La première ligne de friction concerne la question de l'autonomie (laquelle, dans la vision traditionnelle du sujet, telle l'antique notion de substrat soumis aux accidents, est réputée absolue en amont de l'intersubjectivité : l'interdépendance n'est alors conçue que postérieurement à l'existence du sujet, une interdépendance sociale et non ontologique), autonomie qui, dans cette vision, transforme l'individu de fait en sujet immuable (la question de l'immuabilité du sujet étant la deuxième ligne de friction). Il s'agira de discuter la notion d'autonomie et de la distinguer de la notion d'individuation ; en effet, le travail de l'involutions tend vers l'unité, et l'expression affirme une unicité, c'est-à-dire une distinction, laquelle n'est pas synonyme d'autonomie. Discussion qu'il faudra mener en liaison avec les notions de négation, d'éclosion, de volonté et de liberté ; et par là envisager la transformation perpétuelle de l'individu.

L'interdépendance et la notion de sujet

La crise de la notion de sujet qui court depuis la fin du XIX^{ème} siècle a fait perdre à l'homme occidental toute certitude sur son être. Descartes avait tenté, par la mise entre parenthèses du savoir, de fonder sur l'intériorité du *cogito* le socle solide sur lequel bâtir la connaissance véritable du monde. L'homme était alors identifié à la conscience de soi, et la conscience était ce dans quoi se faisait l'expérience de l'être. En faisant du sujet autonome le fondement premier de la science et de la métaphysique, Descartes est, selon Hegel, "le véritable initiateur de la philosophie moderne". Kant accentue la chose en faisant de l'aperception de la connaissance raisonnée (la réflexivité de l'acte connaissant) le cœur du sujet. A la fin du XIX^{ème} siècle, l'on passe du sujet exalté (Descartes et Kant) au sujet humilié (Nietzsche), ou bien au sujet introuvable (Rimbaud et son "Je est un autre"). Dans la foulée, le XX^{ème} siècle et sa myriade de sciences humaines nous a enseigné que l'extériorité du social, de l'histoire, des structures anthropologiques et culturelles, étaient le "moule" (extérieur) qui fabriquait l'être de l'homme. Du côté des philosophes, comme le remarque Clément Rosset,

"René Girard a été l'un des rares, parmi les auteurs modernes, à remettre en cause l'autonomie du moi qu'il juge illusoire..."⁴⁵⁸

En effet, pour René Girard, la dépendance à l'autre est totale puisque c'est le mimétisme qui est l'acteur principal de la structuration de l'individu jusque dans ses désirs qui sont toujours médiatisés par le désir de l'autre (le désir mimétique est le concept central de l'œuvre de Girard). Pour Lacan également, poursuit Clément Rosset, qui a fait de la question de l'identité (et non de la sexualité comme Freud) le "problème le plus ardu auquel est confronté la condition humaine",

"Le «je» tire toute sa substance du «tu» qui la lui alloue."⁴⁵⁹

Mais ni René Girard ni Jacques Lacan (encore moins) n'abandonnent la notion de sujet qui demeure la marque de la modernité jusque chez ces auteurs qui contestent son autonomie. En fait, tout aussi bien Descartes - qui reste médusé par la présence de l'idée d'Infini en lui -, que la pensée structuraliste - pour qui le sujet, au fond, n'existe pas -, ou encore l'individu contemporain - qui réclame des autres (parfois violemment) qu'ils lui disent qui il est en le reconnaissant à la hauteur de ses rêves -, échouent à répondre définitivement à la question du "qui suis-je ?", et par conséquent à l'éliminer ou à la dépasser ; question qui, depuis la Renaissance, hante la modernité⁴⁶⁰. Cette quatrième partie s'inscrit dans la lignée de ce questionnement.

⁴⁵⁸ Clément Rosset .- *Loin de moi : étude sur l'identité*, Paris, Minuit, 1999, p44.

⁴⁵⁹ Ibid., p50 et 51.

⁴⁶⁰ Les *essais* de Montaigne sont la première tentative philosophique de réponse à cette question.

La modernité s'est pensée comme le moment de la sortie de l'individu du tout organique des sociétés précédentes, tout dans lequel il était englué. Contre l'idée du sujet-soumission, elle s'est pensée comme le temps de l'accession du sujet à l'individuation, initialement non comme processus endogène mais comme émancipation vis-à-vis du magma social et sa structure politique contraignants. Lorsque l'individu brise les chaînes du collectif qu'il vit rétrospectivement comme un asservissement, alors la grande question qui se pose est de parvenir à penser l'autonomie revendiquée avec la nécessité de faire société. Cette tension (que nous étudierons plus avant dans la cinquième partie) est la marque de la modernité. Hobbes nous dit que c'est à l'État (le Léviathan) d'assurer par la force le lien social (le monopole de la violence légitime dont parlera plus tard Max Weber) ; Kant estime que c'est à la morale de jouer ce rôle. L'ensemble de ce travail tente de penser ce rapport du singulier (individuel) au collectif (social) en amont du sociologique et en amont de la morale ou du psychologique : au niveau de l'être. La socialisation, avant (ou simultanément de manière circulaire) d'être extérieure (les structures sociales et l'intersubjectivité), est intérieure (le *laci*). Dans cette optique cette tension n'est donc pas un *résultat* dont l'arène serait extérieure (dans un schéma où l'individu, déjà constitué, se poserait la question de son rapport à l'autre et à la société), mais un *processus* dont l'"arène" est le lien entre l'intérieur et l'extérieur. Encore une fois il convient de penser la relation en amont des termes mis en contact. L'extériorité opère alors comme le *basho* (milieu) qui conditionne la production des liens. Ce changement de perspective devrait nous permettre d'interroger la notion de sujet. Traditionnellement le sujet est une chose considérée comme établie, même si, le plus souvent, on ne nous dit pas philosophiquement comment elle s'établit ; on présuppose qu'il s'agit simplement du résultat du long processus de l'enfance dont ce serait la finalité : créer un sujet. Nous tâcherons d'envisager le sujet non pas comme cette chose établie par l'enfance qui, ensuite, agit dans le monde, mais comme un moment-sujet qui, parfois, tout au long de l'âge, *advient*, et qui, par conséquent, disparaît. Évidemment, ce qui disparaît (le moment-sujet) n'est qu'un moment (structurant et accélérateur), le processus d'individuation, lui, ne cesse pas : le moi n'est pas pérenne, mais il y a toujours un moi (le corps impose qu'il y en ait toujours un, ou alors l'individu bascule dans la folie). Le moment-sujet dont nous parlons n'est pas le sujet du droit répondant de sa responsabilité devant les tribunaux (c'est l'individu-identité qui a à répondre devant la loi), mais un mouvement, le jet même de sa propre éclosion. Le sujet du droit se trouve sur le plan de l'étantité, le moment-sujet dont nous parlons surgit, se déploie, et se volatilise, sur le plan de l'ontologie, et nous verrons que la notion de responsabilité n'est pas incompatible avec celle d'impermanence du moi.

Nous pouvons percevoir l'individu selon trois perspectives : l'unité, l'unicité et l'ipséité. Si l'on perçoit l'individu comme un processus tendant à rassembler son être en vue de le faire coïncider avec l'unité corporelle, alors notre concept d'*involution* rend compte de ce travail en direction de l'*un*. Si l'individu est envisagé du point de vue de l'*unicité*, c'est-à-dire de ce qui le distingue de ce qui l'entoure, alors notre concept d'*expression* permet de décrire ce moment d'affirmation de soi. Mais si l'individu doit être pensé du point de vue de ce que l'on nomme l'ipséité et qui, pour être "soi-même", implique une certaine durée, une certaine permanence, alors il nous faut, en nous appuyant sur ce que nous avons décrit comme *absorption*, comprendre comment ce qui est "stocké" par la mémoire primaire est compatible avec le changement. Il s'agit alors de déconnecter le "soi-même" de l'impératif supposé de sa permanence.

"Je suis ce que je serai demain"

Le poète palestinien Mahmoud Darwich en affirmant dans une magnifique phrase : "je suis ce que je serai demain", exprime pleinement cette tension dynamique de l'être qui est (au présent) le mouvement même de ce qui n'advient, n'apparaîtra, que dans le futur. Le mouvement est alors incessant ("demain" demeure constamment un futur ne s'actualisant jamais en "aujourd'hui"). Le mouvement est ici ce qui caractérise l'étant et l'être qui le fonde. L'être est un flux. Et le sujet n'est plus l'individu immuable maîtrisant sa pensée et son action, il est le mouvement même de sa propre éclosion. Comment s'opère ce mouvement qu'est le moment-sujet ? en quoi est-il distinct du mouvement même de l'être ? quelles en sont les moteurs, les forces et les freins ? C'est ce que l'ensemble de cette quatrième partie s'efforce de discerner.

La phrase de Mahmoud Darwich - "traduite" à l'aide de nos catégories - semble nous dire que "je suis", est synonyme de "je suis mon aspiration à absorber". Je suis cette force qui me pousse vers l'absorption future, je suis cet appétit d'être, c'est-à-dire une énergie. Je ne suis pas le manque (qui au fond demeure une vision statique dans une version "en creux"), je ne suis pas le consistant identitaire (qui est la vision statique dans sa version "saillante"), pas même le consistant identitaire futur auquel j'aspire, non, je suis l'appétit qui me pousse vers... Et cette poussée (ses qualités spécifiques) est mon être même. Ajoutons que cette poussée est possible non seulement parce que nous absorbons sans cesse de l'altérité, mais aussi parce que l'unité de l'expression ne rassemble jamais la totalité de ce que nous sommes. Jankélévitch enseignait que nous sommes des êtres de temps et que nous ne sommes pas à l'instant "t" la totalité de ce que nous sommes : aucun être n'est donné entièrement dans l'instant. Cette part non-exprimée, voire non-involuée, réclame à pouvoir l'être et, par là, incite à

la poussée.

Cette non-entièreté du moi se retrouve chez Lévinas dans la notion d'*excédance*⁴⁶¹ qui permet de penser qu'à l'intérieur de la subjectivité une différence est établie entre le moi et le soi. Le moi serait l'identité qui vise à la fixité rassurante reconduite par l'habitude tandis que le soi serait le mouvement même de l'être vers... Le soi comporterait une "excédance" vis-à-vis de ce moi de l'identité. L'excédance peut être alors pensée (dans notre optique) comme l'élan qui pousse, suite à l'absorption des êtres extérieurs, au-delà du moi existant. Ce sont les absorptions supplémentaires qui viennent bousculer l'équilibre interne. Ce sont les êtres collectifs ingérés qui viennent s'agréger au lacis et, par là, le modifier. Le soi serait dès lors l'expression de la nouvelle configuration du lacis. Mais comme l'absorption ne cesse pas, et que par conséquent il y a toujours excédance, le soi serait ce vers quoi l'on se dirige sans jamais l'atteindre. Le "but" ne serait donc pas un étant circonscrit qui nous attendrait juste derrière une ligne d'arrivée, le "but" ne serait pas l'expression définitive, mais le mouvement même. Le but n'est autre que le chemin. L'injonction de Pindare reprise par Nietzsche, "Deviens ce que tu es", serait alors une simple mais périlleuse, une exaltante mais inquiétante invitation au mouvement. Ce qu'il s'agit de devenir est un horizon vers lequel on ne cesse d'avancer ; le soi est alors le mouvement même de l'avancée vers cet horizon qui toujours se déplace. Le soi serait toujours devant soi, comme on marche "devant soi", comme il n'y a de cycliste que roulant "devant soi".

Mais la plupart du temps nous n'absorbons que du semblable, que du facilement assimilable qui viendra, après avoir été involué par le lacis, conforter l'identité. Le soi est alors capté par le moi dans un repli sur l'identité. L'identité, c'est la chose en apparence stable, un certain cumul du passé, la mémoire et la continuité de ce qui fut : l'être contracte en lui une épaisseur de durée, et le présent identitaire est le rassemblement ponctuel d'une partie de ce qui fut. L'identité est le socle indispensable du mouvement, mais elle n'est pas le mouvement, elle en est même le frein, l'inertie. Sans identité de l'individu il n'y a pas de moment-sujet possible ; mais le moment-sujet éclôt en opposition à l'identité. Le moment-sujet n'est pas ce soi phagocyté par l'identité du moi. Il est au contraire ce qui parvient à s'en dégager. Le moment-sujet, c'est l'irruption du nouveau, l'expression qui fait suite à l'inattendu venu bousculer et nier la stabilité

⁴⁶¹ Étienne Féron présente ainsi la notion d'excédance : "Dans l'homme, l'identité de l'exister signifie adhérence du moi à soi même. Ce que Lévinas exprime par le terme d' «excédance», c'est le mouvement dans lequel l'homme prend une distance par rapport à l'être, répond précisément à un «besoin de sortir de soi-même», de «briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même». [...] L'excédance définit chez Lévinas une sortie hors de l'être [...] Ce qu'interroge l'auteur, c'est le pur «événement» de la sortie, c'est la rupture ou la fissure même de l'être au cœur de l'humain. L'excédance désignerait plutôt la manière dont se détend la tension du moi vers soi, la façon dont se desserre l'étreinte qui enferme le moi dans son identité." *op cité*, p18.

rassurante de l'identité. Mais, même s'il s'agit de l'établir dans la pensée pour comprendre le fait qu'elle soit bousculée, souvenons-nous néanmoins que l'idée de stabilité est un leurre ; il n'y a pas de stabilité, il n'y a qu'une temporalité plus lente : le lacis est dans un état que Simondon qualifierait de métastable. C'est pourquoi l'identité - forcément mouvante - réclame l'éternelle redéfinition de ses contours (c'est la fonction de l'expression en liaison avec l'involution). L'éclosion du moment-sujet est une *accélération* du mouvement incessant du lacis ; elle est une reconfiguration nouvelle, elle est une *saut qualitatif* en direction du nouveau ; elle est passage d'un état métastable du lacis à un autre.

Pour Emmanuel Lévinas, tel que l'analyse Étienne Féron,

“la subjectivité se produit comme le fait même de commencer, comme le jaillissement d'un instant qui perce en quelque sorte la trame serrée de l'«il y a». [...] Un commencement du moi qui retourne déjà à soi, un attachement à soi dans la sortie hors de soi, telle est la configuration structurelle de la subjectivité. Dans le mouvement même qui l'arrache à l'«il y a», le sujet se retrouve rivé à soi, captif de sa propre identité.”⁴⁶²

Nous ne sommes pas loin ici de ce que nous appellerions l'expression fondamentant la subjectivité. L'idée de jaillissement est ici liée à l'apparaître, c'est la sortie du “il y a”. C'est l'éternel commencement de l'apparaître. Il s'en suit que le sujet qui est ici évoqué est l'identité agissante, le moi, l'identité comme adhérence du moi à soi-même. Notons tout de même qu'il est également précisé que ce jaillissement est aussi une “sortie hors de soi” mais que le “moi” est immédiatement rattrapé, et “se retrouve rivé à soi”. L'éclosion du moment-sujet dont nous parlons serait ce même mouvement d'arrachement à l'«il y a» qu'est l'apparaître, mais dans un jaillissement du moi qui ne retournerait pas totalement à sa propre identité, dans un jaillissement du moi qui, au contraire, se détachant du “il y a”, se détacherait également, pour une bonne part, de l'identité précédente ; ou plus exactement dans un jaillissement du moi où l'arrachement à l'“il y a” se ferait à l'occasion de l'arrachement à l'identité précédente. Le moment-sujet c'est le moment éphémère où l'activité de l'être se donne à sentir à l'occasion du débordement de l'étant identitaire ; c'est la poussée elle-même. La subjectivité lévinassienne est pensée comme hypostase (“c'est-à-dire l'événement par lequel un sujet se pose dans l'être”⁴⁶³), comme enroulement du soi sur lui-même dans le processus d'intériorisation (ce qui la différencie de la conception heideggerienne de l'existence comme ek-stase). Mais la subjectivité dont il est question dans ce texte de Féron à propos de Lévinas est

⁴⁶² Idem, p22.

⁴⁶³ Idem, p21.

la subjectivité identitaire, celle du mouvement lent de l'identité qui donne l'illusion de la stabilité mais qui, en fait, est métastable. L'éclosion du moment-sujet dont nous parlons s'effectue, au contraire, comme nous allons le voir, sur le mode de la négation de soi qui est sortie de soi.

L'identité, tissée d'altérité, recherche dans ce qui l'environne ce qui la conforte. Elle cherche à absorber de l'altérité "semblable", ou compatible avec sa perpétuelle réaffirmation. Lévinas écrit :

"Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originale de l'identification."⁴⁶⁴

D'où vient cette quête d'identification dont parle Lévinas (et qui est prise non dans le sens de "s'identifier à", mais dans celui d'accession à l'identité) ? La recherche du même, la recherche de l'identification, n'est pas seulement la recherche d'un "résultat" identitaire, elle est la confirmation d'un *mode* de fonctionnement de l'involution, dont l'identité n'est qu'une conséquence. Le moment-sujet que nous allons décrire est la *modification* de ce mode d'involution. Il arrive que l'accumulation d'intériorisations d'altérités (qui ne sont pas simples identifications à ce qui est déjà) débouche sur un saut qualitatif, sur une modification en profondeur, à l'occasion de l'intériorisation d'une nouvelle, forte et réelle altérité. C'est le phénomène de l'effet de seuil, lorsque, ne pouvant plus rassembler l'ensemble de ce qui fut absorbé selon la structure établie, le lacis est contraint d'inventer une autre structure de rassemblement. Comment caractériser l'absorption dérangement, le choc d'altérité, qui sera susceptible de déclencher ce "saut qualitatif" ? C'est celle qui vient bousculer les *habitudes*. Dans le cadre habituel, les absorptions sont remodelées par le lacis sur un mode où il retrouve ce qu'il est au travers de ce qui lui arrive, et la modification du lacis qu'elles induisent est minime en ce qu'elle ne change rien aux habitudes lesquelles sont la réaffirmation permanente de l'identité parce qu'elle ne change pas le mode d'involution. Mais, d'une part, certaines absorptions peuvent ne pas se laisser ainsi involuer, et, d'autre part, l'accumulation de modifications minimales peut parfois provoquer au final une grosse transformation. Ce saut qualitatif ne peut se réaliser qu'en étant la négation du mode existant d'involution des altérités sédimentées. C'est ce moment de changement de mode que nous nous appellerons moment-sujet. C'est ce moment qui est "négation" du moi identitaire ancien et invention d'un nouveau par l'invention d'une nouvelle façon d'involuer. Nous avons là un processus où de l'altérité nouvelle et forte (un choc d'altérité, une sorte d'onto-choc) déclenche une négation de soi, une sortie de soi (lequel n'est constitué que d'al-

⁴⁶⁴ Emmanuel Lévinas .- *Totalité et infini*, op cité, p25

térités intériorisées involuées selon un certain mode) vers un autre soi, c'est-à-dire un autre mode de circulation involuante, qui englobera l'ancien dans le nouveau, et qui n'est autre qu'une façon nouvelle, plus large, de rassembler le lacis. C'est l'élargissement de la scène. Mais qu'est-ce qui est nié lors de ce jaillissement ? est-ce vraiment le soi ? et quelle est la nature de cette négation ?

L'être-collectif-horizon

Nous avons, jusque-là, pensé le lacis comme un tissu de relations, c'est-à-dire un tissu d'êtres collectifs absorbés ; mais cette métaphore d'étoffe, quand bien même elle est décrite comme labyrinthique, rencontre sa limite dans le fait qu'elle "égalise" les êtres collectifs dont le tissage constitue le lacis, qu'elle les place tous au même niveau ontologique ; toute relation absorbée, dès lors qu'elle s'agrège au lacis existant, semble, dans cette description, avoir le même statut que toutes les autres. Or ce n'est évidemment pas le cas. L'être collectif qui se forme lors d'une représentation de théâtre, par exemple, n'a pas, dans le lacis, la même puissance d'être que celui qui apparaît dans la relation amoureuse, ou dans la relation familiale, ou encore dans la relation professionnelle, ou dans la relation à la culture de la société dans laquelle l'individu évolue. Au départ, la force de l'émotion éprouvée est la marque de l'accroche du nouvel être collectif au lacis. Puis la mémoire, la répétition et par conséquent l'habitude, renforcent certains êtres collectifs importants, tandis que l'oubli semble effacer les êtres collectifs éphémères. L'habitude est le phénomène par lequel l'absorption renouvelée transforme ce qui est absorbé en part de soi fortement structurante. L'habitude est le renouvellement régulier de la prise en compte de tel élément dans la circulation involuante et dans l'« utilisation » tout aussi régulière de cet élément dans l'expression. Cette utilisation régulière a comme conséquence de stabiliser l'unification du moi ; l'habitude est donc une fonction identitaire décisive⁴⁶⁵. La relation à l' "autre", lorsqu'elle est réitérée et ravivée régulièrement, gomme l'altérité au profit de l'intériorisation. Et l'intériorisation a besoin de cette réitération parce qu'elle prend du temps : c'est vrai des relations aux personnes mais aussi à la planète elle-même et à ses cycles journaliers⁴⁶⁶ et saisonniers, ou encore aux savoirs par exemple, et *a fortiori* à la culture. Ce phénomène est particulièrement efficace à l'intérieur de la famille. On le conçoit bien, par exemple, s'agissant de la conjugalité. Il y a tout d'abord une période de fusion amoureuse qui est celle de l'absorption première. Lors de cette fusion l'autre demeure autre

⁴⁶⁵ "La «mystification» qu'opère l'habitude - nous dit Günther Anders (op cité, p347) - consiste dans le fait qu'elle éternise à rebours."

⁴⁶⁶ Les jeunes parents savent que le nourrisson doit faire l'apprentissage du cycle journalier de la terre, en vue de domestiquer son sommeil en le calquant sur le rythme terrestre, et ils attendent, plus ou moins patiemment et plus ou moins longtemps, que le bébé "fasse ses nuits".

puisque c'est la relation qui est l'objet de l'absorption ; la fusion réclame qu'il y ait altérité (l'altérité dont elle se nourrit) mais son action, dans la quotidienneté, finit par effacer l'altérité. Il y a ainsi évolution vers un moment où l'autre n'est plus perçu comme un autre mais comme une part importante de soi (le langage courant dit "ma moitié"). Il en est de même vis-à-vis des enfants et pour les enfants vis-à-vis de leurs parents (et entre frères et sœurs). Au-delà, ou en deçà, de la psychologie, les séparations (ou les passages à l'âge adulte des enfants), sont des périodes particulièrement délicates parce qu'il s'agit de voir (à nouveau, ou pour la première fois s'il s'agit des enfants) de voir l'autre comme un autre (tandis que ce qui fait partie de soi, ce qui nous constitue à l'intérieur, n'est alors plus que ce que l'autre *était*, ou plus exactement ce que la relation à l'autre était ; à chaque éclosion d'un moment-sujet dans notre entourage, notre présent se conjugue au passé : je suis, pour une part, ce que l'autre *était* mais que désormais il n'est plus). Cette altérité nouvelle engendre une autre relation qui implique de lâcher la relation précédente, laquelle fait toujours partie intégrante de soi. Il y a une part de soi qui doit mourir (ou fortement s'effacer) pour que la relation nouvelle puisse advenir⁴⁶⁷. De tels êtres collectifs solidifiés par l'habitude occupent évidemment une place plus importante dans le lacis que des êtres collectifs de passage que l'oubli semble gommer rapidement, où que d'autres qui subsistent sur le mode mineur. Nous appelons "être-collectif-horizon", la majeure dans l'harmonique des êtres collectifs qui constituent le lacis. Pourquoi horizon ? Dans la nature, l'horizon est une frontière fictive, mais indispensable pour structurer la vision de l'espace et qui dès lors semble indépassable (on ne peut voir au-delà). De la même manière la frontière intérieure qu'établit l'être-collectif-horizon est fictive mais sa puissance d'être dans le lacis est considérable parce qu'elle est une puissance structurante. C'est lui qui dimensionne l'ouverture de la scène. L'être-collectif-horizon, parce qu'il opère une structuration du lacis, est ce sur quoi s'adosse la fondamentation de l'identité. Il est l'élément le plus fortement structurant du lacis. Il est, d'un côté, le pouvoir d'enclorre, il tâche de rassembler dans sa structure horizon tout ce qui est absorbé. Le terme "enclorre" n'est pas ici seulement compris comme clôture gardienne d'un contenu, mais surtout comme ce qui s'évertue à digérer dans son schème, dans sa grille de lecture, tout ce qui vient à être absorbé. Il est aussi, d'un autre côté, le pouvoir d'ouverture puisqu'il permet au lacis d'aller au contact de l'altérité par l'absorption, il est la fonction assimilatrice qui autorise l'ek-stase vers l'inconnu en vue de le faire sien, c'est-à-dire de le connaître. Un être-

⁴⁶⁷ Les comédies hollywoodiennes du remariage (analysées par Stanley Cavell dans *A la recherche du bonheur*, Cahiers du Cinéma, 1993) peuvent se lire avec ce prisme de l'altérité. Lorsqu'il y a divorce, l'autre redevient autre, son altérité est de nouveau perceptible. Dès lors, soit il disparaît totalement pour ne rester qu'une part de soi sur le mode passé, soit il peut redevenir objet d'amour... d'où le remariage (objet de ces comédies).

collectif-horizon trop puissant ou pas assez sûr de lui, engendre le risque d'un lacin demeurant enfermé en lui-même. L'être-collectif-horizon est indispensable, c'est lui qui autorise la circulation rassembleuse, c'est lui qui fonde l'identité, sans lui nous ne pouvons plus être en relation avec l'extérieur. L'angoisse c'est l'effondrement de l'être-collectif-horizon⁴⁶⁸. Il est l'être collectif le plus cristallisé qui installe sa loi dans le lacin et contre lequel va devoir lutter le moment-sujet pour pouvoir éclore. Le moment-sujet est ce qui fait passer d'un être-collectif-horizon à un autre.

Le moment-sujet est rupture, le moment-sujet est passage

Le moment-sujet tel qu'il est pensé dans ce contexte, est le mouvement d'éclosion, le mouvement de sortie, le mouvement négateur du lacin métastabilisé dans lequel l'être-collectif-horizon a établi sa loi. L'éclosion du moment-sujet est négation du moi identitaire, elle est négation de l'être-collectif-horizon, ou plus précisément négation de son caractère "horizon". C'est un état passager puisque lorsque le processus de négation de l'horizon installé au profit de l'affirmation d'un horizon plus large, lorsque l'être-collectif-horizon premier est dépassé en perdant son caractère "horizon", lorsque la scène s'est élargie et qu'il est englobé par un autre être-collectif-horizon qui complexifie l'être, lorsqu'il est devenu un être collectif parmi d'autres, une nouvelle identité est affirmée, et le moment-sujet (qui est le mouvement de dépassement et d'englobement) laisse alors la place à la nouvelle identité ; la vigueur du mouvement s'éteint, elle fait place à la lenteur métastabilisée du nouveau moi identitaire : le moment-sujet disparaît. Un nouvel être-collectif-horizon a pris le dessus à l'intérieur du lacin. Un nouvel individu s'installe. Le moment-sujet est l'élaboration puis la mise en œuvre de l'involution nouvelle (contenu et mouvement) qui permet le passage d'un être-collectif-horizon à un autre en se frottant au monde par l'expression. Le passage est le temps de l'expression de la nouveauté. Le moment-sujet donne lieu à une expression particulièrement intense qui fait ressentir la puissance de l'unification nouvelle en train de se réaliser et qui portera l'individu nouveau. Cette nouvelle unification peut donner la sensation d'une avancée qui est également retrouvailles puisqu'elle peut, dans l'élargissement de l'horizon qu'elle effectue, rassembler des éléments anciens, voire très anciens, qui avaient été laissés de côté par la structuration précédente, d'où la sensation extrêmement satisfaisante de devenir ce que l'on était déjà. Sensation pour une bonne part illusoire puisqu'elle sous-entend qu'un individu était là qui attendait d'être découvert. Mais sensation justifiée pour partie en ce qu'une part ignorée vient prendre place aux côtés de l'individu ancien et de l'absorption nouvelle pour définir un individu "nouveau"

⁴⁶⁸ Et la psychose est sans doute sa pétrification, sa perte de toute souplesse vivante.

aux contours plus larges. Le moment-sujet donne lieu à une expression jouissive qui puise son plaisir dans le dépassement qui est mort de l'ancienne structure identitaire devenue trop étroite en affirmant une nouvelle cohérence qui, rétrospectivement, se vit comme ayant toujours aspiré à être. Le moment-sujet est jouissance du meurtre du moi identitaire précédent par le dépassement dans un épanouissement qui n'est autre que la prise en compte d'une quantité plus grande d'éléments pré-individuels.

Dans notre propos, c'est bien la notion d'ouverture, en ce qu'elle permet de comprendre la relation à l'altérité et donc l'absorption, qui explique le mouvement et, par conséquent invalide l'idée de pérennité du moi. L'être-au-monde promu par Heidegger et l'ouvertude du *Dasein* paraissent donc en contradiction avec l'immutabilité du *Dasein* que Heidegger défend par ailleurs. Jacques Garelli pointe cette contradiction heideggerienne entre la notion d'ouverture et celle de pérennité du *Dasein* :

“Situation d'ouverture qui, loin d'être interne à la structure d'*Ipséité*, comme l'enseignent *Sein und Zeit* et *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, englobe le *Dasein*, le pénètre, le fissure, le «dis-tend» ; ce qui interdit toute identité à soi, mais aussi empêche de lui conférer originairement la détermination de provenance husserlienne, selon laquelle le «*Dasein* est toujours mien»”.⁴⁶⁹

Garrelli voit bien que l'ouverture dépasse la notion de *Dasein* sans préciser de quoi elle est l'ouverture. L'ouvertude n'est un mode de fonctionnement du *Dasein* que par délégation ; elle est, d'abord, un mode de fonctionnement du lacis (dont une partie seulement fonde ce que Heidegger appelle *Dasein* : la partie rassemblée dans l'être-collectif-horizon). Et effectivement, de notre point de vue, l'ouverture empêche une conception solipsiste de l'identité ; elle contredit l'idée de pérennité de l'identité. Le lacis est constitué d'altérité ; l'individu humain, l'existant (que Heidegger nomme *Dasein*) est fondé par un rassemblement momentané pris sur une partie du lacis. La répétition quotidienne de ce rassemblement, qui a coutume de relier les mêmes éléments, fonde, certes, une identité, mais pas une identité pérenne puisque l'ouverture alimente sans cesse le lacis en nouveaux éléments pré-individuels d'origine étrangère et que cette alimentation bouscule en permanence ce rassemblement routinier. Dès lors, d'où vient que Heidegger ne perçoit pas que l'ouverture vient bousculer le *Dasein* ? Peut-être est-ce que dans une perspective purement phénoménologique il est sans doute possible de concevoir l'ouverture comme projection de soi (l'intentionnalité husserlienne), c'est-à-dire comme un mouvement qui va de soi vers le monde. Malgré quelques concepts qui peuvent être perçus comme proches, il

⁴⁶⁹ Jacques Garelli .- *De l'identité à l'événement*, Paris, Mimesis, 2004, p40

n'y a pas, chez Heidegger, l'idée d'appropriation constitutive (que nous avons développée sous le nom d'absorption)⁴⁷⁰. L'ouverture heideggérienne est celle de l'extase, de la sortie de soi vers le monde et vers le futur. Celle dont nous parlons intègre aussi la venue à soi du monde par l'absorption. C'est cette nourriture qu'est l'altérité qui vient constamment bousculer et transformer le moi. L'identité pérenne n'existe pas. Ne perdure que le fait qu'il y ait rassemblement fondamentant une identité, c'est-à-dire la fonction d'individuation. La seule chose pérenne ce sont les trois *modes* de l'être : l'absorption, l'involution et l'expression.

Interrogeons-nous un instant sur le terrain psychologique. Si le moi n'est pas pérenne, qu'en est-il de la confiance en soi ? Nous avons besoin d'elle pour vivre, mais comment se l'approprier si le soi ne dure pas ? Comment puis-je avoir confiance en ce qui bouge sans cesse ? Le paradoxe est que ma confiance vient non pas de l'immobilité mais de l'assentiment au changement. C'est la *crainte* du changement qui suscite la perte de confiance en soi ; le changement est vécu comme ce qui va provoquer une chute. La perte de confiance en soi vient de la peur de perdre ce que l'on a, c'est un sentiment de propriétaire. Mais la vie est mouvement, et la perspective du changement, lorsqu'elle est acceptée, est au contraire gain de confiance : elle agit comme une visée qui permet de tracer un chemin. Comme dans le vélo, c'est le mouvement qui donne la stabilité. Lorsqu'une perspective est dessinée, le changement

⁴⁷⁰ Plusieurs concepts heideggériens peuvent paraître s'approcher de notre notion d'absorption :

- le "déloignement" est un mouvement qui, du monde extérieur, rapproche la chose visée du *Dasein* qui la vise en vue d'une certaine appropriation. Mais le déloignement est avant tout un concept spatial tendant à rendre compte des rapports que le *Dasein* entretient avec l'espace lui-même, et œuvre à nous faire comprendre que l'espace n'est pas seulement affaire de mesure objective mais également du monde particulier de chaque *Dasein* ; il est, par conséquent, de l'ordre de la préoccupation.

- L' "entente" (qui vient d'une traduction du mot *sophia* chez Aristote nous dit Hadrien France-Lanord, *Dictionnaire Heidegger*, op cité, article "entente/entende", p397) est une des possibilités d'être les plus éminentes du *Dasein* et évoque également une relation à l'extérieur dans le sens d'une venue vers l'intérieur. Il s'agit d'un mouvement existentiel qui ouvre le là pour favoriser la relation. Mais il est conçu comme projection et non comme absorption ("C'est dans cette tension de l'entente vers l'être que l'être humain se découvre comme projection" France-Lanord, *Ibid.*, p398). Et c'est par conséquent davantage son propre être que le *Dasein* "entend" à l'occasion de la relation, puisqu'il s'agit pour lui, non de "comprendre" (qui est l'autre sens du mot allemand *Verstehen*) mais d'élargir ses propres capacités de compréhension. L'entente est, pour le *Dasein*, une manière de se tenir pleinement debout et de soutenir ce devant quoi il se trouve.

Le déloignement et l'entente, bien qu'ils puissent concerner des êtres singuliers avec lesquels le *Dasein* est en contact, sont donc liés à la disposition générale d'être-au-monde dans une relation globale.

- l'avenance (*Ereignis*) est, elle, nettement une appropriation (celle de l'Être et du *Dasein*). Mais il s'agit (comme nous en avons déjà discuté) de l'Être (avec majuscule) et non de l'être de tel étant qui fait face et avec lequel il y a relation. L'avenance n'est pas appropriation d'un être par un autre, mais rapport appropriatif du *Dasein* à l'Être qui, de surcroît, en tant qu'événement engendre une mutation (dans ce sens, elle se rapprocherait plus de notre notion de "moment-sujet").

Aucun de ces trois concepts ne vise, comme notre notion d'absorption, à rendre compte d'une appropriation *constitutive* du laci (c'est-à-dire, pour Heidegger, du *Dasein*), ni ne débouche, par conséquent, sur une valorisation de l'altérité en tant qu'elle est vitale.

est ce qui donne confiance. Lorsque j'accepte ce vers quoi je me dirige, même s'il s'agit d'un changement de ce que je suis moi-même, le mouvement n'est plus un ennemi mais un allié. C'est en quoi "je suis ce que je serai demain".

Ce qui dans le langage courant est appelé sujet est en réalité le moi identitaire, conscient de lui-même, fermé sur soi, fondamenté par un laci cristallisé, lequel est, pour une bonne part, reflet des groupes sociaux constitutifs et reflet du désir d'intégration sociale (le "on" heideggérien). Un tel sujet est ce qui permet d'évoluer dans le monde sur le mode de l'intersubjectivité. Il est individuation comme le mouton est individu ayant trouvé sa place au milieu du troupeau (et le troupeau bourgeois n'est pas moins troupeau que le troupeau classes moyennes, le troupeau branché, le troupeau populaire ou les troupes plus strictement professionnels ou amicaux, plus restreints : chacun dépend des "on" qui le constituent) ; sa "spécificité" n'est qu'une atomisation cachant les moules que les sciences sociales ont depuis longtemps mis à jour. Nous avons vu, notamment avec Gilbert Simondon, que l'individu n'est pas une substance, mais le résultat d'un processus d'individuation. Dans notre optique, l'individuation s'effectue par les activités naturelles de l'absorption, de l'involution et de l'expression. Le résultat est toujours *temporaire*, le processus ne cesse jamais.

«La relation a valeur d'être», telle est la devise d'une philosophie de l'individuation. La relation ne lie pas A et B lorsqu'ils sont déjà constitués. Elle opère dès le début. Elle est intérieure à l'être. La relation n'est pas un accident qui viendrait apporter après coup à la substance une détermination nouvelle. [...] Exister c'est être lié. Cette proposition permet à Simondon d'asseoir son projet : concilier l'être et le devenir.⁴⁷¹

Nous partageons cette vision et ce projet qui nous permettent de concevoir le moment-sujet comme ce qui déborde l'individu dans un jet d'élargissement de soi qui, en tant qu'acte créateur, porte en lui une libération.

Prenons l'exemple de l'adolescence qui est le moment de sortie de l'être-collectif-horizon familial (caractéristique de l'identité de l'enfant post-âge de raison⁴⁷²), concomitante à l'entrée (enclenchée par le biologique hormonal de la puberté) dans un être-collectif-horizon constitué par l'amitié générationnelle. Il faut comprendre le mot *sortie* non comme le passage dans un autre lieu totalement distinct du premier, mais comme indiquant un dépassement ; le nouveau englobe l'ancien sans l'effacer ("les copains" ne suppriment pas la famille ; ils sont ce qui devient, aux yeux de l'adolescent, "plus important" que la famille, justement parce qu'ils permettent de la "quitter" à l'intérieur de

⁴⁷¹ Pascal Chabot .- *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003, (2° partie : "L'individuation"), p 77 et 78

⁴⁷² Avant l'âge de raison, l'être-collectif-horizon de l'enfant est plus strictement parental.

soi ; les parents appellent cette période : l'âge ingrat) ; ce n'est pas une "sortie" spatiale à l'occasion de laquelle on n'est plus dans l'espace quitté ; là nous y sommes toujours mais l' "espace" de référence est un "espace" plus grand, le premier y perd sa place structurante hégémonique. Le combat de l'adolescent contre sa famille est une "Révolte sans cause" (titre anglais de "La fureur de vivre"), d'autant mieux incarné par James Dean, qu'étant mort jeune, il représente à jamais cette révolte juvénile : l'enfant (structuré par la famille) doit mourir pour que le jeune (restructuré par les amitiés générationnelles) puisse advenir, puis le "jeune" doit ensuite mourir pour laisser la place à l'adulte qu'il devient⁴⁷³. Mais l'enfant ne meurt pas ; il est dépassé mais il subsiste, à l'intérieur, jusqu'au bout de l'âge ; ce que l'enfant fut s'attarde comme partie constituante de ce qu'est l'adulte. Il y a absentement de l'enfance par le changement d'être collectif-horizon, il y a un "faire-défaut" de l'enfance : elle n'est plus l'élément structurant mais pourtant elle demeure. L'éclosion est dépassement par englobement d'un absentement qui demeure. De la même manière, l'entrée dans l'âge adulte (c'est même sans doute plus clair puisque la dimension hormonale n'opère plus) est sortie de cet être collectif-horizon générationnel pour entrer dans un mixte où l'être collectif professionnel vient fusionner avec l'être collectif "connaissances acquises" (métier) et avec un être collectif "entreprise", le tout valorisé par une rémunération (laquelle permet de quitter concrètement la famille d'origine) ; mixte qui permet l'entrée plus globale dans l'être collectif "société" (entrée éventuellement conjuguée avec la constitution d'un nouvel être collectif "famille" : mariage, enfants, etc.). Ce qui fait des dix années qui s'écoulent de quinze à vingt-cinq ans sont particulièrement mouvantes, émouvantes, excitantes mais aussi très anxiogènes⁴⁷⁴. Cela fait de cette dizaine d'années une période particulière, avec ses enjeux singuliers, période qui n'est plus celle de l'enfance, mais pas encore celle de l'âge adulte, période appelée "jeunesse" et qui est la période de cristallisation de la première véritable identité.

Les moments de "sortie" sont des moments d'éclosion du moment-sujet. Le moment-sujet est la remise en cause d'une domination devenue problématique parce qu'elle ne parvient plus à involuer la somme des altérités absorbées. La résolution des problèmes

⁴⁷³ L'amitié comme sentiment qui permet la sortie d'un être-collectif-horizon semble se retrouver beaucoup plus tard, au moment de la retraite. C'est en tout cas ce dit Jean-Bertrand Pontalis dans son livre sur l'amitié *Le songe de Monomotapa*, Paris, Gallimard (Nrf), p101 "Aujourd'hui, comme lors de mon adolescence, le besoin d'amitié se fait plus fort, il n'est pas loin d'être vital. [...] Il me semble que privé de ces amitiés, je connaîtrais, sous une autre forme, un trouble analogue à celui de l'adolescence, je perdrais tous mes appuis, le sol et moi-même cesseraient d'être stables [...] La compagnie des amis m'est un viatique." L'amitié pour la deuxième fois de la vie, paraît être le type de relations qui autorisent le passage d'une identité à une autre.

⁴⁷⁴ On se souvient du propos de Paul Nizan qui disait (de mémoire) : "j'ai eu vingt ans et je ne laisserai personne prétendre que c'est le plus bel âge de la vie".

devenus insolubles dans la structure initiale exige le passage à une autre structure involuante. Dans notre exemple précédent, l'être-collectif-horizon "famille d'origine" ne permet pas de faire face à l'évolution du corps lors de la puberté, la sexualité pousse à une autre sorte de contact avec le monde extérieur. Le corps (étant) fonde un autre être. Le moment-sujet permet alors la "sortie" de l'être-collectif-horizon "famille d'origine" grâce à la mise en place d'un autre être-collectif-horizon, plus large et plus complexe : le groupe "amitié générationnelle" avec toutes les histoires compliquées des groupes d'adolescents auxquels les parents "ne comprennent rien"⁴⁷⁵. Ce nouvel être-collectif-horizon est ensuite lui-même dépassé et englobé par l'"entrée" dans un être-collectif-horizon d'une complexité plus grande (et d'une gravité lestée par le poids de la réalité concrète de la socialisation adulte), composé de la connaissance et donc du métier, de l'entreprise et de la société⁴⁷⁶. Notons néanmoins que la complexité et la gravité ne paraissent plus légères que rétrospectivement ; chaque étape de l'âge est d'une extrême complexité pour celui qui la vit puisque le caractère "horizon" implique que les moyens de l'entendement correspondent à l'espace intérieur dans lequel l'individu évolue ; le changement d'horizon est justement l'invention (par l'involution) de moyens supplémentaires pour l'entendement correspondant à la somme plus grande d'absorptions à laquelle l'individu a à faire face. Chaque âge a ses soucis dont la gravité n'est pas moindre ; elle est différente ; mais les outils pour y faire face étant également différents, le ressenti de gravité est similaire. L'adulte se trompe s'il estime que l'enfant ou l'adolescent n'ont pas de soucis : ils n'ont pas les siens, mais il en ont d'autres, qui ne sont pas moins, auxquels l'enfant ou l'adolescent doivent faire face avec des outils qui ne sont pas ceux de l'adulte.

Est-ce à dire qu'après l'arrivée dans l'âge adulte il n'y a plus de "sortie" et par conséquent plus d'éclosion de moment-sujet ? Non pas. D'autres événements de la vie peuvent venir bousculer fortement l'identité en déclenchant la création d'un nouvel être-collectif-horizon : une rencontre amoureuse, un changement professionnel, la naissance d'un enfant, un traumatisme, une maladie grave, le passage à la retraite, ou des mouvements forts de la société (de très grande ampleur comme une guerre ou une révolution, mais aussi d'ampleur apparemment moins violente comme la construction européenne ou la mondialisation), etc. Quand, lorsqu'un tel événement se produit, s'il n'y

⁴⁷⁵ Il n'est pas question ici d'une compréhension purement intellectuelle. Les adolescents sont à ce moment-là dans une "pensée-être" et "Le savoir souverain de cette pensée ne se laisse jamais dire en une proposition" (Heidegger *Apports à la philosophie*, op cité, p86), une pensée qui s'endure comme une vérité d'être qui ne peut se décrire mais seulement se vivre. Vérité d'être qui ne peut donc se partager qu'avec d'autres adolescents et non pas avec les parents.

⁴⁷⁶ Des sociétés qui, comme les sociétés européennes d'aujourd'hui, ne permettent pas ce passage (avec des taux de chômage des jeunes considérables), sont des sociétés bloquées qui condamnent les jeunes à ne pas pouvoir dépasser positivement l'être-collectif-horizon "amitié générationnelle".

a pas passage à une complexité plus grande, en vue de résoudre les problèmes posés en lien avec la complexité antérieure, il y a effondrement. C'est vrai des sociétés comme des individus.

Le moment-sujet est rupture en ce qu'il n'advient qu'au moment où l'individu se délivre de la domination d'un être-collectif-horizon ayant établi sa loi sur les êtres collectifs accumulés et cristallisés autour de lui dans le lacis ; il n'advient qu'au moment où l'individu se délivre en accueillant le nouveau. Mais la "sortie" n'est pas forcément le synonyme heureux d'éclosion d'un moment-sujet (laquelle n'arrivera que plus tard). Elle relève d'abord du conflit, puis du trouble lié à la perte de l'identité précédente ; trouble qui peut aller jusqu'à l'angoisse, c'est-à-dire jusqu'à des questions qui flottent dans le vide identitaire sans parvenir à s'énoncer : l'involution, en panne, ne parvient plus à réunir des éléments devenus incompatibles entre eux. Le déclenchement relève toujours du "subi" (que ce soit dû au corps - comme dans le cas par exemple des hormones pour les adolescents -, ou à un choc intersubjectif, ou encore à des conditions extérieures liées au groupe qu'il soit restreint ou sociétal) ; mais si la sortie est uniquement subie, elle est source de traumatisme intérieur par la perte d'une conscience claire de soi. L'identité est bousculée, mais une nouvelle identité ne la remplace pas encore. Dans ces périodes (dont la durée n'est pas connue d'avance et qui parfois peuvent être longues), la question du "qui suis-je ?" est lancinante et cruciale. Il faut pouvoir assimiler le nouveau dans une nouvelle configuration qui se cherche. Le déclenchement est subi puisqu'il s'agit de l'absorption d'une relation nouvelle. Lors de l'absorption, l'être collectif absorbé vient rejoindre le lacis existant et s'y assimile selon les formes que ce lacis a prises (le lacis fonctionne alors comme un "concept *a priori*" kantien qui accueille une sensation et la modèle à sa forme. Avec cette différence que le lacis, et par conséquent sa "structure d'accueil", sont mouvants - même si c'est sur un rythme très lent -, ce qui n'est pas le cas du "concept *a priori*" kantien⁴⁷⁷). Le jour où l'être collectif absorbé n'est pas facilement assimilable de cette manière, il y a "choc" qui provoque soit un effondrement, soit la remise en cause de la structuration du lacis existant (structuration qui est la forme prise par la loi qu'impose l'être-collectif-horizon). Une expression se cherche alors pour formuler les nouveaux contours du lacis. L'involution se doit d'effectuer un énorme travail d'imagination (les temps de sommeil et de méditation sont alors cruciaux). C'est la réponse "active" au choc subi. Cette invention par l'involution d'une nouvelle façon de fonctionner, c'est-à-dire de circuler dans le lacis, a une manifestation ontique sous forme d'un nouveau récit de soi : c'est la résilience. Il ne

⁴⁷⁷ Ce mode de fonctionnement de l'absorption du nouveau dans les structures du lacis existant explique l'importance de la petite enfance (période où se constitue le lacis primitif) sur laquelle les psychanalystes ont beaucoup écrit.

peut y avoir éclosion du moment-sujet que si une expression se fait jour. Le moment-sujet est le moment du changement d' "horizon" donnant lieu à une involution puis à une expression nouvelle. L'expression est ce qui *assume* le mouvement en redéfinissant l'être au moment du saut. Le moment-sujet prenant ses racines dans l'involution nouvelle se perçoit lors de l'expression au moment du saut, au moment du changement d'être-collectif-horizon ; il se perçoit lors de l'expression qui parvient à extérioriser les nouveaux contours dessinés par l'involution créatrice. Sans expression du nouveau, il n'y a pas de moment-sujet. Le traumatisme intérieur vient du caractère "subi" de l'événement (l'impossibilité d'agrèger la nouvelle altérité au lacis existant selon la structure et les lois de l'être-collectif-horizon existant). L'anxiété, voire l'angoisse, puis éventuellement la dépression, viennent de l'impossibilité de circonscrire la nouveauté par l'involution puis par l'expression. Lorsqu'elle peut, au contraire, se frayer un chemin sur la base de la nouvelle involution, l'expression devient "maîtrise" de la sensation par une forme de pré-intellection ; et c'est cette "maîtrise" qui procure une forte sensation d'être, et par conséquent de la joie, lors de l'expression. Dans la période de mue (qui peut être relativement longue) l'individu continue d'absorber des êtres collectifs qui s'agrègent au lacis, soit en cohérence avec l'être-collectif-horizon qui s'estompe, c'est-à-dire à l'identité antérieure, ils tirent alors l'individu vers son passé, soit en cohérence avec le nouveau qui se cherche, qui est en train de naître, ils ouvrent alors vers l'avenir. La période de mue est une lutte intérieure, c'est pourquoi elle génère de l'inquiétude, voire de l'angoisse. En fonction de ce vers quoi penche cette lutte, les éléments qui tirent vers l'arrière sont perçus soit comme rassurants en ce qu'ils confortent l'identité précédente, soit comme aliénants en ce qu'ils empêchent l'éclosion de la nouvelle (nous reviendrons sur cette notion d'aliénation). Mais lorsqu'ensuite elle s'est bien établie, cette nouvelle expression, lorsqu'elle se cristallise, c'est l'entrée dans une nouvelle identité, laquelle cherchera à se consolider en freinant tout mouvement nouveau. On songe alors à Lao Tseu qui nous dit que "sortir, c'est naître ; entrer, c'est mourir"⁴⁷⁸.

Dans une situation nouvelle, qui provoque des absorptions nouvelles, un moment-sujet apparaît qui semble surgir de l'individu à l'occasion de la situation, comme si l'individu se préexistait et attendait l'occasion d'apparaître⁴⁷⁹. Cela donne l'impression qu'un sujet (pris au sens classique et qui serait le "vrai" sujet) sommeillait (ou se construisait lentement) à l'ombre de l'identité stabilisée, et que la situation lui donne enfin l'occasion de s'affirmer. Le langage courant dit alors que la personne "se révèle". Je pense

⁴⁷⁸ Lao Tseu .- *Tao te king*, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, Puf (perspectives critiques), 2003, p271

⁴⁷⁹ C'est par exemple la source, à l'échelle des sociétés, de la question de la place des "grands hommes" dans l'Histoire. Façonnent-ils l'Histoire ou bien en sont-ils le produit ?

plutôt que l'individu est toujours le fruit fondamenté par les épousailles du *laxis* existant (dans sa partie rassemblée et dans ses éléments pré-individuels laissés, jusque là, de côté) avec l'absorption nouvelle. L'individu devient autre lorsque qu'une absorption nouvelle dérangeante et le milieu modifié viennent bousculer la structuration en place du *laxis*. Le nouveau naît de l'ancien lorsque l'ancien est remis en cause par l'absorption qui est la respiration naturelle de la vie, et qu'une nouvelle configuration trouve le chemin de l'expression. La "situation nouvelle" est dépendante de l'être collectif qui, étant absorbé, déclenchera la mue intérieure, et pour sa part la capacité à exprimer la nouvelle configuration, relève des capacités de l'individu à ce moment-là, notamment ses capacités à se nier et les capacités imaginatives de son travail d'involution. Il y a donc un *onto-choc* qui enclenche une négation de soi. Voyons les deux phénomènes dans cet ordre.

L'onto-choc

Lors des absorptions habituelles, le *laxis* intègre l'altérité à ce qu'il est selon un certain mode d'être. Il arrive cependant que l'altérité absorbée ne puisse pas être ainsi digérée. Nous avons jusqu'à présent parlé de cette absorption d'une altérité dérangeante qui viendrait bousculer le *laxis* dans son mode de fonctionnement comme d'un choc d'altérité. Il s'agit d'un choc ontologique, d'un *onto-choc*. Le *laxis* est contraint d'absorber une être collectif qu'il ne peut digérer avec son habituel mode d'être. Afin de décrire plus avant cet événement, appuyons-nous une nouvelle fois sur Heidegger.

Dans *Apports à la philosophie*, Heidegger évoque ce qu'il appelle la "volte-face en l'avenance" productrice d'une modification du *Dasein* dans le sens d'une plus grande authenticité.

"Qu'est-ce que cette originale volte-face en l'avenance ? C'est uniquement l'arrivée du choc de l'estre comme vengeance menant à soi le là ; seul ce choc expulse être le là jusqu'à soi-même..."⁴⁸⁰

Il y a donc un "choc de l'estre" qui provoque une volte-face en l'avenance (*l'Ereignis*). Et c'est la puissance de ce choc qui permet au *Dasein* de devenir lui-même, c'est-à-dire de quitter le "on" dans lequel il est englué. La ressemblance est totale avec ce que je décris comme étant une absorption dérangeante (le choc de l'estre) qui déclenche une négation de soi (volte-face en l'avenance) qui débouche sur l'éclosion d'un éphémère moment-sujet lequel engendre une nouvelle identité plus large et plus individuante (l'expulsion de l'être le là jusqu'à soi-même). La question qui est posée est celle de l'origine de cet *onto-choc*. Pour Heidegger elle relève de l'arbitraire, c'est une urgence

⁴⁸⁰ Martin Heidegger .- *Apports...*, op cité, p464 (souligné par Heidegger)

qui se fait jour par elle-même. Plus haut dans son texte (p277 sq.), il évoque l'arbitraire de ce saut comme un besoin impérieux sans autre cause qu'une mystérieuse nécessité suprême. Saut qui débouche sur la vérité de l'être telle que nous l'avons analysée dans la deuxième partie. Le "choc de l'estre" évoqué page 464 et suivante des *Apports...* apparaît également comme par magie, un peu comme si l'estre décidait un beau jour, en une sorte de caprice, de provoquer, pour un *Dasein* particulier qu'il aurait élu, de faire choc et d'engendrer ainsi la volte-face de l'avenance. Le déclenchement n'est pas explicité autrement que par le "passage du Dieu à l'extrême" (p466) (que nous avons déjà rencontré). C'est une explication de type idéaliste (voire ésotérique). Heidegger parle d'un Dieu qui envoie un signe, lequel "traverse de son irradiation la vérité de l'être comme sa plus intime luminescence." (p466). Cette transcendance qu'est le signe envoyé par le Dieu nous place dans une vision théologique non seulement par l'utilisation du mot "Dieu", mais par l'idée que le signe ou le choc n'ont pas de source définie autre qu'une vague puissance transcendante. Alors que dans l'ontochoc que nous tentons de décrire, la transcendance qu'est l'arrivée du choc au laci, pour transcendance qu'elle soit n'en a pas moins une source précise parfaitement immanente : la relation absorbée qui vient bousculer et déstabiliser le laci. Ailleurs, Heidegger invoque aussi la chance :

"La projection de l'estre ne peut être jetée que par l'estre même ; et pour cela, il faut la chance qu'un instant-éclair réussisse ce que l'estre, comme avenance, fait venir à soi : être le là."⁴⁸¹

Le choc n'est donc décrit que comme intervention divine ou comme hasard chanceux. Ne disposant pas d'un concept équivalent à l'absorption, c'est-à-dire d'une pensée de l'altérité ontologique comme nourriture constitutive de l'être, Heidegger est amené à penser l'estre comme une entité pourvue d'une volonté et d'une capacité de décision. L'*Ereignis*, comme co-appropriation de l'estre et du *Dasein*, apparaît proche de la séquence onto-choc / négation de soi / éclosion d'un moment-sujet / expression plus authentique telle que cette quatrième partie s'efforce de la décrire. Notons que nous comprenons dès lors que ce type particulier d'absorption qu'est l'*Ereignis* soit considéré par Heidegger comme spécifiquement humaine. Nous avons noté, pour nous en étonner, que Heidegger ne conçoit l'estre que par le prisme de l'homme. Cela s'entend désormais. Ce qu'il appelle l'estre est le processus du moment-sujet : l'ontochoc enclenchant une modification de soi. Ce qu'il décrit est le mode humain d'une remise en cause de soi (par la négation de soi que nous allons maintenant aborder) suite à un choc et débouchant sur une modification du mode d'être. Et pour lui cette capacité

⁴⁸¹ Ibid., p508

spécifie l'être de l'homme qui seul paraît capable de changer de mode d'être. Pour notre part, il nous paraît difficile de juger si les animaux ou les plantes sont capables d'une telle remise en cause de leur mode d'être ; mais nous comprenons que cet inachèvement ontologique, cette capacité - au-delà des transformations génétiques amenant à l'âge adulte - à changer de monde et par conséquent d'identité ait pu être être envisagé par Heidegger comme une spécificité humaine⁴⁸². L'origine de cette modification ne nous paraît pas mystérieuse. Cet événement ne vient pas d'une décision transcendante de l'estre, de l'Être, ou du passage d'un Dieu, mais d'un onto-choc, il vient de l'absorption d'une altérité que la *laxis* ne peut involuer au moyen de son mode d'être habituel, et pour lequel il devra inventer une nouvelle façon d'involuer. Et cette nouvelle façon passe par la négation de la précédente, donc par la négation de soi.

Négation et invention de soi : éclosion d'un éphémère moment-sujet

Nous avons écrit que ce qui était nié était l'être-collectif-horizon, mais dans ce propos qu'est-ce que nier ? L'étude de la négation devrait affiner notre conception du moment-sujet. Nous connaissons traditionnellement deux sortes de négation. Il y a d'une part la négation d'opposition (ou négation de destruction), c'est-à-dire une négation qui implique la disparition pure et simple de ce qui est nié au profit de son opposé (il y a un "vainqueur" et un "vaincu" dans le combat entre les opposés. C'est la scène finale des westerns avec le duel dans la rue principale⁴⁸³). C'est la négation d'anéantissement d'un des deux pôles. Il y a, d'autre part (héritage hégélien), la négation dialectique qui est le dépassement, dans un troisième terme, de deux contraires ; la disparition (des deux opposés et non plus d'un seul) s'effectue au profit d'un élément nouveau lors d'une évolution ; elle implique un mouvement créateur.

On peut concevoir d'autres négations. La négation freudienne⁴⁸⁴, qui "appartient à la pulsion de destruction", peut être aussi dénégation, elle est alors une manière de prendre connaissance du refoulé (ce que je nie est en réalité ce que je veux dire). La négation héraclitienne conserve la tension de la contradiction entre les deux inconciliables sans jamais la résoudre, c'est une négation motrice qui permet la détermination réciproque des termes contradictoires. Elle n'est pas exclusion des contraires mais entr'appartenance des contrastes. Elle n'est en général pas qualifiée de négation mais

⁴⁸² Il nous semble néanmoins que, par exemples, un renard qui s'auto-mutile pour échapper à un piège ou un arbre couché par une tempête et qui repart à l'assaut du ciel à partir d'une branche qui, par là, devient tronc, paraissent devoir changer leur mode d'être pour survivre.

⁴⁸³ C'est une parfaite métaphore d'une négation existentielle possible dans le corps social : la rue est déserte, mais tous les citoyens - et nous avec eux - assistent dans une présence-absence (cachés derrière portes et fenêtres) à la résolution définitive d'un conflit existentiel par l'anéantissement d'un des deux termes.

⁴⁸⁴ Sigmund Freud .- *Résultats, idées, problèmes : II 1921-1938*, Paris, Puf, 1985, pp 135-139, article "La négation [1925]"

plutôt d'opposition, de tension ou (sur le plan du langage) d'antinomie. La négation nishidienne est une négation où il n'y a pas, non plus, disparition d'un ou des deux opposés, mais leur maintien dans une configuration nouvelle où l'élément dominant perd sa place dominante sans disparaître. C'est une sorte de mixte entre Hegel (sans dépassement dans un troisième terme) et Héraclite.

“La dialectique de Nishida - nous dit Jacynthe Tremblay - diffère de celle de Hegel de manière subtile car la «synthèse» dont il est question n'est ni une synthèse qui nie les oppositions, ni une synthèse conceptuelle [...] La différence majeure entre la dialectique de Hegel et celle de Nishida est que la première sublime les termes contradictoires dans une synthèse supérieure, tandis que la seconde maintient la tension entre les termes contradictoires sans la résoudre...”⁴⁸⁵

Si l'on conçoit l'individuel comme étant une configuration spécifique de multiples, c'est-à-dire un complexe, lequel - qui plus est - intègre en permanence du nouveau, il est aisé de concevoir une négation ne s'effectuant pas sur le mode d'une opposition d'un simple à un autre simple dans une sorte de duel. Le nouveau vient bousculer la configuration où régnait un élément, et engendre une autre configuration où la domination de l'ancien élément dominant est nié (ce qui provoque sa mise en retrait). Il s'agit alors d'une négation englobante. C'est en fait la domination qui est niée au travers de l'élément dominant. L'élément initialement dominant ne disparaissant pas, la contradiction demeure mais sur un mode mineur, certaines tensions s'apaisent tandis que d'autres peuvent apparaître.

Examinons un instant le début de la période du passage (d'un mode d'involution à un autre) qui est période de turbulence. Le lacis dans son mode d'involution obéit à la structure involuante telle qu'elle est organisée autour de l'être-collectif-horizon ; lorsque la déstabilisation (l'onto-choc) impose d'inventer une nouvelle façon d'involuer, le mode ancien résiste. Une lutte s'installe. La thématique du “double” explorée par les romantiques correspond sans doute à ce moment où l'on a l'impression d'abriter en soi deux identités qui s'opposent. L'être-collectif-horizon ancien, pour être nié, peut être représenté par une personne (père, mère, conjoint, chef de service, etc.) ou un mode de penser (c'est le cas de la culture, d'une croyance ou d'une connaissance acquise). C'est le cas paradigmatique des adolescents : il s'agit pour eux d'éliminer l'être-collectif-horizon “parents-famille” pour pouvoir devenir soi. La libération ne consiste pas à “tuer” le représentant de l'être-collectif-horizon, si tuer signifie faire disparaître dans le réel, mais à le dépasser en l'englobant dans un horizon plus grand (ce que permet le meurtre symboli-

⁴⁸⁵ Jacynthe Tremblay .- *Nishida Kitarô : le jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris, Cnrs éditions, 2000, p114.

que du père à cette période-là). En tant que négation de l'identité précédente (c'est-à-dire meurtre symbolique d'une part de soi qui structurait le soi), la liberté fait peur. La négation dont nous avons parlé peut-elle dès lors être conçue comme une sorte de meurtre ? Il faut la suspension du moi identitaire pour permettre l'éclosion du moment-sujet, suspension qui est une sorte de mort. L'opposition à l'être-collectif-horizon devenu obstacle au devenir passe en effet souvent par le meurtre (symbolique ou pas) du représentant (dans le réel extérieur) de cet être-collectif-horizon. Le meurtre du Roi dont parle René Girard (pour ce qui est des sociétés), ou le meurtre du père dont parle la psychanalyse (pour ce qui est des individus) en sont des exemples. Il semble qu'il faille tuer pour être libre. L'éthique (et avec elle la liberté) consiste alors en la transformation en symbole de la nécessité meurtrière.

En effet, si le passage à l'acte dans le réel est également apparition d'une nouvelle identité, il s'agit d'une identité aliénante qui ne dépasse pas le conflit intérieur mais au contraire le fige par une négation d'anéantissement⁴⁸⁶. Seule la symbolisation active permet l'englobement, c'est-à-dire le dépassement du conflit intérieur, par la mise en place d'une nouvelle configuration. La symbolisation est dès lors ce qui fonde l'humanité dans une culture. La symbolisation permet à la séparation d'avec le passé d'être une sorte de "meurtre de vie". La liberté, dont nous allons voir qu'elle est le moment d'acceptation du nouveau moi plus large, serait alors dépendante du processus de symbolisation du meurtre, symbolisation qui permet l'éclosion du nouvel individu dans un jet d'expansion de soi. Le meurtre symbolisé contribue à une sensation de libération en renforçant le sentiment d'autonomie personnelle, d'où l'impression de devenir ce que l'on est. Les pouvoirs d'être, qui sont intérieurs, se développent à ce moment-là au détriment d'une contrainte tout aussi intérieure mais dont l'origine extérieure est devenue manifeste par la prise de conscience des liens de dépendances dont l'individu est en train de se dégager. Par l'englobement il y a extension et complexification du domaine intérieur qui procure une agréable sensation d'extension non du pouvoir sur ..., mais du pouvoir de...

Il y a peut-être là la possibilité d'une sorte de nouvelle théorie du bouc émissaire ; un bouc émissaire intérieur. Si chacun ne peut accéder à la liberté qu'en tuant réellement le représentant de l'altérité devenue aliénante (ou en s'exilant), aucune société n'est viable. De temps en temps il y a besoin d'un sacrifice qui donne l'impression symbolique d'échapper à l'oppression par le meurtre du bouc émissaire. Une telle théorie du bouc émissaire ne serait plus sociale, liée au besoin d'enrayer la violence générée par le désir mimétique (René Girard), mais intérieure, liée à la canalisation symbolique du besoin

⁴⁸⁶ Le duel du western, en tant que symbole vécu au cinéma par le spectateur peut être une bonne chose, mais réalisé dans la vie réelle, c'est une catastrophe : il est fixation définitive des conflits et par conséquent impossibilité de les dépasser.

d'expression de soi par la négation violente d'une partie de l'altérité qui constitue le soi, et qui empêche la cohérence nouvelle. Il ne s'agit pas là d'un bouc émissaire du groupe social, mais d'un bouc émissaire du multiple intérieur. L'intériorité est décisive. En effet, lorsqu'il y a passage à l'acte dans le réel, il y a enfermement dans l'identité à laquelle le meurtre était censé faire échapper ; lorsqu'il y a symbolisation, il y a possibilité d'accéder à la liberté par expression d'une identité nouvelle plus large et plus complexe, la liberté n'a alors plus comme objet la possibilité d'agir sur le monde extérieur, mais la possibilité d'agir sur soi.

Le meurtre dont il est ici question, lorsqu'il y a passage à l'acte, n'est pas le meurtre gratuit d'André Gide⁴⁸⁷. Ce n'est pas non plus le meurtre d'accaparement du bandit, ni le meurtre de la violence mimétique girardienne. C'est la tentative de trancher le cordon ombilical, c'est la tentative de séparation d'avec l'élément vital précédent. Le paradoxe étant que le passage à l'acte, au contraire de la visée qui le motive, est un enfermement dans la relation dont il était censé se détacher⁴⁸⁸.

Aucune société ne serait possible sans la sublimation symbolique de ce besoin meurtrier des individus (si tous les pères devaient mourir massacrés par leurs enfants le groupe ne subsisterait pas longtemps. On peut d'ailleurs comprendre l'insistance de toutes les cultures à enseigner le respect des parents comme la trace en creux de ce besoin meurtrier). Posons néanmoins un instant notre regard du point de vue de celui (ou de celle) qui est la victime d'un meurtre symbolique. Si le meurtre symbolique est libérateur pour celui qui le commet, il peut être douloureux pour celui qui le subit. Ici symbolique ne signifie pas pure intériorité ; pour pouvoir avoir une efficacité intérieure, le meurtre symbolique a forcément une traduction dans le réel que ce soit dans une pratique ou dans le langage ; ici symbolique signifie euphémisation. Tous les pères (qui, dans les sociétés patriarcales, représentent, plus souvent que les mères, sans que ce soit exclusif, la loi de l'être-collectif-horizon "famille", et sont à ce titre "tués" par leur enfant à l'adolescence), tous les pères savent qu'il n'est pas facile de vivre et d'accepter ce meurtre symbolique. Mais, grâce à la psychanalyse, le phénomène est socialement connu et reconnu. D'autre part il s'agit de l'évolution naturelle de son enfant, par conséquent l'ac-

⁴⁸⁷ Voir *Les caves du vatican* (ou *La corde* D'Alfred Hitchcock). L'acte gratuit gidien (c'est-à-dire dégagé de toute utilité) n'est pas libre en ce qu'il est gratuit, il se croit "libre" (d'une "liberté" qui aurait banni l'éthique) en ce qu'il crée une nouvelle identité de criminel pour celui qui le commet, laquelle est immédiatement aliénante et par conséquent ne peut être considérée comme une liberté. L'acte gratuit gidien n'est pas une liberté. En revanche, peut-être est-il une sorte de "violence-expression" engendrée par la crise de l'absorption à l'époque de la deuxième révolution industrielle. La violence-expression est un moyen, pauvre mais rapide, d'exister.

⁴⁸⁸ Parfois la mort a lieu naturellement, sans avoir à passer à l'acte, ce qui peut permettre une libération ; c'est l'exemple de Kirkegaard qui ne devient philosophe, à vingt-huit ans, qu'après la mort de son père. Kirkegaard est alors peut-être le paradigme de tous ces élèves et étudiants qui échouent parce que, au fond, ils renoncent à "dépasser" leurs parents, c'est-à-dire à nier une part décisive d'eux-mêmes.

ception est facilitée et le vécu radouci. Cela devient beaucoup plus difficile lorsque le coup "meurtrier" provient d'un frère, d'un ami, d'un conjoint, d'un élève, d'un cousin, ou d'un collègue de travail. C'est la marque de la place prise par la relation avec celui qui est l'objet du meurtre symbolique, dans l'imaginaire structurel de soi, dans le lacis de celui qui "tue". Mais, tout comme la maladie, la violence subie (même symbolique) fait de celui qui la subit une chose et annihile son sujet-identité. Parvenir à surmonter cette réification peut faire advenir un moment-sujet. Il convient, pour celui qui endure, d'effectuer un chemin (souvent difficile) d'acceptation de la nouvelle identité d'autrui, et par conséquent la modification de la sienne propre. Ne pas y parvenir est une sorte de mort prématurée.

Pourquoi a-t-on besoin de "tuer" le représentant de l'être-collectif-horizon ? Parce que sans cela, l'individu demeure cloîtré dans son identité qui est la mort de l'être par sa fixation (qui est fixation dans le passé). C'est en quelque sorte un combat vital : "tuer" ou "mourir". L'identité est un moment fixe de ce qui n'est que mouvement comme une photographie tirée d'un film. L'individu déploie des efforts considérables pour demeurer dans les limites de ce moment fixe, pour ralentir le mouvement de l'être : nous avons peur du mouvement de l'être et tâchons en permanence de délimiter de manière stricte les contours de l'identité. D'où vient cette peur ? De la certitude que nous allons mourir un jour. Arrivé à l'âge adulte, toute avancée, tout mouvement de l'être est vécu comme un pas vers la mort. L'identité est la trace de la mort dans notre être. Une trace *par anticipation*. Une trace avant d'avoir été. Une trace de ce qui par définition n'a pas encore eu lieu. La mort achève le travail identitaire en advenant. Elle "transforme la vie en destin" (Malraux), elle transforme définitivement l'être en identité, l'individuation en individu, elle fige le film en photographie. Et ce travail de sape de la mort opère tout au long de la vie. Telle est, pour Heidegger, la source du temps. Qui, tel l'ange dans *Théorème* de Pasolini, parviendrait à ne pas avoir d'identité, échapperait-il à la mort ? Pour les humains, qui ne sont pas des anges, ce serait sombrer dans la folie. Aimer l'âge qui vient sans regretter celui de jadis et sans s'accrocher à celui qui est en train de passer, est en tout cas la marque d'un ancrage dans l'être, c'est-à-dire dans le mouvement qu'est l'être. Non seulement "le Moi est haïssable" (Pascal), mais le Moi c'est la mort. L'identité est affirmation d'une totalité fixe et rassurante, alors que l'individuation, pensée comme individuation nouvelle, constamment tournée vers l'avenir, exclu la totalité fixe, elle est mouvement englobant d'une totalité toujours à venir et toujours plus large ; elle ne peut advenir qu'en remettant en cause l'identité. Elle est l'être en perpétuel devenir. L'individuation est comme l'extérieur proche de l'identité en ce qu'elle est activité. L'identité ancienne est néanmoins la racine de l'identité future, la négation étant fatalement nourrie de ce qu'elle nie.

L'identité est source de l'individuation nouvelle, laquelle est une perpétuelle tension pour en sortir. Le moment-sujet est la manifestation perceptible de l'être dans son activité la plus propre : la configuration d'un nouveau mode d'involution. Et l'identité ancienne demeure de toute façons en nous, puisque ce que nous fuyons, nous l'emportons, et que ce que nous tuons nous constitue. L'identité est simultanément la source de l'individuation (dans une relation de réciprocité) et le contraire de l'individuation (au sens où la fixité est le contraire de l'activité). L'oxygène de l'identité c'est le connu, c'est-à-dire la fixité totalisante de ce qui est passé, son intellection nous la donne à voir sur le mode de la causalité et de la détermination. L'oxygène de l'individuation c'est la liberté, son intellection nous la donne à sentir sur le mode du possible ouvert vers l'inconnu. L'identité est close ; l'individuation est transitive, elle passe au-delà. L'individuation est l'activité même de l'être. La transitivité du verbe être est, selon Lévinas, la plus grande découverte de Heidegger⁴⁸⁹. C'est cette transitivité de l'être (et pas seulement du verbe être) que l'identité tente d'étouffer. Et, plus que l'identité elle-même, c'est cette clôture de l'identité que l'être, qui est activité d'individuation, bouscule. Pour Lévinas, analysant Heidegger, le "bavardage" est un divertissement pascalien, une esquivé par rapport à la certitude de mourir un jour⁴⁹⁰, la réassurance que la mort n'est pas pour maintenant. C'est aussi, selon nous, la perpétuelle redéfinition de l'identité qui est miroir des êtres collectifs et désir d'intégration sociale. Les deux sont liés, l'identité qui se redéfinit perpétuellement dans le bavardage est une tentative mortifère de contrer la marche en avant qui fatalement débouche sur la mort.

L'expression (s'appuyant sur l'involution) étant le chemin de l'être en vue de s'unifier et de se distinguer, le moment-sujet est le moment très expressif où la négation de soi et l'affirmation de soi sont une seule et même chose en situation de tension dynamique débouchant sur une nouvelle façon de configurer. "La négation de soi" est la remise en cause de la domination et de la loi de l'être-collectif-horizon établi. L'"affirmation de soi" est la manifestation d'une nouvelle façon de configurer inventée (telle est la part très "active") par l'involution. C'est du plus intime des êtres collectifs que naît le moment-sujet qui pourtant nie leur configuration dans le lacié puisqu'il est expression de la mise en place d'une nouvelle manière d'involver. L'opposition demeurera mais se trouvera dépassée dans le mouvement qu'est l'expression en vue de l'unification. L'absorption d'un nouvel être collectif et la négation de l'être-collectif-horizon déclenchent un mouvement dialectique de dépassement, un dépassement qui est invention d'une nouvelle structure capable d'englober la précédente, c'est-à-dire que dans la situation

⁴⁸⁹ Emmanuel Lévinas .- *La mort et le temps*, Paris, Livre de Poche, 1992, p49

⁴⁹⁰ Ibid., p57

nouvelle l'ancien être-collectif-horizon se maintient dans le lacis mais en n'étant plus dominant, autrement dit en n'étant plus "horizon". Il n'y a pas naissance sur le mode de la simple causalité, il n'y a pas non plus de commencement *ex-nihilo* : en demeurant dans l'épaisseur de ce qui était, un processus est enclenché où l'arrivée d'un adjuvant bouscule la nature de ce qui était. L'involution s'effectue autrement, la circulation involuante, qui est capacité imaginative, rassemble le pré-individuel autrement, intégrant des éléments qui avaient été mis de côté (la part non involuée du lacis se rétrécit, elle est en quelque sorte grignotée par la structure nouvelle) autant que ce qui a été nouvellement absorbé. Le moment-sujet apparaît dans ce temps où l'expression n'est plus la confirmation de l'équilibre existant dans le lacis, mais l'affirmation d'un nouvel équilibre en train d'émerger. Le déclenchement de la modification de soi qu'est le moment-sujet s'effectue par la remise en cause de l'hégémonie de l'être-collectif-horizon ; c'est la *négation de soi* qui s'affirme dans l'expression nouvelle. C'est une négation dynamique qui ouvre sur le nouveau et permet l'éclosion du moment-sujet capable de transformer la façon d'involuer et donc de donner naissance à une nouvelle expression de soi.

«Dans le véritable individuel, dit Nishida, la négation absolue est l'affirmation» [...]

C'est en niant notre soi que nous l'affirmons.⁴⁹¹

La négation de l'être-collectif-horizon qui domine le lacis est la seule voie d'une affirmation possible du sujet-soi. Le soi unifié est tout d'abord sa propre négation. Il s'agit, pour pouvoir éclore, de se défaire de liens trop prégnants. On peut dès lors comprendre dans ce sens l'injonction "Deviens ce que tu es". Un "je" nouveau advient qui nie l'ancien sans l'effacer. Le non-effacement nous dit que c'est toujours le même "je", et la négation nous dit qu'il s'agit d'un autre. C'est une sorte de même-autre, et le mot clef est "deviens" qui signe non seulement le mouvement mais aussi le caractère "sans retour" du changement. La négation de soi est invention de soi sans retour au moi ancien parce qu'elle permet un mouvement extatique de projection de soi vers le futur : le soi étant une épaisseur de temps passé, rassemblée d'une certaine manière, sa négation permet l'advenue d'un futur, l'advenue d'un autre soi qui, sans éliminer le précédent, l'englobe et le dépasse, et par conséquent ne peut plus y revenir. Ce type de négation-dépassement-englobement semble être, au niveau ontologique, une remise en cause de l'universalité du principe d'identité et du tiers exclu constatés au niveau ontique (dans une vision statique des individus et non dans une vision dynamique de l'individuation) et sur lesquels l'histoire de la philosophie s'est, pour beaucoup, construite.

⁴⁹¹ Jacynthe Tremblay .- *Nishida Kitarô : le jeu de l'individuel et de l'universel*, op cité, p100.

Pour clore ce chapitre sur la négation, il convient de distinguer la négation de soi dont nous parlons de la simple absence à soi. Partons d'une interrogation de Ricœur :

“Un moment de dépossession de soi n'est-il pas essentiel à l'authentique ipséité?”⁴⁹²

Est-ce un propos proche de celui que nous tenons ? S'il est question du moment d'absorption, assurément : nous avons vu que la relation ontologique authentique implique l'abandon momentanée de l'identité. S'il s'agit d'un moment-sujet, c'est-à-dire de l'avènement d'une nouvelle façon d'involuer débouchant sur une nouvelle identité, il n'en est rien. Ricœur n'évoque qu'un “moment”, comme une sorte de parenthèse enrichissante avant un retour au même, non une négation, laquelle implique l'impossibilité du retour à la situation antérieure. Ce dont parle ici Ricœur n'est qu'une possibilité temporaire qui permet de combattre l'égotisme pour aller vers l'altruisme. C'est l'oubli momentanée de soi pour entretenir de meilleures relations avec le monde, et, en retour, enrichir le moi. Dans notre propos sur le moment-sujet, le moi est dépassé, c'est-à-dire qu'il n'existe plus en tant que moi, il est devenu autre tout en demeurant composante de cet autre qu'il est devenu. L'éclosion du moment-sujet c'est l'histoire du vilain petit canard. Il faut lâcher l'identité “canard” (il s'agit de l'enfance dans le conte ; de l'identité dans notre propos), pour devenir “cygne” (l'adolescence vers l'âge adulte dans le conte ; la nouvelle identité dans notre propos)⁴⁹³. Le retour à l'identité précédente est exclu ; l'identité nouvelle n'est pas simplement la précédente enrichie par un moment d'oubli de soi, elle est *autre*. Il y a pourtant chez Ricœur l'idée d'une succession de “moi(s)” puisque la fonction du récit dans l'“identité narrative” est de les unifier⁴⁹⁴. Malgré cela Ricœur conserve, comme nous l'avons vu⁴⁹⁵, l'idée d'un noyau fixe de l'identité dont on ne sait d'où il vient ; par ailleurs, il ne nous dit pas quel est le moteur du changement ; qu'est-ce qui fait changer un moi en un autre moi ?

Dénouer les liens anciens de l'être-collectif-horizon n'est possible qu'en en nouant

⁴⁹² Paul Ricœur .- *Soi-même comme un autre*, op cité, p166. Il s'agit un passage où Ricœur discute sur le livre de D. Parfit (*Reasons and Persons*) à propos de l'opposition égoïsme/altruisme. La citation se poursuit par : “Et ne faut-il pas, pour se rendre disponible s'appartenir en quelque façon ?”

⁴⁹³ Les contes, qui sont la mise en histoire de processus d'individuation, sont aussi les récits de la structure du mouvement qu'est l'éclosion d'un éphémère moment-sujet, c'est-à-dire la négation de l'être ancien pour aller vers l'être nouveau. Les romans dits “d'apprentissage” sont également de ce type (*Le rouge et le noir*, *Bel ami*, etc.). Les contes s'arrêtent d'ailleurs à ce moment de l'éclosion du moment-sujet ; ils ne nous disent rien de sa prochaine dissolution dans une nouvelle identité ronronnante.

⁴⁹⁴ On se rappelle que l'idée de succession des moi(s) était déjà présente chez Montaigne “Moi à cette heure et moi tantôt sommes bien deux”.

⁴⁹⁵ Au chapitre sur l'identité narrative page 186sq.

d'autres ; c'est toujours l'altérité qui crée le mouvement⁴⁹⁶ ; ce mouvement, d'ordinaire, est lent ; en revanche, l'éclosion du moment-sujet est un moment charnière et constitue un "saut qualitatif" qui est une accélération de ce mouvement : nous devenons quelqu'un d'autre (c'est ce qui donne la sensation d'accélération) sans cesser totalement d'être ce que nous avons été (c'est ce qui donne l'illusion du "noyau fixe de l'identité"). Cette accélération est une extase qui fait vibrer l'ipséité vers ce qu'elle n'est pas encore. L'être-collectif horizon précédent n'a pas disparu, il est tenu à distance de soi par la suppression de son caractère horizon. La configuration nouvelle, lorsqu'elle trouve le chemin de l'expression, est advenue de l'être nouveau ; mais ce qui était n'est pas pour autant effacé, les éléments constitutifs anciens sont toujours là. Le moment-sujet s'atteste dans le mouvement même dans lequel il démet le moi ancien (qui est un mode particulier de circulation involuante). Et on ne prend d'ailleurs vraiment conscience de son identité qu'en la quittant pour une autre.

Notons encore que la négation de l'être-collectif-horizon n'est pas une négation conceptuelle se situant sur le plan du langage, c'est une négation-événement agissant directement dans l'être. Les arguments ne viennent qu'après, pour la justifier et l'étayer. C'est pourquoi se joue lors de cet événement, qui est l'événement du devenir, la question de la liberté en liaison avec celle de l'impermanence du moi. Voyons d'abord ce point-ci.

Moment-sujet, devenir et endogénéité

Le moment-sujet est un moment particulier dans le flux de l'être qui est le moment de tension qui, sous la pression d'une absorption perturbatrice (toxique ou bénéfique, onto-choc), fait passer d'un mode d'individuation à un autre, autorisant une individuation plus large. Ce moment ontologique puise dans le pré-individuel (nouveau et passé non-involué) ce qui, remettant en question l'individuation installée, va permettre une individuation à l'horizon plus vaste. Le moment-sujet, avant de devenir expression du nouvel individu, est une transformation du mode d'involution. Il est ce qui fait basculer l'involution routinière de la confirmation du même dans une involution imaginative qui invente une nouvelle structure. Le moment-sujet, c'est la capacité imaginative de l'involution qui invente non seulement un individu nouveau (résultat) mais surtout une nouvelle manière d'individuer (processus). C'est en tant qu'il construit un

⁴⁹⁶ Le passage de l'enfance à l'adolescence paraît être un cas particulier où le développement biologique hormonal est le choc déclencheur. En fait, non seulement nous pouvons concevoir le développement hormonal comme une sorte d' "altérité interne" (l'étant biologique fondamental de l'être), mais même sans cela, nous voyons bien que l'altérité (les amitiés générationnelles) est indispensable pour autoriser, dans la psyché, le changement d'identité ; sans elle il est impossible de quitter la famille à l'intérieur de soi (ce qui déclenche des pathologies mentales).

monde qui le spécifie que l'être passe par un moment-sujet. Le moment-sujet n'est pas le sujet classique qui, maître de sa volonté, se croit libre d'imposer au monde ce qu'il est, il n'est pas le sujet classique qui se conçoit au travers du "je pense", il est la modification de la façon de *configurer son monde*, monde qui lui est propre et dont l'individu occupe le centre⁴⁹⁷.

La notion de moment-sujet telle que nous tentons de la penser est par conséquent intimement liée à la question du devenir. Et il importe donc de définir celui-ci. Dans notre optique, il ne s'agit plus des accidents qui adviennent à une substance. Le devenir n'est pas le fruit d'une causalité mécanique. Le devenir n'est pas la conséquence de l'action extérieure d'un moule qui modifie l'être. Nous partageons l'avis de Gilbert Simondon sur ce point :

"Le devenir n'est pas devenir de l'être individué mais devenir de l'individuation de l'être."⁴⁹⁸

Le devenir semble être ainsi lié à un *développement intérieur*. Non pas tant le développement du *contenu* de l'intériorité (le changement de contenu n'est qu'une conséquence) que le développement de la capacité d'involution, laquelle s'élargit. Ce qui devient, ce qui change, c'est le processus lui-même, c'est la structure d'individuation (structure n'étant pas ici à comprendre dans le sens d'une forme fixe, mais comme dynamique structurante d'intégration : une organisation de la relation au monde), ce qui devient, c'est la façon d'individuer. L'évolution de l'objet du processus (l'individu) n'est qu'une conséquence.

Est-ce pour autant un phénomène d'évolution purement endogène ? Simondon promeut la notion de transduction qui semble aller dans ce sens puisqu'elle décrit l'être en tant qu'il est capable d'extension à partir de lui-même dans un schéma de propagation de structure (concept qu'il tire de son étude des coraux). D'une part, il semble qu'il s'agisse là du déploiement par propagation du même, mais surtout, et d'autre part, il nous paraît que d'insister sur l'endogénéité du processus risque de nous faire basculer dans une conception générative de l'individuation telle que nous la rencontrons pour les étants vivants (la plante qui se trouve dans la graine). Ce qui nous ferait de surcroît subrepticement glisser vers l'idée du noyau pérenne de l'identité. Nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir un code génétique de l'être.

Si le processus n'est ni le fruit d'une action extérieure (le substrat soumis aux accidents), ni le fruit d'un mouvement endogène de nature générative ou transductive,

⁴⁹⁷ La notion de "configuration d'un monde" que reprend Heidegger vient de Jacob von Uexküll. Elle concerne tous les êtres vivants (voir sur ce point Florence Burgat .- *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006, p222 sq.). Si l'on tient absolument à une spécificité humaine, peut-être se niche t-elle dans la capacité (potentielle) à en changer radicalement, plusieurs fois dans la vie.

⁴⁹⁸ Gilbert Simondon, *op cité*, p312

d'où vient-il ? Il est un mixte d'accueil et de création. Il est un mixte d'appropriation de l'altérité et de capacité imaginative ; d'absorption et d'involution. C'est même cette capacité imaginative de l'involution provoquée par la relation à l'altérité (onto-choc) que nous appelons "moment-sujet". Le moment-sujet, c'est le pilote du devenir. C'est cette capacité imaginative qui est à la fois la négation de la structure involuante précédente et le saut qui fait advenir une autre structure involuante. Elle est une sorte de timonier du devenir de l'individuation de l'être. Le moment-sujet est ce qui imagine une nouvelle dynamique structurante. Le moment-sujet est par conséquent simultanément lié à l'ouverture et à l'involution. Il est le mouvement même de l'extension de la scène (laquelle est à la fois le lieu du contact avec l'altérité et le lieu du rassemblement de soi). Le soi routinier est le rassemblement n'acceptant d'aller au contact de l'altérité qu'en vue de se conforter dans ce qu'il est. Le moment-sujet est héritier d'un choc d'altérité et mouvement d'engendrement d'un rassemblement plus vaste ouvrant sur un contact plus large. La dynamique est inversée. Le moment-sujet ainsi conçu n'est plus ce qui, fondé en soi sur le socle supposé solide de la pensée (le *cogito*), se projette vers l'extérieur avec une visée de maîtrise de cet extérieur. Il est approbation de la relation à l'extérieur engendrant le consentement à la modification de soi, mieux : engendrant l'imagination créatrice de la modification de soi. Il n'est plus maîtrise de l'extérieur individué, il est une sorte de maîtrise plus grande de l'intérieur. Cette maîtrise n'en est pourtant pas une, il s'agit plutôt d'une capacité, en involuant différemment, d'involuer plus largement, d'obtenir un rassemblement plus large des éléments du lacis, et de favoriser une ouverture future plus étendue à l'altérité. L'absorption de la relation à l'altérité engendrant ainsi, à terme, une capacité plus grande d'absorber de l'altérité ; tel est le processus de vie qui n'est pas maîtrise de la chose étendue. Par ailleurs cet intérieur est en fait un extérieur pré-individuel puisqu'il s'agit de la scène, laquelle, organisant le contact avec l'altérité, se situe hors de soi. Là où le soi routinier vise à l'augmentation de sa puissance, le moment-sujet, tel que nous l'envisageons, vise à l'accroissement des capacités de relations avec le monde, c'est-à-dire à l'élargissement de la scène. Ce moment-sujet est modification créatrice de soi. On nous pardonnera la dichotomie (elle facilite la circonscription de l'idée), mais nous pourrions considérer qu'il y a d'un côté le soi routinier de l'identité, pour lequel il s'agit d'accroître la puissance du même, et de l'autre le moment-sujet créateur, pour lequel il s'agit d'accepter le changement en vue d'une plus grande ouverture synonyme de déploiement de soi. D'un côté il y a enfermement dans un soi qui se vit comme pérenne ; de l'autre, il y a modification en vue de devenir (soi). L'activité imaginative du lacis est dès lors au centre du propos.

Réel, symbolique et imaginaire

La réalité, c'est le réel traité par le lacis ; c'est la lecture que fait le lacis du réel qui lui parvient. Sommes-nous en train d'écrire que le monde est un grand livre dont l'homme déchiffre le texte qui s'adresse à lui ? Non pas. Une telle vision a pour nous trois inconvénients majeurs. Le premier est qu'elle laisse entendre que le monde aurait en quelque sorte la *volonté* de signifier. Le deuxième est qu'elle place l'homme au centre du monde, lequel s'adressant à lui, en fait le destinataire final de la vie sur cette planète. Le troisième inconvénient est que l'être humain est ainsi placé en position d'hyper-sujet, détaché du monde dont il serait le lecteur capable de capter le message, d'en comprendre la parole. Le symbole, comme langage du monde, n'est pas un texte dont le scripteur serait fatalement Dieu. Non, le symbole est le langage de l'expression qui dit (d'une infinité de manières chaque fois spécifique) "je suis là", en amont de toute intellection et de toute fabrication de signe. L'homme n'est pas le lecteur d'un texte mondain, il est enchâssé dans un réseau symbolique dont il est l'un des producteurs autant qu'il en est l'un des récepteurs. La réception consiste à intérioriser, à faire sien sur un mode particulier : à transformer le réel en réalité. La réalité est le produit de l'adaptation de l'extérieur absorbé aux lois d'organisation du lacis. Il ne s'agit donc pas de dire que le réel est écrit avec des signes que le lacis lirait comme notre conscience lit les pages d'un livre ; mais que le lacis adapte ce qu'il perçoit du réel à ce qu'il est, le digère en quelque sorte, et que cette adaptation est la réalité. La réalité n'est pas le réel brut (qui de fait n'existe pas) mais la relation du lacis au réel, c'est-à-dire la relation du lacis aux autres lacis, autrement dit la manière qu'a le lacis de naviguer dans l'interdépendance ontologique. Il s'agit d'une lecture en amont de toute réflexivité, c'est-à-dire en amont de toute conscience. Cette lecture est simultanément appropriation du réel par le lacis et adaptation du lacis au réel : l'appropriation n'est pas prise de possession mais permet à la fois de rendre le réel propre à être perçu *et* de se rendre propre à percevoir. C'est pourquoi envisager la réalité comme étant une lecture effectuée par le lacis n'est pas un relativisme ou un perspectivisme : le réel ne dépend pas de la lecture que tel lacis en fait. Le réel est décrypté, il est *lu*. La vérité de chaque chose réelle est, comme nous l'avons vu, dans son expression. Le réel a une existence indépendante à l'égard de tel être qui le perçoit et, plus encore et dans un deuxième temps, à l'égard de tel esprit qui le pense. L'expression a certes besoin d'être absorbée (le réel n'est donc pas une chose "en soi" statique, et l'indépendance n'est pas totale), mais elle conserve une certaine autonomie vis-à-vis de l'absorption qui la reçoit et dont elle dépend pour être ; en effet,

la multiplicité infinie des êtres qui perçoivent (absorbent) le réel exprimé donne au réel une autonomie vis-à-vis de telle ou telle absorption particulière. La multiplicité des lectures témoigne de la richesse du réel, non de sa relativité. L'infinité des perceptions et donc des réalités explique par ailleurs que le réel soit l'objet d'une délibération, d'un accord à l'intérieur du groupe social. Le réel, comme nous l'avons vu, s'exprime de manière symbolique, et le lacis, lui-même constitué par cette *hylé* symbolique, assimile cette expression symbolique du réel (qui lui parvient à flots continus) au travers d'une grille de lecture qui est sa structure propre. Cette lecture, qui se situe en amont de la conscience, n'étant pas le fait d'un sujet classique, ne transforme pas le réel en objet. Le symbole n'est pas lu comme un signe, il est vécu. L'absorption perçoit la chose même, mais lors de l'accroche au lacis, l'involution spontanée lui attribue, avant même la réflexivité raisonnée, un sens qui, lui, est toujours spécifique au lacis concerné puisqu'il est le mode de cohabitation, lors de l'accroche, de la chose perçue et du lacis existant. C'est la source de l'intentionnalité husserlienne. La "visée" dont parle Husserl s'origine dans le travail de l'involution immédiate. L'instant de l'accroche est intentionnalité en ce que l'imagination primordiale, qui œuvre à cet instant, est adaptation de l'absorption au lacis existant. C'est aussi ce qui fait que le spécialiste perçoit autrement que le profane. Le musicien, par exemple, dont le lacis est constitué pour partie de la relation à la musique, ne perçoit pas une musique de la même manière qu'un individu qui n'est pas musicien : son lacis lit le son en fonction de ce qu'il est (lui, le lacis), et ce qu'il est comprend une maîtrise et un entendement de la musique. Il en est de même pour toute compétence. C'est ce qu'avaient déjà noté les Stoïciens pour qui

"... la possession d'un art, possession assurée par l'exercice et l'habitude, modifie jusqu'à l'impression elle-même, et pas seulement un jugement qui serait postérieur à cette impression, et hétérogène à elle, comme peut l'être une production discursive par rapport à une affection physique. C'est du Merleau-Ponty !" ⁴⁹⁹

Le nourrisson (ou l'animal) qui n'a pas assimilé la quantité d'absorptions nécessaire aux effets de seuil que sont la conscience et la raison, a donc une perception du réel qui correspond à un lacis qui réagit en quelque sorte instinctivement à l'absorption. Dès lors que sont acquises les structures que sont la conscience et la raison, l'être humain ne peut plus revenir à cet état : son lacis lit le réel à l'aide de ces outils acquis, lesquels comprennent le langage et les compétences discursives, même si cette lecture se réalise en amont de la mise en œuvre consciente des dits outils. Il n'y a

⁴⁹⁹ Emmanuelle Jouët-Pastré .- *La notion d'animal rationnel dans la philosophie stoïcienne*, Cours SED d'histoire de la philosophie ancienne, Université de Toulouse-le-Mirail, 2008-2009, p47.

plus, pour lui, d'état antéprédicatif de la conscience ; toute absorption est "lue", et par conséquent prédiquée, même s'il n'en a pas conscience.

Le langage du réel est symbolique avons-nous écrit. L'imaginaire est le travail d'assimilation du symbolique nouveau (qu'est le réel venant au contact du lacis) par et à la structure du lacis ; l'imaginaire est donc le travail de lecture qui transforme le réel en réalité. Mais l'activité imaginative du lacis peut s'appliquer à d'autres objets que le réel naturel. Elle peut s'appliquer à des objets de pensée ; elle est alors ce que nous appelons traditionnellement l'imagination. Elle peut également s'appliquer à la structure même du lacis ; c'est ce que ce travail nomme "moment-sujet". Le moment-sujet, c'est la capacité imaginative inventant une nouvelle dynamique structurante du lacis (que l'expression sera chargée de porter vers des manifestations dans le monde).

Le lacis est la mémoire des relations à l'altérité, c'est-à-dire la mémoire des relations au réel, lequel s'exprime de manière symbolique. L'imaginaire, étant le travail d'involucation effectué par le lacis, est par conséquent du symbolique ancien concentré dans un individu (le lacis) traitant le symbolique récent en vue de l'appropriation. Autrement dit, l'imaginaire est du réel ancien devenu individu traitant le réel nouveau en vue de se l'approprier. Le moment-sujet est une sorte de retournement réflexif de cette activité imaginative : l'application de l'imagination au mode de fonctionnement de l'involucation qui est activité imaginative. L'activité imaginative s'applique d'ordinaire à l'élément nouvellement absorbé, en vue de l'appropriation, mais, dans le cas du moment-sujet, elle s'applique à la structure absorbante elle-même en vue de sa réorganisation (afin de lui permettre l'absorption inassimilable par l'ancienne structure). Le moment-sujet est une activité réflexive de la capacité imaginative (elle s'applique à elle-même : elle imagine une nouvelle façon d'imaginer). Le moment-sujet est cette capacité imaginative appliquée à la structure même de ce réel-ancien-assimilé au moment où il est bousculé par du réel nouveau ; c'est du réel ancien au moment de son changement de structuration dans l'individu ; c'est l'individuation effectuant un saut structurel qui fondera une transformation existentielle.

Comment comprendre alors Lacan lorsqu'il nous indique que le réel, le symbolique et l'imaginaire sont les trois demeures hantées par le sujet et dont le sujet est exclu ? Le sujet dont parle Lacan est le sujet classique. Il s'agit, pour Lacan, de dire que l'individu conscient de lui-même (et porteur d'un inconscient) hante le réel, le symbolique et l'imaginaire sans y avoir accès. Ce à quoi nous pouvons souscrire : la conscience raisonnante, pas plus que le sujet classique agissant dans le monde (quand bien même il serait doté d'un inconscient tel que décrit par la psychanalyse), n'a accès à la

strate du laxis qui traite du symbolique venant du réel, c'est-à-dire au mode de fonctionnement du laxis qu'est l'imaginaire. Mais le moment-sujet dont nous parlons n'est pas l'individu conscient de lui-même, pas plus que son inconscient. Le moment-sujet est l'architecte de la maison (hantée par le sujet classique dont parle Lacan), ou plutôt l'activité architecturante ; maison que nous avons appelé "scène". Lacan nous dit que l'individu hante le réel, le symbolique et l'imaginaire, sans y avoir accès ; nous ajoutons que le moment-sujet est une capacité à modifier la façon de hanter ces "trois demeures" ; autrement dit s'il s'agit de l'individu, nous sommes d'accord avec Lacan, mais s'il s'agit du laxis, nous affirmons que non seulement il y a accès, mais il est en capacité, lors du moment-sujet, de modifier son mode de relation au réel, au symbolique et à son propre imaginaire, c'est-à-dire qu'il est en capacité de modifier sa scène; le moment-sujet est cette modification même.

Le moment-sujet n'est pas une entité, c'est une activité. Il s'agit, pour le moi ancien, d'accepter de se perdre pour avoir à tracer un chemin qui est un devenir-soi-même. Le moment-sujet est ce qui opère dans le champ de l'individuation par élargissement de la scène, c'est-à-dire des capacités d'ouverture : c'est l'être-au-monde qui s'agrandit. Ce n'est pas une entité - mon moi à qui il arrive des aventures - c'est le mouvement d'élargissement de mon monde. Notre propos n'ambitionne pas d'attribuer à la notion de moment-sujet une vérité qui prétendrait à l'objectivité, à la fixité et à la stabilité qui, de fait, l'objectiverait, mais de situer le niveau d'être, le mouvement créateur de dimension opératoire, que le moment-sujet fait vivre à l'individu dans son déploiement configurateur de monde. Il y a moment-sujet dans le moment où, remettant en cause les limites de son monde, l'individu assume son changement de monde. C'est le moment où l'individu fait œuvre sur lui-même (son imagination involuante modifie son propre mode de fonctionnement). C'est le moment où le champ d'être est à conquérir sur soi-même puisqu'il s'agit d'assumer un changement d'être-au-monde. Ce moment-sujet-activité est une sorte de sujet ontologique. Paraphrasant Merleau-Ponty nous pourrions écrire : "le sujet ontologique est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience."⁵⁰⁰

Dès lors se pose la question de savoir si tous les changements de structure du laxis (dont un bon nombre a lieu pendant l'enfance lors des effets de seuil dont nous avons parlé) donnent naissance à l'éclosion d'un éphémère moment-sujet. C'est, nous allons voir en quoi, la question de la place de la volonté dans la définition du moment-sujet.

⁵⁰⁰ La phrase de Merleau-Ponty est : "L'être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience."

Œuvre et volonté

Les passages des seuils de l'enfance tels que nous les avons évoqués sont-ils des moments-sujet ? Nous ne le pensons pas, et il convient de bien distinguer les deux événements. Les effets de seuil sont, certes, des changements structurels, mais ils sont surtout des acquisitions de fonctions nouvelles. L'accumulation d'absorptions enclenche à un moment donné l'invention par le lacis d'une fonction nouvelle (mémoire secondaire⁵⁰¹, conscience, raison) qui est une sorte de structure autonome du lacis remplissant une activité particulière. Lorsqu'une fonction est acquise, elle ne se détériore pas (sauf modification corporelle qui endommage le système nerveux - suite à un accident ou à une maladie, par exemple -, lequel système nerveux est l'étant qui offre les conditions de possibilité aux différentes capacités du lacis. Le phénomène de chiasme, et donc de dépendance réciproque, fait alors que les dommages subis par l'étant - le système nerveux - influent sur l'être : le lacis). Ces fonctions acquises modifient les conditions de possibilité de l'activité scénique en ce qu'elle permet la configuration d'un monde. Elles sont l'actualisation des potentialités du système nerveux. Elles ne sont pas un moment-sujet, elles se situent en amont de l'éclosion possible d'un moment-sujet.

Le moment-sujet tel que nous tentons de l'aborder évolue dans l'activité de configuration du monde de l'individu, c'est-à-dire sur la scène. Il est cette activité de configuration de mon monde au moment où mon monde se modifie et s'élargit. Il est par conséquent un moment qui me spécifie. Y a-t-il des moments-sujet pendant l'enfance ? L'acquisition des fonctions que nous venons d'évoquer, tout comme l'acquisition des catégories fondamentales de temps et d'espace, modifient assurément le monde de l'enfant, mais sont-ce pour autant des moments-sujet de plein exercice ? Nous ne le pensons pas. Il s'agit plutôt de stades de l'évolution de l'enfant, d'acquisition de fonctions ou de catégories universelles (tous les enfants acquièrent ces mêmes capacités) ; en dépit d'un contenu différent pour chaque enfant, elles ne sont pas spécifiques à tel enfant particulier⁵⁰². Les seuils sont des phases de l'être. L'être humain serait peut-être ainsi l'être dont le nombre de phases est le plus grand. Il y a un certain nombre de phases programmées, en tant que stades obligatoires, par les capacités

⁵⁰¹ La mémoire secondaire est la capacité à se remémorer, alors que la mémoire primaire est le stockage spontané de toutes les absorptions. La mémoire secondaire est réflexivité de la mémoire primaire.

A ce propos, il est peut-être possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle la maladie d'Alzheimer n'est pas la perte de la mémoire réflexive (souvenirs), mais la perte de la mémoire primaire, et, partant, un rétrécissement de la scène. La maladie d'Alzheimer serait alors le processus inverse de l'éclosion d'un éphémère moment-sujet : elle serait atrophie de la scène.

⁵⁰² Le cas des "enfants sauvages" (qui n'intéresse plus guère aujourd'hui) est un cas particulier qui ne fait que prouver qu'il faut de l'humain pour bâtir de l'humain ; sans environnement humanisé, un certain nombre de capacités ne peuvent s'acquérir ; le support biologique ne suffit pas.

biologiques du système nerveux, mais le dernier seuil (les moments-sujet) n'est programmé qu'en tant que stade potentiel ; il est une capacité qui permet à l'être humain de poursuivre seul son chemin, à charge pour lui d'utiliser (ou non) cette capacité. Au-delà des stades obligatoires programmés par l'espèce, l'élargissement de la scène serait ainsi (programmée sans caractère obligatoire) une potentialité offerte à l'être humain.

Prenons deux autres exemples dans l'enfance : le stade du miroir (Lacan), et ce que la psychanalyse appelle "le roman familial". Le stade du miroir est sans doute l'un des premiers sauts qualitatifs dans l'aperception de soi, un élargissement de la scène par ouverture de l'horizon. Il s'agit d'une sorte de sortie du magma, de la fusion d'avec le monde. L'enfant s'aperçoit que son corps est unifié, distinct des autres corps, et, à partir de là, s'impose la nécessité d'une unification ontologique. C'est un moment décisif dans l'individuation. Il y a bien accumulation d'absorptions qui enclenche un saut d'individuation. Est-ce un moment-sujet ? Il nous semble plutôt qu'il s'agit d'un stade naturel d'évolution de l'enfant (ce stade existe aussi chez certains animaux capables de comprendre que l'image dans le miroir les représente). Deuxième exemple : pendant la petite enfance, il arrive un moment où, nous dit-on, l'enfant imagine que ses parents ne sont pas ses parents et qu'il ou elle est le fils ou la fille d'autres personnes (en général plus puissantes, plus glorieuses)⁵⁰³. Les mythologies et les contes nous relatent des histoires d'enfants abandonnés et recueillis dont la naissance et le futur sont éclatants (à commencer par Moïse) ; ces histoires seraient la traduction littéraire d'un phénomène universel. Peut-on penser un événement de ce genre avec nos catégories ? et s'agirait-il d'une manifestation d'un moment-sujet ? Le lacis du petit enfant n'est constitué quasiment que des relations avec ses parents, le fantasme considérant que ses véritables parents sont autres peut effectivement se concevoir comme étant le produit d'une "négation de soi" (au travers de la négation des parents) consécutive à une accumulation d'autres absorptions ne pouvant être synthétisées autour de l'être-collectif strictement parental (et la relation à la fratrie fait partie de cet "extérieur" à la relation parentale). L'individuation poursuivant son processus, la nouvelle configuration du lacis, qui doit se faire autour d'un être-collectif plus large incluant d'autres absorptions à commencer par les relations avec le reste de la famille (la fratrie, les grands-parents, la nounou, etc.) mais aussi la myriade de

⁵⁰³ Laplanche et Pontalis dans *Vocabulaire de la psychanalyse*, op cité, définissent le "Roman familial" comme étant une "Expression créée par Freud pour désigner des fantasmes par lesquels le sujet modifie imaginativement ses liens avec ses parents (imaginant par exemple qu'il est un enfant trouvé). De tels fantasmes trouvent leur fondement dans le complexe d'Œdipe." Ils considèrent que ces fantasmes "naissent sous la pression qu'exerce le complexe d'Œdipe. Leurs motivations précises sont nombreuses et mêlées" (parmi elles se trouve l' "expression de la rivalité fraternelle").

connaissances que l'enfant se doit d'acquérir, inciterait alors l'enfant à imaginer un autre récit de ce qu'il est, et par conséquent une autre filiation (imaginer une filiation "extérieure" est une façon d'intégrer le monde qui vient à lui). Nous sommes bien dans le schéma de ce que nous avons appelé le "moment-sujet". Mais tout comme les passages de seuils, ou comme le stade du miroir, il nous semble que cela relève davantage d'un stade de l'évolution de l'enfant, commun à tous les enfants pour lesquels, aux côtés des absorptions par le lacis, l'évolution du corps (et notamment le système nerveux central) est une dynamique d'égale, voire de plus grande, importance : pendant l'enfance, la génétique (donc l'étant corporel) prend une place considérable dans la fondation de l'être. Il faut attendre que la génétique bascule dans sa phase "descendante" (pendant, ou après, l'adolescence), qu'elle ait actualisé corporellement la plupart de ses potentialités, pour qu'elle laisse la place prédominante, pour qu'elle passe le relais vital principal, à l'ontologique qui, de deuxième moteur peut devenir moteur principal du mouvement. Lorsque le corps n'est plus moteur endogène, lorsqu'il n'est plus qu'inertie ou bien substrat soumis aux accidents, une place de moteur hégémonique de la vie est prise par le lacis. Il nous faut alors insister sur un élément, signalé mais non encore traité, afin de spécifier plus clairement notre notion de moment-sujet, élément qui le distinguera des stades naturels de l'évolution de l'enfant : le "faire œuvre sur soi-même" qui peut être apparenté à une sorte de volonté.

La volonté est traditionnellement conçue comme se situant en aval de l'entendement. Pour Aristote, et pour la tradition après lui, il est constitutif de la volonté d'avoir connaissance (par la raison) des conditions de l'action⁵⁰⁴. Pour les cartésiens la volonté peut mouvoir l'entendement tandis que l'entendement éclaire la volonté. La volonté est conçue comme une caractéristique du sujet décidant. Il faut qu'il y ait sujet pour qu'il y ait volonté. C'est la volonté moderne, la volonté de la subjectivité. Cette volonté cartésienne, qui vise à la domination de l'étant, est l'achèvement métaphysique de la subjectivité. C'est le vouloir humain tentant de maîtriser le monde qui l'entoure.

Notre façon de concevoir la volonté lors du moment-sujet est plutôt apparentée à l'idée stoïcienne d'assentiment. Chez les Stoïciens l'action (l'impulsion de l'action, l'*hormé*) est enclenchée par l'assentiment donné à la représentation. Nous avons une représentation spontanée des choses (ce que nous avons décrit comme la transformation par le lacis du réel en réalité), et, si nous y donnons notre assentiment, cette représentation devient notre opinion et enclenche notre action au risque de la pas-

⁵⁰⁴ C'est ce que nous rappelle Paul Ricœur dans l'article "Volonté" du *Dictionnaire de la Philosophie - Universalis*, op cité.

sion ; la suspension de l'assentiment, nous disent les Stoïciens, est le seul moyen de contrer l'empire de la passion. L'assentiment est donc une sorte de *regard* intérieur, un regard réflexif du lacis sur sa propre lecture du monde. L'assentiment, qu'il soit spontané ou qu'il puisse être suspendu, est distinct de la lecture et est une sorte de distance prise par le lacis sur sa propre activité. Lorsque ce regard distancié s'applique à son propre mode de fonctionnement au moment où il se modifie (et non plus seulement à son activité sur le réel), nous sommes dans le "faire œuvre sur soi-même". L'assentiment est un dire-oui. Il est de nature passive en ce qu'il reconnaît quelque chose qui se déroule déjà indépendamment de l'activité pensante. Il est aussi de nature active (c'est en cela qu'il est volonté) du fait même qu'il est un laisser-être ; en effet le lacis a, comme toute chose vivante, une tendance naturelle à la conservation de ce qui est, conservation qui est un refus combattant de tout changement ; dès lors "laisser être" la nouveauté qui émerge est une activité de résistance au comportement habituel de conservation. La volonté serait alors un assentiment donné au travail d'imagination opéré par le lacis sur son propre mode d'involution ; un genre de lutte pour ne pas résister au changement. Ce n'est plus l'assentiment à la représentation de l'extérieur comme chez les Stoïciens, c'est l'assentiment à un changement intérieur, l'assentiment à la modification du mode d'involution, c'est-à-dire à la modification de ce que je suis puisque je suis mon mode d'involution. Et ce "faire œuvre sur soi-même" est un non-agir sur le monde extérieur. Le non-agir peut alors se concevoir comme une sorte de mise en retrait de l'expression : pendant qu'il œuvre à sa propre modification, le lacis n'incite plus l'individu à s'affirmer dans le monde (ou beaucoup moins). Le moment-sujet, tel que nous tentons de le penser, est un passeur : il est le nocher qui nous conduit d'un mode d'individuation à un autre. L'individu est toujours en gésine, et le moment-sujet est une sage-femme intérieure, le Socrate de la profonde intimité. Dans ce devenir autre, le moment-sujet autorise en quelque sorte l'être à se constituer, par sa capacité imaginative, puis par l'assentiment au changement, en "cause de soi", laquelle est une forme supérieure d'authenticité. Être cause de soi nous semble d'ailleurs être la seule définition possible d'un véritable sujet (ce qui est différent d'une définition le liant au vouloir humain). Le sujet classique ayant été construit lors de l'enfance s'expliquait par son passé (Freud) ; le moment-sujet dont nous parlons ne se définirait plus seulement comme fruit du passé du lacis mais aussi comme imagination extatique projetant le lacis vers son futur. Il demeure fruit du passé en ce que l'imagination est une activité du lacis existant (et chaque lacis, en fonction de ce que le passé a fait de lui, a sa façon d'involutionner et donc d'imaginer) ; l'imagination est par conséquent, dans ses capacités et

dans son mode d'activité, liée au passé. Mais dans son contenu, l'imagination est au contraire création du nouveau. Le moment-sujet est le moment de l'imagination œuvrant sur le lacis lui-même. La part prise par le lacis dans sa propre individuation n'est plus seulement d'involuer de manière particulière et routinière les absorptions, mais aussi de modifier sa propre façon d'involuer, ce qui structure différemment l'involution à venir et par conséquent l'individu qui sera fondamenté par elle. Notons qu'être cause de soi est une capacité traditionnellement réservée à Dieu. La notion de moment-sujet, tout en étant un non-agir, attribue par conséquent à l'être humain adulte une capacité considérable, ou plus exactement une *potentialité* de capacité considérable. Cette capacité considérable, c'est le pouvoir de l'imagination involuante agissant sur elle-même, c'est-à-dire sur le lacis lui-même. Insistons sur le fait que l'imagination involuante se situe dans le pré-individuel. C'est une capacité du lacis à modifier son propre logiciel d'individuation, non un pouvoir de l'individu constitué conscient de lui-même. C'est pourquoi cette capacité est une potentialité : elle peut demeurer en veilleuse très longtemps ; non seulement les événements de la vie en décident (le choc d'altérité ne se planifie pas), mais nous n'accordons pas toujours notre assentiment ; il est, en effet, plus confortable de demeurer dans ce qui est - qui est le plus souvent le "on" -, et nous n'utilisons pas souvent cette potentialité qui consiste à lâcher le moi existant pour permettre l'éclosion d'un autre. Qui plus est, l'individu n'en décide pas directement. L'invention d'un nouveau mode d'involution s'effectue dans les moments qui sont les moments de l'involution : lors de moments de non-agir que sont le sommeil ou la méditation. Nous pourrions donc dire dans un raccourci frappant que *le sommeil est le lieu du sujet*. L'assentiment donné à cette invention s'effectue lorsque le lacis, sur la base de cette nouvelle involution, fonde le nouveau moi. La réflexivité de la conscience de soi (qui est l'argument traditionnel en faveur du sujet classique) n'intervient que lors de l'expression : un nouveau "je" s'affirme et prend conscience de lui-même dans cette affirmation. La réflexivité de la conscience de soi n'est alors qu'une chambre d'enregistrement de ce qui a eu lieu sans elle. La volonté, dans ce cadre, réside dans le moment d'assentiment au changement. La volonté n'est plus le fruit, éventuellement capricieux, du désir, mais l'assentiment à la sculpture de soi. C'est une sorte de volonté passive qui s'effectue lors d'un moment de suspension du moi. Cette cause de soi que l'être est à lui-même dans ce moment-sujet est une mise entre-parenthèses du moi. Elle requiert donc la suspension du sujet traditionnel lequel est décrit d'ordinaire comme visant à maîtriser ce qui l'entoure.

Une nouvelle fois (comme pour la *présence* telle que nous l'avons abordée), c'est la

mise hors-jeu du moi qui est la condition d'une réelle ipséité. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que le moi est une synthèse cristallisée d'un moment de l'individuation ; synthèse que l'habitude fossilise ; synthèse qui, d'une part, laisse de côté un pan du lacis qu'elle n'involue pas, et qui, d'autre part, empêche l'ouverture au futur (par conservation crispée du passé). Il faut que le moi s'estompe, qu'il soit mis en retrait, pour qu'une réelle présence soit envisageable, et aussi pour que le devenir s'ouvre ; pour que ce qui n'était pas involué trouve un chemin vers l'involution, pour que ce qui est absorbé soit accueilli et pour que l'élaboration d'une nouvelle synthèse puisse œuvrer. Il faut la suspension du moi pour être, parce que le moi est ambition de fixité et que l'être est mouvement. L'ipséité, tout comme la présence, se trouve dans un "en dehors" dynamique qui est bien plus profondément soi que le moi sclérosé de l'habitude. Mais "en dehors" ne signifie pas que l'ipséité se trouve dans l'altérité, "en dehors" ne signifie pas même que l'ipséité se trouve dans la *relation* à l'altérité (même si le lacis n'est constitué que de cela), la relation est la nourriture de l'ipséité non l'ipséité elle-même, "en dehors" signifie plutôt que l'ipséité se trouve dans l'ouverture (qui n'est pas simplement ouverture à son propre être mais capacité de captation des êtres au travers de la relation qui s'instaure avec eux), dans la capacité à s'ouvrir à la relation nourricière, dans la capacité à s'ouvrir à l'intime dont parle François Jullien⁵⁰⁵. L'ipséité, c'est la scène. L'ouverture est la source de l'ipséité, et par conséquent de l'authenticité. Le soi authentique se trouve dans la suspension du moi. Et la volonté consiste ici à consentir à la suspension du moi non seulement en vue d'absorber (la présence) mais en vue de modifier son propre rapport au monde, et, par là, à œuvrer sur soi (à laisser œuvrer) à sa propre modification par l'imagination involuante. Le moment-sujet est ce moment où le lacis imagine une nouvelle façon de configurer correspondant à un élargissement de son ouverture, c'est-à-dire développe une volonté d'auto-modification. La volonté est alors le fait de ne pas entraver cette imagination involuante s'appliquant à elle-même ; la volonté consiste à suspendre l'impérialité du moi ; la volonté réside dans l'assentiment à l'évolution de soi par suspension de l'habitude, par suspension de l'accroche habituelle au monde qu'est la quotidienneté. Cette volonté, agissant sur soi, est en quelque sorte une résiliation du vouloir humain visant le monde extérieur.

Comment s'articule cette vision du devenir humain centrée sur l'individu à ce que les sciences de l'homme nous disent de la reproduction sociale ? L'élargissement de la scène est l'opportunité offerte (ou pas) par le hasard des rencontres devenant néces-

⁵⁰⁵ voir la note 251 p182.

sité pour l'individu. Dès lors si la liberté est liée à cet élargissement de l'horizon scénique, elle est dépendante d'une nécessité qui ne se présente que par le hasard de la vie. Et le hasard est lui-même conditionné par la reproduction sociale (quelle soit globale - nous naissons au nord ou au sud de la planète, par exemple -, ou interne à une société particulière) : les opportunités de rencontre (favorables ou défavorables) ne sont pas les mêmes dans le seizième arrondissement de Paris, en amazonie, dans un pays en guerre ou dans le rural profond. Mais à l'intérieur de ces tendances lourdes de la reproduction sociale, les opportunités offertes à l'un ne sont pas les mêmes que celles offertes à l'autre, pas plus que les capacités à les saisir (les capacités de chacun à se dégager - ou pas - du "on"). Ce qui explique qu'il y ait simultanément une fatalité (sociale par exemple : le hasard n'est pas le même partout), et des spécificités individuelles dues à l'histoire de chacun, lesquelles spécificités peuvent être telles qu'elles soient en capacité de déjouer partiellement les fatalités. Le devenir n'est donc pas inscrit dans l'être à la manière d'une programmation destinale, il est le fruit d'une conjonction de fatalités (sociales, géographiques, époquales, ...), de hasards et de capacités.

La prise de conscience, à l'âge adulte, du caractère libérateur du moment-sujet (libération relative à l'horizon qui précède au moment où il est dépassé), peut-elle déboucher sur une activité volontaire visant à tenter de provoquer ces changements d'horizon en se plaçant délibérément dans des situations déstabilisatrices de l'horizon actuel sans attendre que le hasard vienne opérer la déstabilisation (par exemple en choisissant de changer de milieu géographique, social, voire civilisationnel, ou d'entreprendre des nouvelles études) ? Dans ce cas, l'être individué, caractérisé par ses capacités de prise de conscience et de prise de décision de rupture, semblerait devenir la source d'un nouveau processus d'individuation (en s'exposant à une altérité radicale) dont il serait à lui-même le théâtre et qui ne serait pas la simple poursuite tranquille de ce qui est connu, mais la prise de risque consistant à se livrer à l'inconnu d'une situation non maîtrisable capable d'ouvrir un nouvel horizon. Il y aurait *décision volontaire* de s'exposer au choc d'altérité. Le vouloir humain semblerait alors avoir repris la main. Il n'en est rien. En fait, ce vouloir ignore simplement ce qui le détermine (Spinoza). La volonté de changer n'est pas une liberté absolue, non seulement elle ne peut déterminer la possibilité d'un onto-choc à venir, mais elle ne maîtrise pas davantage le passé, elle est le résultat nécessaire d'une situation devenue insoutenable. Même lorsqu'elle apparaît comme la conséquence d'un vouloir humain, la décision est le fruit d'un besoin du *laci* ; le vouloir humain se contente d'orienter le mou-

vement qui naît en dehors de lui. La liberté n'est pas dans le vouloir humain, elle est dans le faire-œuvre-sur-soi.

Le "faire œuvre sur soi" n'est pas une volonté mais une sorte de "non-agir". L'involutions ordinaire consiste à s'approprier le monde, c'est un agir ontologique qui rassemble, en un devenir soi, des éléments venus du monde par l'absorption. Nous pouvons imaginer une vie adulte n'étant jamais amenée à expérimenter le type d'involutions qu'est le moment-sujet ; seule une absorption impossible dans le cadre habituel de l'involutions peut déclencher une modification de la structure involuante. Le moment-sujet est un agir ontologique sur la scène en vue de l'élargir, un agir sur soi qui est par conséquent un non-agir sur le monde, une évasion hors de l'emprise du vouloir humain. Certes, le déclencheur est extérieur (une absorption nouvelle impossible à involuer dans la structure involuante précédente), mais l' "objet" sur lequel l'agir ontologique opère n'est plus le monde extérieur, c'est le *laci* lui-même, ou plutôt la scène, c'est-à-dire le *laci* dans sa dimension extatique. L' "objet" sur lequel agit le moment-sujet est ma scène, qui est le lieu de configuration de mon monde. Le vouloir humain n'y a pas accès. Ce faire-œuvre (sur soi), qui est un non-agir (sur le monde extérieur), est "cause de soi" en ce qu'il ne peut se réaliser que par soi-même et que son objet est le processus même d'accession au monde (c'est mon monde qui me donne accès au monde, c'est lui qui transforme le réel en réalité, c'est lui qui digère les absorptions). Penser ce moment de l'être, c'est penser l'être de l'homme en un moment actif (et par conséquent positif) de suspension du moi ; c'est-à-dire penser un moment positif basé sur une négation. En niant l'être-collectif-horizon, le *laci* est amené à nier le vouloir humain qui est tentative de maîtrise du monde, et il se tourne vers un laisser-être (peut-être celui, conjugué à une pensée méditante, dont nous parle Martin Heidegger⁵⁰⁶). Mais ce laisser-être, ce non-agir sur le monde, est un agir ontologique. Ce n'est pas une introspection qui irait étudier un moi tapi dans les profondeurs de la psyché, c'est un agir ontologique qui fondera en quelque sorte une conversion existentielle, une transformation de soi. Ce n'est pas une nonchalance vis-à-vis du monde, une indolence désabusée, c'est une acceptation du mouvement de soi. Ce n'est pas l'acceptation des frasques du même tentant de s'imposer sur le monde. Ce n'est pas non plus une indifférence. C'est un délier, une libération. Le moment-sujet est une façon d'habiter l'ouvertude plutôt que le moi quotidien de l'être-au-monde, habiter la frontière en ses capacités plutôt que le contenu, sclérosé par le passé, de la relation au monde. La relation au monde en est, en fait, étendue. Nous pouvons

⁵⁰⁶ Dans le *Séminaire du Thor* (séance du jeudi 11 septembre 1969) Heidegger indique : "... le sens le plus profond de *être*, c'est *laisser (lassen)*." (in *Question IV*, op cité, p451. Souligné par Heidegger)

peut-être alors comprendre ce qu'est l'Éveil dont parlent les bouddhistes : ce serait le fait d'habiter définitivement la frontière (et non plus de l'habiter en vue de la construction d'un nouveau moi), frontière qui n'en serait plus une puisque l'horizon serait infini ; l'Éveil est peut-être le saut vers un horizon infini dans une non-fixation définitive, un moment-sujet qui s'éternise du fait de ne pas déboucher sur un nouveau moi (mais est-ce humainement possible ?). Le moment-sujet n'est qu'un "petit" saut, un élargissement qui n'atteint pas le sans-borne. Grâce à lui, un nouveau moi naît qui stoppe son activité. Il est néanmoins un contact avec un vide de soi créateur d'un soi nouveau, une suspension féconde de l'expression. Vacuité qui est une volonté primordiale ainsi sans doute qu'une liberté primordiale. La volonté de puissance, nous dit Heidegger, est volonté de volonté dans l'oubli radical de l'être au bénéfice du *faire*, c'est-à-dire au profit de l'agir sur le monde. La volonté dont nous parlons est au contraire suspension du *faire* en faveur d'un accroissement de l'être. Nous pouvons dès lors comprendre Heidegger lorsqu'il nous dit que la volonté consiste à se laisser appeler⁵⁰⁷. L'appel dont il parle vient du mode de fonctionnement du *souci* (*Sorge*)⁵⁰⁸, il est appel à se dégager du "on" pour devenir authentiquement soi-même. Il y a donc une parenté avec ce moment-sujet dont nous parlons. La différence de notre propos avec celui de Heidegger vient du déclenchement. Heidegger le situe dans la prise de conscience de la présence de la mort en nous consécutive à un signe du Dieu à l'extrême, alors que je pense qu'il s'origine dans le choc d'altérité. Dès lors il n'y a pas d'"appel" mais un processus où le *laci*, dans son activité d'imagination, invente pour lui-même une nouvelle structuration involuante. Au moment de l'angoisse, c'est-à-dire au moment d'une panne d'involution consécutive à une absorption non synthétisable, le moment-sujet est l'imagination par le *laci* d'une nouvelle façon d'involuer. Laisser-être, laisser opérer la transformation de l'être (c'est-à-dire la transformation du mode d'involution), est une volonté, la volonté de ne pas faire obstacle. C'est la "résolution" heideggérienne, résolution de très haut niveau qui consiste à laisser être, c'est-à-dire à non-agir. Il ne s'agit plus de dominer l'étant mais de laisser être. L'être résolu est celui qui, n'agissant plus, laisse être sa propre transformation. Le moment-sujet ainsi décrit s'oppose dès lors considérablement à la notion traditionnelle de sujet. Voyons si la comparaison des deux conceptions nous permet de mieux cerner notre propos.

Le vertical et l'horizontal

La notion traditionnelle de sujet en occident nous vient de Descartes puis des Lu-

⁵⁰⁷ Au chapitre 60 de *Être et temps* (op cité p353 sq.) intitulé : "La structure existentielle du pouvoir-être propre attesté dans la conscience morale".

⁵⁰⁸ Nous avons déjà évoqué le *souci*, mais nous l'étudierons plus en détail dans la cinquième partie.

mières et de Kant. Elle a abouti à une conception du devenir humain que l'on pourrait caricaturer comme suit : l'enfance et l'adolescence consistent à construire une identité ; cette identité, en se frottant au monde, devient sujet autonome, et la vie adulte consiste à accroître la puissance du dit sujet. Il s'agirait donc, pendant une vingtaine d'années, de construire un tempérament, un caractère, puis des capacités, de choisir un métier, un(e) partenaire pour fonder une famille, puis, pour le reste de la vie, de mettre en œuvre ce soi et de développer la puissance à l'intérieur de cette voie : gravir les échelons, accroître les revenus, gagner en capacités ou en notoriété, c'est-à-dire toutes les manières de conforter le même en lui offrant davantage de pouvoir. Il s'agirait, en quelque sorte, d'une montée dans la verticalité d'un mât que l'enfance et l'adolescence ont "choisi". Il faut se remémorer que ce sujet moderne s'est arraché à la conception qui l'a précédée du sujet assujéti à un souverain. Mais, cette libération étant désormais établie, la notion n'est-elle pas en passe d'évoluer ?

Notre conception du moment-sujet envisage, au contraire, les choses dans l'horizontalité : il s'agit de consentir à l'élargissement des façons de capter le monde (c'est-à-dire les mondes) et d'échanger avec lui, c'est-à-dire de développer l'ouverture. Un regard rapide pourrait dès lors considérer que deux visions s'affrontent radicalement : une certaine forme de fixité (avec mouvement vertical) paraît s'opposer au déploiement (horizontal) ; une logique de l'identité basée sur la permanence du même qui vise à gagner en puissance, semble faire face à une logique de l'identité basée sur l'acceptation de l'évolution de ce qui n'est plus tout à fait le même, c'est-à-dire l'acceptation de l'impermanence identitaire (par le dépassement englobement) ; une logique de l'accroissement de la puissance du faire, paraît s'opposer à une logique de l'accroissement de la puissance d'être ; une logique de l'identité de l'identique qui s'affirme de manière têtue, semble affronter une logique de l'identité d'une présence qui autorise la transformation et déclenche une fécondité ; un être-au-monde qui est en fait une subjectivité-au-monde (le contact avec le monde s'effectue *après* la constitution du sujet) paraît faire face à un véritable *être-au-monde* (l'être qui accepte l'action du monde sur lui-même puisqu'il est constitué par ses relations au monde) ; et au niveau des relations entre les individus, la première conception engendrerait la rivalité et la compétition, tandis que la seconde déboucherait sur la coopération.

Bien évidemment cette description est caricaturale. Il peut, tout d'abord, y avoir dans l'histoire d'une même personne, des moments différents, alternativement d'horizontalité et de verticalité. Plus profondément, chaque élément est indispensable à l'autre. L'ouverture est indispensable à l'aventure d'un moi vertical : être c'est absorber de l'être, et le désir d'accroître la puissance du même exige également l'absorp-

tion, quand bien même elle serait limitée à l'absorption de l'assimilable au même. La présence d'un moi identitaire est également indispensable à l'évolution horizontale : pour élargir la scène, il faut qu'un moi y soit déjà installé ; le moment de négation de l'être-collectif horizon est le point de départ *sine qua non*. Et l'évolution débouche sur une nouvelle identité ; il s'agit toujours d'une logique de l'individuation, même si elle engendre une identité ancrée dans un présent plein qui accepte sa propre mobilité. L'opposition fixité/mouvement, elle-même, n'est pas absolue. Le mouvement de l'horizontalité a besoin d'un point fixe de départ auquel il s'oppose (sans point fixe de référence le mouvement est un vertige), et à partir duquel il se déploie dans toutes les directions en dépassant ses horizons, mais l'habitude s'emploiera à figer la nouvelle structure dans un équilibre métastable inédit : le moment-sujet est par nature éphémère ; personne ne vit un moment-sujet permanent. La fixité de la visée verticale n'est pas non plus totale puisqu'il s'agit de gravir : le mouvement se fait à l'intérieur du même ; mais c'est, de notre point de vue, un "faux" mouvement, c'est le mouvement de la substance à qui il arrive des accidents. Le vrai mouvement de l'être se situe non dans le gain de puissance (laquelle est une dérivée de l'avoir) mais dans la modification de l'être (ce que permet l'élargissement-englobement).

Restent les retombées psychologiques de ces options. L'axe vertical de l'accroissement de la puissance du même, de l'avoir plus, engendre une compétition et est par conséquent générateur (pour ceux qui n'y parviennent pas, mais également pour ceux qui y parviennent puisqu'ils ne sont jamais rassasiés) générateur de frustrations, d'insatisfactions, de jalousies, d'amertume, voire de ressentiment, c'est-à-dire au final, le terreau idéal de la violence (l'expression de soi a d'autant plus besoin d'une affirmation violente qu'elle est insatisfaite). L'axe horizontal du changement en débouchant sur la coopération est davantage source de découverte, d'acceptation d'autrui vécu comme source nourricière de soi, d'épanouissement de soi et par conséquent de joie (Spinoza). L'axe vertical paraît développer un sujet (au sens moderne) étriqué qui semble accroître son emprise sur le réel sans s'apercevoir que celui-ci s'est rétréci au seul petit monde que, dans le meilleur des cas, il s'est choisi à vingt ans, ou que, plus fondamentalement, les circonstances ont choisi pour lui. L'axe horizontal semble offrir l'opportunité, quel que soit le point de départ, de faire éclore des moments d'être, des moments-sujet au sens que nous décrivons ici.

Certes, ce moment-sujet peut ne pas advenir, le moi peut résister et ne pas consentir au changement ; la déstabilisation du moi est alors synonyme d'anxiété, de dépression, voire d'angoisse. Les conceptions philosophiques de l'individu considéré sont ici décisives, elles déterminent la volonté dont nous avons parlé, elles condition-

nent la présence ou l'absence de l'assentiment. Il nous semble que la conception de la modernité occidentale (qui est la conception répandue dans notre société d'aujourd'hui) prend le risque de cette angoisse dans le cas, difficilement évitable tout au long d'une vie, de déstabilisation du moi (et la quantité d'antidépresseurs vendus en France semble accréditer l'existence de ce risque), alors que la conception du moment-sujet est, au contraire, acceptation du mouvement, anticipation des événements et par conséquent adaptabilité.

Ces deux grandes options que nous avons décrites pour mieux les distinguer, prennent leurs racines dans des moments différents de l'activité d'être. C'est ce sur quoi il nous faut maintenant nous pencher.

La racine ontologique de la notion de moment-sujet

La question est : dans quelle mode d'être la notion de moment-sujet s'enracine-t-elle ? Il nous semble que le sujet de la modernité, qui rassemble les trois sens du mot "sujet" dont parlait Jean-Marie Vaysse (le substrat des accidents, le sujet de la prédication, le sujet comme source de la pensée et de l'action), s'enracine essentiellement dans ce que nous avons appelé l'expression (l'affirmation d'une singularité), tandis que le moment-sujet dont nous traitons trouve sa source dans l'involution (l'invention du mode d'être-au-monde). Voyons cela de plus près.

Kant définissait le sujet comme "foyer vivant d'aperception transcendantale". C'était lier le sujet à la connaissance, à la perception consciente des conditions de possibilité de la pensée. Ce n'était plus seulement le sujet conscient de lui-même (le *cogito*), mais conscient des conditions de possibilité de sa propre pensée, et ainsi de ce que ce *cogito* est relation avec la chose pensée, laquelle est appropriation connaissante ; c'est-à-dire que le *cogito* est relation avec le monde et que le sujet est l'activité vivante de cette relation dans sa dimension appropriative. Dans notre vocabulaire, le sujet ainsi pensé par Kant serait une sorte de conscience réflexive des conditions de l'activité d'absorption limitée à la connaissance. Le sujet de Kant est une capacité de l'individu dans sa relation avec le monde et à la pensée qu'il en a, débouchant sur une autonomie qui se pense radicale. Le sujet kantien est pensé comme une entité intérieure qui fait face à l'extériorité. Et il limite à la pensée la capacité appropriative (alors que pour nous l'absorption est une appropriation en amont de la pensée, qui est bien plus large qu'elle, et qui a valeur d'être). Kant demeure dans l'insularité cartésienne, et, comme pour Freud (et, au fond, comme pour Heidegger), les fonctions de permanence et d'invariance sont essentielles puisqu'elles décident de ce positionnement sujet-objet (intériorité vis-à-vis d'une extériorité).

Pour nous, le moment-sujet n'est pas une entité (et encore moins une entité autonome) mais une activité, un mouvement. Ce travail envisage donc de déconnecter l'idée de sujet de la question de l'aperception (fut-elle transcendante), pour aller vers un moment-sujet prenant en charge l'extension de la scène ; et seulement ensuite, et par voie de conséquence, la modification du rapport au monde de l'individu qui l'héberge et qu'il fonde. C'est-à-dire que le moment-sujet n'est plus conçu comme une entité en contact connaissant avec le monde, ni comme une entité agissante sur ce monde, mais comme un mouvement agissant sur le lacs lui-même, sur les modalités de contact avec le monde. Ce n'est donc plus un sujet connaissant, un sujet s'appropriant le monde par la pensée, ce n'est pas même un sujet de l'absorption au sens où nous l'entendons ; ce n'est pas davantage un sujet de l'affirmation de soi, de l'unicité qui distingue, ce n'est plus un sujet de l'expression ; c'est un moment-sujet modifiant le mode d'involvement ; c'est un moment-sujet fondant un autre individu dont l'expression sera la trace d'une extension intérieure, d'un élargissement de la scène, c'est-à-dire d'un soi hors de soi dans sa capacité à entrer en contact avec l'altérité, donc dans ses capacités d'absorption. Le moment-sujet dont nous parlons élargit la frontière de l'individu avec le monde. *"Je" suis le mode et l'étendue de mon contact avec le monde*, et le moment-sujet en moi est, de temps en temps, de loin en loin, l'extension de cette étendue par la modification de ce mode, c'est-à-dire l'extension de mes capacités d'involvement par la modification de la façon d'involvement. Le sujet n'est pas dans l'absorption (encore moins celle, limitée, fondée par et fondant l'"aperception transcendante" ; ce qui n'empêche pas que la connaissance puisse être l'absorption dérangeante, le choc d'altérité, qui déclenche l'arrivée d'un moment-sujet) ; le sujet n'est pas dans l'expression (l'affirmation d'une unicité agissant sur le monde) ; le moment-sujet est dans la modification, dans l'accroissement des capacités d'involvement ; il est le mouvement du changement, il se trouve par conséquent dans la prise en charge de cet accroissement qui grignote, d'une part, sur la part pré-individuelle non rassemblée précédemment et, d'autre part, sur le monde lui-même (par l'élargissement de la capacité à absorber le monde). L'accroissement du contact avec le monde n'est que la *conséquence* du mouvement de transformation du mode d'involvement. Mais, décrivant un changement intérieur, et ne décrivant plus un rapport à la connaissance (qui est un rapport au monde extérieur), le moment-sujet ainsi conçu est-il pour autant déconnecté de la question du sens ?

Le "sujet" des philosophies du sujet est une modalité de la raison (laquelle est, pour

nous, un exsudat du lacis)⁵⁰⁹. Le “je pense” est le lacis structuré en identité (“je”) effectuant une activité consciente de réflexion (“pense”). La notion d’inconscient (qu’il soit ou non freudien) a, depuis longtemps, démontré que ce “sujet” n’est pas l’être dans sa totalité (pour Freud, le moi n’est pas maître dans sa maison). Peut-on avoir des moments où le sujet serait la totalité de l’être ? Au moment de l’élargissement de la scène, la synthèse circulante apparaît, au lacis lui-même, plus englobante, et lui donne la sensation d’un rassemblement plus complet de ce qu’il est grâce à la dynamique de l’ouverture qui, englobant du nouveau, rassemble davantage l’ancien. Il ne parvient jamais à rassembler la totalité, mais le lacis en éprouve néanmoins une sensation de cohérence et de sens plus profonde de ce qu’il est. Pourquoi ?

L’identité est la quête impossible d’une plénitude de sens que nous n’atteignons jamais. Il n’y a pas d’identité pleine et entière à laquelle il s’agirait d’aboutir. Ce non accomplissement est essentiel, il est le moteur de l’être. Nous avons évoqué précédemment le sens comme “du symbolique épuré et figé par l’entendement lors de la réception. Il est le fruit de la circulation intérieure, et par conséquent le fruit de l’imaginaire, arrêté et circonscrit par la raison raisonnante”. Le lacis, en transformant le réel en réalité, permet à la conscience d’attribuer du sens puisque le travail d’involution est justement un travail d’imagination visant à l’appropriation : s’approprier le monde et lui donner du sens sont une seule et même activité puisque l’attribution consciente d’un sens est l’étant fondamenté par le travail d’appropriation effectué par le lacis. Appliquons à la réflexivité qu’est le moment-sujet, cette définition du sens : le “sens de l’être” est ce que le lacis, dans sa dimension raisonnante, perçoit de ce qu’il est lui-même dans l’évolution de sa structure individuante. La joie naît de cette perception. Il ne peut y avoir de moment-sujet que momentanément lors d’un élargissement de l’horizon d’être ; lorsque, niant l’être-collectif-horizon précédent, nous nous enhardissons à en adopter un plus large. Non pas que la plénitude du sens soit dès lors atteinte, mais ce mouvement d’épanouissement étant la marque d’un mouvement de l’être vers lui-même, sa perception intérieure est création même du sens de soi. Le moment-sujet (capacité imaginative s’appliquant au mode d’involution) fonde l’attribution par la conscience (exsudat du lacis) d’un sens de ce qu’est le lacis. Ayant ainsi changé le sens du lacis lui-même (c’est-à-dire son mode de fonctionnement), le moment-sujet autorise une “relecture” du passé qui est une distance prise d’avec celui-ci puisqu’il est attribution d’un “sens” nouveau : nous nous libérons du passé lorsque nous parvenons à en changer le sens, c’est-à-dire quand un nouveau mode d’involution

⁵⁰⁹ La notion de *dasein* bouscule cette conception en concevant l’être de l’homme comme une globalité, mais y demeure liée en ce qu’elle pense le *Dasein* d’une part comme étant donné et d’autre part comme une spécificité humaine en regard de ce qui n’est pas humain.

l'éclaire différemment. Cette libération (nous y reviendrons ci-dessous) n'est pas un coup de force du vouloir humain (nous ne pouvons pas *décider* de changer le sens du passé, et encore moins de changer le passé), mais le fruit d'une nouvelle façon d'involuer qui, s'appropriant différemment le présent, non seulement autorise le renoncement aux enjeux passés, mais valorise la douleur passée dans un épanouissement présent tourné vers l'avenir⁵¹⁰. Le moment du saut est l'éclosion d'un éphémère moment-sujet, parce que la perception par le laci (conscience) de sa propre évolution (dans son mode d'involution) est la constitution du sens de ce qu'il est. Cette perception se manifeste par la joie. Et ce plaisir pris à la perception du soi devenu, est le début de "l'arrêt" du processus, le début de sa fixation en identité nouvelle.

Pourquoi le moment-sujet ne demeure t-il pas ? Pourquoi n'est-il pas acquis ? Parce que ce qui est acquis c'est l'élargissement de soi que le moment-sujet établit, non le mouvement qui y conduit. Or le moment-sujet est ce mouvement. Le moment-sujet, par la négation du moi, puis par sa mise en suspens, autorise un déploiement qui est un dépassement dans un mouvement qui se débarrasse du moi qui entrave, mais débouche sur un autre moi, certes plus vaste, plus englobant, moins étriqué, mais qui est de nouveau un moi ; le moment-sujet est ce mouvement (et par conséquent ce temps) où l'être, passant d'un moi étriqué à un moi qui l'est moins, n'est plus un moi ; le moment-sujet est, dans une absence à soi, la conquête d'un contact imaginaire avec le bouillonnant silence de l'être, une intimité créative avec le flux puissant de l'interdépendance ontologique où le "résultat" est relégué au profit du mouvement lui-même ; le moment-sujet est ce moment de création en contact avec l'être qui n'est plus (et n'est pas encore) corseté par un moi. Le moment-sujet est le mouvement de l'imaginaire modifiant le mode d'involution (c'est-à-dire d'appropriation du monde) qui permet à la conscience de soi d'attribuer un sens à ce qu'elle est au travers de sa nouvelle façon d'attribuer un sens au monde. Le moment-sujet s'achève lorsqu'un nouveau sens de soi est fondementé par une nouvelle structuration involuante. Lorsque le mouvement de changement du mode d'involution cesse, c'est-à-dire lorsque le nouveau mode d'involution s'impose, une nouvelle unité du moi est fondementée. Autrement dit, lorsque le moment-sujet cesse, un nouveau moi est fondementé. Le moment-sujet est suspension du vouloir humain parce qu'il est suspension du moi ; il est la liberté se frayant un chemin aux dépens du moi passé en direction d'un moi nouveau. Le choc d'altérité (onto-choc) détache l'individu d'un état métastable d'individuation et le moment-sujet le conduit vers un autre état métastable d'individuation

⁵¹⁰ C'est également vrai des sociétés qui relisent leur passé à la lumière des enjeux du présent. Il ne s'agit pas, là non plus, de *changer* le passé, mais de l'éclairer différemment.

dont l'horizon est plus large. Le moment-sujet est psychagogue, il conduit l'âme au-delà d'elle-même.

Néanmoins, la plénitude du moi n'est jamais atteinte parce que, comme nous le rappelle Jacques Garelli :

“Ce qu'il faut comprendre, c'est que le Préindividuel ne s'épuise pas dans le jeu des individuations en formation et des individualités naissantes. Thèse majeure de Gilbert Simondon dont il faut prendre acte. Le Préindividuel est toujours coprésent aux étants sans pour autant se résorber en eux.”⁵¹¹

Le moment-sujet, change le mode de rassemblement mais ne rassemble jamais la totalité du lacis en vue de fonder le nouveau moi. Être est une modalité non totalisable. Et le moi étant fondement par une partie du lacis, le lacis est toujours coprésent au moi (fût-il le nouveau moi) et ne se résorbe pas en lui. Là où le lacis était, le moment-sujet fait advenir la fondation d'un moi qui n'élimine pas la présence du lacis. Nous pourrions donc comprendre ainsi la phrase de Freud dont les traductions sont nombreuses disant “Wo es war, soll ich werden” (“Là où était le ça, le je se doit d'éclore”). Il serait peut-être également possible de comprendre que là où le multiple de l'altérité régnait, il faut que l'unité individuée advienne. Mais l'unité individuée spontanée n'est pas le véritable “je” ; Heidegger dirait que ce n'est que le *Dasein* en déval dans le “on”. Le véritable “je”, c'est le moment où le lacis accepte de modifier son mode d'involvement en vue d'un rassemblement plus large : c'est le moment-sujet qui déclenche le processus de fondation d'une nouvelle identité à partir de l'imagination d'un nouveau mode d'involvement du lacis. Freud semble insister sur le devoir moral (*soll*) : le “je” *doit* (*soll*) advenir ; le “je” dont il parle est vraisemblablement l'individu (sans doute évoque-t-il ainsi l'obligation du rassemblement faite duquel la folie menace) ; mais si nous insistons sur “je” (*ich*), et que “je” est le moment où l'individu, supérieur à lui-même, devient cause de soi dans une négation-suspension du moi pour *devenir*, alors nous pouvons lire qu'il s'agit de notre moment-sujet : “là où est le lacis, un moment-sujet se doit d'éclore”. L'obligation concernerait le fait d'élargir sa propre scène, d'aller vers un rassemblement le plus large possible du lacis. Dès lors, l'être de l'homme serait de laisser advenir, à partir du lacis, non simplement un individu (ce qui est le cas de tous les êtres) mais une sculpture de soi qui peut réellement prétendre au nom de “je”. L'être de l'homme serait de se tenir, de temps en temps, dans l'ouverture de sa scène. L'être de l'homme serait d'être le là (Heidegger). Et le “faire œuvre sur soi” serait ainsi une capacité que l'être de l'homme possède en po-

⁵¹¹ Jacques Garelli .- *Rythmes et mondes : au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p207

tentialité.

Accessoirement, nous pouvons également sans doute comprendre Nietzsche lorsqu'il nous dit, dans la préface au *Gai savoir*, que toute philosophie est liée à la biographie du philosophe qui la pense, que tout philosophe transfigure ses états en horizon spirituel, ce qui est une façon d'estimer que toute philosophie est aperception d'un moment-sujet du philosophe, sa mise en système de pensée : ses états sont générés par l'absorption, et son travail consiste à non seulement involuer différemment (expérience d'être qui est la tâche de tout être humain), mais à organiser cette nouvelle involution en pensée (intuition construite en spéculation intellectuelle), voire en système de pensées. Et c'est sans doute pourquoi chaque philosophe instituant une nouvelle philosophie a le sentiment que c'est la plus globale et donc l'aboutissement de la philosophie ; ce n'est, en fait, que l'aboutissement (la mise en pensées organisée en système) de l'extension de sa propre scène.

Le "faire œuvre sur soi"

Le mouvement vers soi dont nous parlons se réalise sur la base d'une négation de soi, ce qui influe sur la façon de déterminer le nouveau moi. L'essence du nouveau moi est, au moins pour partie, de ne plus être l'ancien. L'essence de l'adulte, par exemple, est partiellement de ne plus être adolescent. Cet absentement de l'adolescent dans le devenir adulte n'est pas une disparition mais un dépassement de l'horizon adolescent. Les élargissements d'horizon sont des moments de libération vis-à-vis de l'horizon précédent. L'individu dans son moment-sujet est ce qui, se libérant du moi ancien, prend en quelque sorte maîtrise sur ce dont il se libère, et par là devient acteur de son propre déploiement, comme s'il s'agissait d'un pouvoir sur soi-même. Cette capacité à renouveler plusieurs fois tout au long de sa vie un dépassement de soi par un faire œuvre sur soi, cette capacité est un nouvel effet de seuil de l'accumulation d'absorptions ; elle advient à l'âge adulte. Le passage à l'âge adulte, en tant que dépassement de l'horizon adolescent, est le premier moment-sujet, il mélange la situation de "stade" naturel et universel de l'évolution de l'individu et création d'une spécificité par un "faire œuvre" particulier. La pensée commune qui considère que c'est le moment de l'apparition d'un sujet humain ne se trompe donc pas. Elle fait erreur, selon nous, en qualifiant de sujet l'individu (résultat) fondamenté par ce moment-sujet et en lui attribuant une autonomie et une pérennité. Il n'y a pas de pérennité. L'être est un perpétuel processus d'individuation qui est modification (lente ou rapide, procédant par sauts) de l'être. L'impression (fausse) de stabilité vient du travail de la mémoire et de ce que l'évolution procède par englobement (le passé est dépassé, et

non pas annulé). L'accumulation mémorielle ontologique (mémoire primaire) est l'inertie de ce processus en perpétuel devenir⁵¹². Mais l'absorption ne cesse pas. Elle est le moteur, le cœur vivant de l'avancée vers plus d'être. Elle pourra enclencher l'éclosion nouvelle d'un éphémère moment-sujet. La capacité d'accumulation d'absorptions de l'être humain (son système nerveux très développé) provoque des effets de seuils. La capacité à faire œuvre sur soi-même nous paraît être la pointe la plus avancée de l'être, l'effet de seuil le plus spécifique que l'on peut déceler chez l'être humain. La destruction de l'altérité, induite par le désir d'accumulation de puissance du même, relève par conséquent d'un processus suicidaire ; c'est détruire ce qui est la source même de l'être. Le développement de la puissance du même est pour l'essentiel antagoniste avec le déploiement de l'être. Le premier risque de détruire l'altérité dont le second se nourrit. L'humanité possède cette aptitude à accroître son ouverture, c'est-à-dire sa capacité d'ouverture, c'est-à-dire l'horizon de sa scène qui est richesse supplémentaire par l'étendue d'absorption nouvelle qui en découle. La crise de l'absorption signerait donc un risque de restriction d'humanité. La maîtrise technique de la chose étendue offre un pouvoir inégalé à l'homme qui assoit ce qu'il est sur le trône figé de la puissance. Il nous apparaît, qu'à l'opposé de cette visée dont l'*hybris* est éclatante, le potentiel moment-sujet marque un inachèvement constitutif qui offre l'horizon ouvert du déploiement. L'inachèvement contraint à prendre en charge son propre achèvement. Tel serait le sens de la vie humaine : affronter l'épreuve d'avoir à se tenir debout dans l'ouvert, c'est-à-dire dans l'inachèvement en vue de faire œuvre sur soi.

Nos capacités d'absorption sont liées au corps (le système nerveux) et à l'étendue de la scène. L'accroissement de cette étendue est peut-être le sens de toute vie humaine : être toujours plus en relations nourrissante avec les êtres. La scène de l'être-plante ou de l'être-animal, principalement liée à l'évolution de l'étant qui la fonde, serait pratiquement stable et ne se modifierait plus guère à l'âge adulte (sauf accident arrivant à l'étant contraignant l'être à se modifier) ; l'être de l'homme aurait cette faculté, corrélée à la quantité d'absorptions permise par le système nerveux, de faire évoluer l'horizon de la scène⁵¹³. Cet accroissement de l'horizon scénique serait alors une définition possible de la liberté. La liberté ne serait alors plus un acte volontaire du sujet, mais une dimension dynamique de l'être.

⁵¹² Ce qui explique sans doute qu'il est de plus en plus difficile de changer avec l'âge : l'horizon est de plus en plus lourd à modifier, et, en dépit de l'accumulation d'absorption, les sauts vers une autre façon d'involuer sont de plus en plus difficiles à effectuer.

⁵¹³ Il n'est pas exclu que certains animaux possèdent également cette potentialité, mais nous n'avons guère les moyens d'en être sûrs.

Liberté et autonomie

L'individuation, en tant qu'elle n'est jamais achevée, est dépendante de la nécessité des rencontres que fait l'individu, et par conséquent dépendante de ce qui n'est pas lui. Dès lors l'individu est-il autonome ? Si l'autonomie absolue est un mirage les gains d'autonomie sont peut-être envisageables. Le paradoxe est alors que ces gains d'autonomie sont dépendants de l'altérité. L'individu ne gagne en autonomie qu'en élargissant son horizon, lequel élargissement n'est possible que par l'absorption. Simondon nous dit que

“L'individu est l'être capable de conserver ou d'augmenter un contenu d'information.”⁵¹⁴

Nous pourrions souscrire à ce point de vue si l'on considère que l'information reçue est une sorte d'absorption. Il importe donc de spécifier la nature des informations. L'individu décrit par Simondon peut être le sujet classique, lequel conserve et accumule les informations (absorptions) qui confortent et amplifient le même. Le moment-sujet tel que nous le concevons n'est pas l'individu mais un moment, une activité de l'individu sur lui-même. Ce moment fait que l'individu n'augmente pas seulement la quantité d'informations accueillies (et rassemblées dans le soi), mais aussi ses capacités d'accueil en modifiant son mode d'involution. L'absorption et l'involution de l'altérité déjà connue, ou rapidement assimilable, ne font pas automatiquement l'autonomie de l'individu. Cette altérité peut même, au contraire, être une perte d'autonomie en ce qu'elle conforte la dépendance à l'être-collectif-horizon installé. L'accroissement de la puissance du même peut alors être tout le contraire d'un gain d'autonomie. L'individu ne gagne en autonomie qu'en élargissant sa scène, c'est-à-dire en remettant en cause l'altérité structurante précédente, dont il voit dès lors les limites. Pour Simondon

“C'est le régime de l'information qui définit le degré d'individualité”⁵¹⁵

Pour nous, c'est la capacité à élargir la scène, ce qui correspond peut-être (si l'on veut conserver le vocabulaire simondien) au fait de changer, en soi, de régime d'organisation de l'information perçue et par conséquent de lecture de celle-ci. Cela modifie considérablement le regard que nous pouvons poser sur la notion de liberté.

Il est traditionnel, pour ce qui est de la notion de liberté, de distinguer la liberté politique de la liberté intérieure (souvent qualifiée de métaphysique ou de philosophique). La liberté politique n'a pas toujours eu le même sens. Dans l'Antiquité, la notion de liberté, conçue comme un statut de fait, n'est pas traitée par les philosophes grecs, pas plus que celle de sujet. A l'époque médiévale, de la même manière,

⁵¹⁴ Gilbert Simondon .- *L'individuation...*, op cité, p191

⁵¹⁵ Ibid., p192

étaient libres les individus qui, n'étant pas la propriété d'un autre, relevaient d'une justice publique, et non de la correction par le maître⁵¹⁶ (les membres de l'aristocratie, ainsi que, un peu plus tard, les habitants de quelques villes ayant conquis une certaine autonomie, c'est-à-dire, là encore, une toute petite partie de la population). La question de la liberté politique change avec l'apparition de la notion de sujet. La question n'est plus de connaître *les hommes* (parmi lesquels certains avaient des droits plus étendus), mais de concevoir *l'homme*. L'homme abstrait, qui doucement devient sujet, apporte dans ses bagages la notion de liberté politique telle que nous la concevons aujourd'hui. Dès lors, il s'agit moins du "pouvoir de faire" que d'un certain nombre de "droits de faire"⁵¹⁷. Par voie de conséquence, et dans le cadre d'une pensée du contrat social, cette liberté politique doit d'une part se définir en tant qu'organisation de la structure globale dénommée État (la quantité d'abandons de souveraineté consentis par l'individu en échange de la sécurité), et d'autre part vis-à-vis de la vie en commun, c'est-à-dire vis-à-vis de la liberté d'autrui (la liberté de l'un ne peut théoriquement pas s'exercer aux dépens de celle du voisin faute de quoi ce serait un retour à l'arbitraire du plus puissant). Ce n'est pas de cette liberté que nous traitons, mais il importe de noter au passage que la notion classique de sujet, contre laquelle nous croisons le fer, fut d'un apport considérable sur le terrain politique et qu'il convient de ne pas l'oublier ; la question (nous en traiterons dans la cinquième partie) devient alors, en dépassant la notion traditionnelle de sujet, de conserver les acquis de la liberté politique de l'individu (et notamment les libertés de parole, d'information et d'association⁵¹⁸) : peut-on penser cette liberté politique en faisant l'économie de la notion classique de sujet ? C'est la question de l'articulation de la liberté politique (*les libertés*), dont les contours semblent se dessiner en fonction du groupe social dans lequel elle s'applique, et de *la* liberté intérieure dont les contours se déterminent par rapport au groupe intérieur, le groupe-lacis. La question de l'articulation, vue de la question politique, tourne alors autour de la question de l'universalité, et vue de la question ontologique, de la place du groupe extérieur en soi (le "on" heideggerien). Nous traiterons de la question vue du groupe dans la cinquième partie ; considérons tout d'abord la liberté intérieure.

⁵¹⁶ Voir Marc Bloch .- *La société féodale*, p359 (cité par le *Dictionnaire culturel en langue française*, op cité, notice "Liberté").

⁵¹⁷ Distinction apportée par Paul Ricœur dans l'article "Liberté" dans le *Dictionnaire de philosophie Universalis*, op cité.

⁵¹⁸ Nous pouvons remarquer au passage que ces trois libertés politiques fondamentales sont un équivalent structurel, sur le plan politique, des trois modes d'être que nous avons définis, pour l'individu, sur le plan ontologique : pour l'individu-groupe, la liberté d'information offre en quelque sorte la possibilité d'absorber, la liberté de parole est la possibilité d'exprimer et la liberté d'association la possibilité d'involuer. Nous y reviendrons dans la cinquième partie.

Nous pouvons distinguer les philosophies qui traitent de la liberté intérieure d'un individu constitué confronté à l'intersubjectivité, et celles qui étudient la liberté comme mode d'être (Heidegger, Sartre). C'est dans cette dernière lignée que nous placerons notre propos, pour lequel les questions qui se posent sont : qu'est-ce que la liberté dans l'être ? à quel mode d'être s'apparente-t-elle ? une telle liberté est-elle possible dès lors que l'être, dans sa constitution même, n'est que *liens* avec l'altérité ?

Pour toutes les philosophies du sujet le rapport de la volonté à la nécessité est l'antinomie fondatrice. Le libre-arbitre chrétien, qui visait à dédouaner Dieu de la présence du mal dans le monde, est la souche de toute philosophie occidentale de la liberté du sujet. La liberté de l'être humain serait l'autodétermination d'une volonté, laquelle présuppose une ontogénèse et donc un sujet libre de toute entrave vis-à-vis de l'extérieur jusque dans sa propre constitution, c'est-à-dire vis-à-vis de la nécessité. Spinoza fut le premier à dénoncer ce leurre. L'homme se croit libre parce que, ayant conscience de ses désirs, il ignore les nécessités qui les déterminent. Et ces nécessités ne sont pas les nécessités extérieures s'appliquant à un sujet autonome, elles sont les conséquences directes de l'absorption (ce que nous absorbons, devenant part de nous-mêmes, est l'action même de l'extérieur en nous). Marx, et les sciences humaines après lui, ont démontré l'influence de la société sur cet intérieur prétendument libre, puis Freud et la psychanalyse, ou bien encore René Girard, ont définitivement balayé l'illusion d'une liberté intérieure absolue qui prétend n'être basée que sur la raison. Doit-on pour autant conclure définitivement à l'absence de liberté de l'homme ? C'est envisageable, mais ce serait contre-intuitif. Et ce "contre-intuitif" a la peau dure. Arrêtons-nous un instant sur ce "contre-intuitif" (y faire droit pour le discuter ne signifie pas qu'il soit justifié). Chacun a la sensation d'exercer une liberté, d'une part par la capacité à se déplacer dans l'espace (capacité que nous partageons avec tous les animaux) et d'autre part avec l'occasion mainte fois renouvelée d'avoir à choisir entre plusieurs options. Déplacement et choix sont les deux mamelles du *sentiment* de liberté. Pour rendre compte de ce sentiment intuitif de liberté (qui nous semble être fondamentalement un leurre, la notion de liberté ne pouvant pas se limiter au sentiment immédiat que l'on en a, puisque ce sentiment même peut être conditionné), il est possible, soit de discuter des degrés d'autonomie de l'homme dans sa prise de décision : le choix peut-il se dégager partiellement de ce qui l'oriente depuis l'extérieur intériorisé ? (la question relève alors du régime d'information, tel que le conçoit Simondon, qui détermine le degré d'individualité, et donc d'autonomie) ; soit d'envisager l'adhésion à la nécessité comme la source même de la liberté (telle que l'envisage

Spinoza) : je ne suis pas libre de me soustraire à la gravitation, mais en en connaissant les lois, je puis jouer avec elles ; la connaissance de la nécessité devient alors l'outil d'une libération, voire d'une liberté. Ainsi, la liberté, chez Spinoza, consiste à agir selon la nécessité de sa propre nature. N'est pas libre celui qui est contraint par une nécessité étrangère à sa propre nature. Heidegger a par conséquent des accents spinozistes lorsqu'il lie la liberté à la vérité de l'être.

Hadrien France-Lanord souligne qu'il n'y a pas de chapitre sur la liberté dans *Être et temps* de Heidegger, pas plus qu'il n'y en a un dans *La République* de Platon ou dans *L'éthique à Nicomaque* d'Aristote.

“La raison en est que les Grecs ne pensent pas encore à partir de la volonté et que Heidegger ne pense plus dans cet horizon métaphysique. C'est à partir du moment où l'homme s'est trouvé défini comme sujet que la volonté est devenue une détermination essentielle de ce dernier.”⁵¹⁹

France-Lanord décrit donc, en creux, la liberté et la volonté comme indissociables à l'époque de la modernité. Il s'agit dès lors pour Heidegger de détacher la notion de liberté de celle de volonté pour tenter de la laisser se déployer à partir de celle du dévoilement de la vérité de l'être.

“L'essence de la liberté n'est pas ordonnée *originellement* à la volonté, encore moins à la seule causalité du vouloir humain.

La liberté régit ce qui est libre au sens de ce qui est éclairé, c'est-à-dire dévoilé. [...] La liberté est le domaine du destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement.”⁵²⁰

La liberté n'est donc pas, pour Heidegger, une capacité appartenant à un sujet insulaire (volonté ou aptitude à choisir) ; elle est conçue comme un dévoilement, c'est-à-dire comme un faire apparaître, ou mieux : comme un laisser advenir. Dès lors, la liberté est intimement liée à la vérité de l'être qui est ce dévoilement même : elle est la faculté de faire éclore la vérité de l'être. Elle n'est donc pas un laisser-être envisagé comme un laisser faire, ou, pire, comme un laisser aller, elle est un agir sur soi qui autorise le laisser-être, c'est-à-dire l'éclosion de la vérité dans l'apparaître, autrement dit la venue de l'être le plus propre. Dès lors,

“... la liberté apparaît chaque fois dans *Être et temps* en contact avec les phénomènes dans lesquels le *Dasein* se voit le plus directement ouvert à son ouverture : dans l'angoisse (*ÊT*, 188), dans le devancement de soi (*Vorlaufen*, *ÊT*, 264)

⁵¹⁹ Hadrien France-Lanord, article “Liberté” dans le *Dictionnaire Heidegger*, op cité, p767

⁵²⁰ Martin Heidegger, “La question de la technique” in *Essais et conférences*, op cité, p33-34 (souligné par Heidegger).

et le rapport à la mort (*ÊT*, 266) ou à l'écoute de la voix de la conscience morale (*ÊT*, 287-288) et dans la résolution (*ÊT*, 391).⁵²¹

De quoi le *Dasein* se libère-t-il ? Si la liberté est la pleine expression de la vérité de l'être, la liberté se conquiert vis-à-vis du "on" dans lequel le *Dasein* est englué. L'être résolu est celui qui se détache du "on", et, dans *Être et temps*, c'est l'angoisse, telle qu'elle est comprise par Heidegger dans un rapport intime à la mort (qui est, pour le *Dasein*, ce qu'il y a de plus propre), qui semble ainsi être la source de la liberté. Comme nous l'avons vu, c'est, dans *Apports à la philosophie*, le passage du Dieu à l'extrême qui, enclenchant l'*Ereignis*, remplira ce rôle. Nous pensons également, dans la lignée de *Être et temps*, que l'angoisse est le point de départ ; mais, nous l'avons vu, elle n'est pas, selon nous, liée au fait que nous soyons des "êtres vers la mort" ; elle est le fruit d'une panne de l'involution provoquée par un choc d'altérité. A nos yeux, le "plus propre" du *Dasein*, ce qui ne peut se déléguer, n'est pas seulement la mort (la mort est commune à tous les êtres vivants - plantes et animaux -, même si, pour chacun, sa propre mort est unique) ; la mort ne peut être la source de la liberté qui serait spécifiquement humaine (même si chez Heidegger c'est, bien sûr, la *conscience* de la mort qui est le déclencheur) ; le "plus propre" du *Dasein* n'est pas non plus seulement son ouvertude (l'ouvertude est également commune à tout le vivant, même si, pour chacun, sa propre ouvertude est unique ; même si la *conscience* de l'ouvertude ne peut être qu'humaine) ; le "plus propre" du *Dasein* (en fait, du lacies) serait sa capacité à étendre cette ouvertude au-delà de ce que la génétique fondamentale (ce qui paraîtrait être à la fois unique pour chaque être humain et une faculté spécifique du vivant humain⁵²²). Pour nous, le mode d'être de la liberté, les conditions de possibilité de son advenue, se situent dans le processus d'involution. Dès lors la liberté, si elle est bien le mouvement d'éclosion d'un soi plus authentique, n'est pas liée à une aperception plus grande de la mort, mais à un accroissement de l'ouvertude, qui est élargissement du contact avec la vie. La valorisation de la mort risque d'être la conclusion de la vision heideggerienne de la liberté ; alors que la valorisation de l'altérité, dont le caractère dérangeant est le déclencheur du processus, peut être la suite logique de la liberté telle que nous la décrivons. La vision heideggerienne du laisser-être est à bien des égards proche de notre conception du moment-sujet agissant pour laisser advenir un soi nouveau, mais, n'étant pas corrélée au concept d'absorption, elle risque fort d'être une autorisation à laisser se déployer les pulsions les

⁵²¹ Hadrien France-Lanord, article "Liberté" dans le *Dictionnaire Heidegger*, op cité, p769

⁵²² Comme nous l'avons déjà signalé, l'hypothèse que d'autres animaux y aient accès n'est pas à exclure, mais notons néanmoins qu'il semble qu'il faille, pour accéder à cette capacité, un système nerveux très développé capable d'un nombre de connexions considérables, ce qui limite le nombre des espèces susceptibles d'être concernées.

plus noires dès lors que ce laisser-être est déclenché par la prise de conscience et l'acceptation du fait d'être un être-vers-la-mort.

La vérité du *Dasein* n'est pas chez Heidegger l'éclosion d'un nouveau mode d'involution, mais l'apparition d'une vérité de l'être qui était préalablement voilée. Pour lui, l'être (dans sa vérité profonde) était déjà là ; par conséquent, il n'est pas l'objet d'une construction qui allierait éléments extérieurs et création d'un nouveau type de rassemblement. Pour Heidegger, la vérité de l'être n'est pas dans l'*invention*, dans la créativité spontanée du *laxis*, dans l'imagination involuante, mais dans le désabritement de ce qui était *déjà là*, tapi derrière une surface inauthentique, enfoui et contraint par le "on". Pour nous, pas plus que le feu ne se trouve tapi dans le silex, le sujet n'est tapi sous le "on" en attente d'être révélé. Il semble que Heidegger demeure prisonnier de la notion classique de sujet et pense la liberté comme apparition de la vérité de l'être, c'est-à-dire comme une modalité plus authentique de ce que nous appelons l'*expression*. Le "on" est bien une contrainte, une aliénation, mais *en sortir exige non un dévoilement, mais une invention*. Nous tâchons de concevoir la liberté comme l'invention d'un nouveau mode d'involution. La liberté n'est dès lors pas située dans le même mode d'être : pour Heidegger elle demeure dans le champ de l'extase de l'être (le déferlement de la pleine essence de la vérité de l'être), dans la suppression des obstacles favorisant la propulsion dans le monde d'un être plus authentique, dans son dévoilement, c'est-à-dire dans son apparaître au monde, c'est-à-dire, au fond, qu'elle relève de l'expression. Alors que, pour nous, l'apparaître de l'être nouveau (qui n'est pas l'apparaître de l'être enfoui attendant patiemment qu'on le délivre) n'est qu'une *conséquence* de la liberté, laquelle effectue son activité dans le changement du mode d'individuation par la modification du mode d'involution, par l'invention d'une nouvelle façon d'involuer. La vision heideggerienne rejoint la conception classique du sujet en situant la liberté dans l'expression (affirmation ontologique de soi). Il y a même, dès lors, une sorte d'équivalence entre *Dasein* résolu (en tant qu'il est sujet s'affirmant dans le monde), vérité et liberté. Heidegger résume sa pensée en précisant :

"L'essence de la vérité est la liberté"⁵²³

Ce qui les situent toutes deux dans l'expression ; alors que, pour nous, si la vérité relève bien de l'expression, la liberté relève de l'involution. Les situer dans l'expression, exige d'ajouter que les trois (*Dasein*, vérité, liberté) se manifestent, sur le plan ontique, par la violence. En effet, comme nous l'avons vu, l'expression, pour indispensable qu'elle soit, est la source de la violence ; y ancrer la notion de liberté, implique de

⁵²³ Martin Heidegger .- *Questions I*, op cité, p173

concevoir une parenté entre liberté et violence. C'est le sujet classique de la modernité qui est ainsi décrit, et l'apparaître au monde plus authentique risque de déboucher sur un agir (violent) sur le monde. La question de la liberté politique peut alors se poser de manière hobbesienne, au travers de l'organisation visant à abandonner le monopole de la violence à une instance supérieure (les sociétés occidentales d'aujourd'hui tendent à prouver que ce n'est guère suffisant pour enrayer la violence individuelle). Heidegger demeure en fait dans une problématique classique du sujet. Pour nous, la liberté n'est pas un agir sur le monde (le sujet insulaire classique), elle n'est pas non plus un apparaître plus authentique au monde (Heidegger), elle est un agir sur soi. Il convient donc de pointer les modes d'être dans lesquels s'enracinent la nécessité, la vérité et la liberté : la nécessité est fille de l'absorption, la vérité se déploie à partir de l'expression et la liberté relève de l'involution. Heidegger et le sujet classique situent la liberté dans l'expression, tandis que Spinoza pense la liberté comme adhésion à la nécessité, c'est-à-dire comme articulation entre l'absorption (nécessité) et l'involution (modification de soi par la connaissance) ; notre propos sur la liberté prend par conséquent une coloration spinoziste puisqu'il place la liberté également dans cette articulation absorption-involution, l'absorption étant la nécessité qui déclenche l'invention involuante. Regardons de plus près cette articulation.

La liberté apparaît comme une étape possible dans le processus d'individuation. Dès lors, une question se pose : peut-on parler de liberté lors des passages de seuil de l'enfance ? Lorsque l'enfant acquiert, par exemple, la mémoire secondaire, la conscience ou la raison, il y a effectivement un élargissement de son monde ; de la même manière à l'adolescence, le monde de l'individu s'ouvre. C'est, à chaque fois, un dépassement de soi qui est une libération. Mais ce sont des nécessités biologiques où règne la génétique qui enclenchent l'évolution. Il y a chez l'être humain adulte qui élargit son horizon en modifiant son mode d'involution une dimension qui relève du fait de ne pas se contenter d'endurer une nécessité (laquelle n'est plus génétique), mais, ce qui est plus, d'*assumer* le changement. C'est alors que nous pouvons parler de liberté (et non plus seulement de libération). Heidegger nous dit :

“Or, ce qui par son essence projette, en ébauchant, quelque chose de tel qu'un «dessein», et ne le produit pas comme un simple fruit occasionnel, c'est cela que nous appelons *liberté*.”⁵²⁴

Nous pourrions donc rejoindre ce propos si “dessein” était défini comme le fait d'assumer l'invention par le lacs d'un nouveau rassemblement de soi contraint par l'absorp-

⁵²⁴ *Ibid.*, p142 (souligné par Heidegger).

tion perturbatrice, par l'ontochoc. En fait, nous divergeons sur le déclenchement du processus. Heidegger considère que c'est la prise de conscience de la présence de notre propre mort qui nous décille les yeux (ou bien le choc d'estre déclenché par le signe du passage du Dieu). Pour nous, le lacis est constitué d'altérités, et, dès lors, les libérations, puis la liberté, sont des dépassements de soi (lequel peut être le soi englué dans le "on") par le changement d'être-collectif-horizon déclenché par la multiplication des liens avec le monde (absorptions).

L'accumulation provoque des effets de seuil parce qu'elle oblige à involuer différemment, et que la multiplication des dépendances (nécessités) nouvelles (notamment lorsqu'il y a une absorption dérangeante produisant un onto-choc) peut nous libérer des dépendances anciennes. Le déterminisme devient la source de la liberté (la détermination nouvelle venant bousculer les déterminations installées, et autoriser l'invention). Or, traditionnellement le déterminisme conséquent est considéré comme la négation de l'idée de liberté. Toute chose (y compris l'homme) est le fruit des conditions dans lesquelles elle apparaît. Mais la vision du déterminisme ainsi posée introduit une part d'illusion, une part de mirage du présent installé dans le passé. Il y a deux éléments dans ce propos dont l'un (vrai) cache l'autre (qui paraît discutable). Il est dit (en gros) que "ce qui est" s'explique par ce qui le précède, ce qui est incontestable, mais l'on glisse ensuite, et sans le dire, à l'idée d'un déterminisme *absolu* sur le mode d'une causalité uniforme et simple (une cause, un effet). Or nous avons toujours affaire à un très large faisceau causal lié à la multiplication des liens (absorptions), ce qui, conjugué aux capacités d'invention de l'involution, entrouvre sans doute la porte à *des* possibles et non à un seul. Comme Bergson nous l'a démontré⁵²⁵ il est nécessaire de distinguer le possible et le virtuel. Ce qui *est* prouve qu'aucun obstacle ne s'est dressé devant sa réalisation (c'est le possible pensé comme non-impossible). Mais le possible, pensé comme virtualité et réinstallé *a posteriori* dans le passé est une illusion rétrospective. Si l'on regarde en arrière, il n'y a pas de contestation envisageable : il y a des causes à ce qui est, et par conséquent si cela est c'est que ce ne pouvait être autrement. Le destin, comme le dit très justement Clément Rosset, n'est rien d'autre que la réalité⁵²⁶. Les choses sont légèrement différentes si nous tournons notre regard vers le futur. Le passé continue de déterminer les conditions, mais ces conditions sont tellement nombreuses, et parfois contradictoires entre elles, que le futur demeure ouvert, surtout si l'on ajoute la capacité inventive de l'imagination, il n'est pas déterminé de manière absolue. L'image de demain n'est pas

⁵²⁵ Dans "Le possible et le réel" publié dans *La pensée et le mouvant*, Puf (Quadrige), 2013.

⁵²⁶ La notion de destin n'a de valeur que rétrospective. Elle devient charlatanerie lorsqu'elle prétend être prospective.

déjà là comme un fantôme qui attend de s'incarner. Le déterminisme *absolu* relève d'une application mécaniste (causalité simple) au déterminisme qui, lui, est incontestable. L'application du facteur "grande multiplicité" au déterminisme modifie les données du problème. La liberté pourrait alors être pensée comme s'ébrouant dans le "jeu" (au sens du jeu dans un mécanisme) qui apparaîtrait grâce à la multitude des nécessités, non pas en tant que *choix* (ce qui ramènerait la volonté), mais comme capacité inventive de l'involution permettant ensuite de s'insérer dans les interstices du réel ouverts par ce "jeu" dans les nécessités. La liberté serait alors liée à l'absorption et à l'involution. Aux capacités d'absorption pour deux raisons : la première est qu'en démultipliant les déterminismes elles ouvrent la possibilité du "jeu", et, la seconde est qu'en déstabilisant parfois le lacis elle ouvre la voie au deuxième élément de la liberté qui est la possibilité d'une négation de soi débouchant sur l'éclosion d'un éphémère moment-sujet, c'est-à-dire sur l'invention d'une nouvelle manière d'être. La multiplication infinie du multiple ontologique qu'est le lacis serait alors une source de la liberté. La notion de seuil, ou celle de masse critique du lacis (ouvrant la possibilité du "jeu"), peut, dans cette optique, être décisive, notamment pour distinguer les êtres (comme les humains, mais peut-être aussi certains animaux) ayant atteint ces seuils, des autres qui ne les ont pas atteint. Une telle vision (la multiplication des dépendances ontologiques) est en tout cas en opposition avec le lieu commun occidental d'une liberté synonyme d'absence de liens (le cow-boy solitaire dans l'immensité de l'ouest américain), ainsi qu'avec l'idée du libre arbitre. Alors qu'une dépendance dominante et extrêmement puissante est liberticide, la multiplication des dépendances, conjuguée à l'inventivité de l'involution, autoriserait la liberté qui est en fait le nom de la libération intérieure. Ce qui ne signifierait pas que l'involution serait dégagée de toute nécessité, mais qu'elle intervient dans l'espace restreint qu'est le "jeu" ouvert par la multiplicité souvent contradictoire des nécessités. Le choc d'altérité serait alors ce qui donne le branle au "jeu" possible des nécessités. La causalité à facteurs innombrables ne fait qu'autoriser la possibilité de la liberté. Nous nous demandions si la notion de liberté était compatible avec le fait que nous ne soyons fait que de liens. Dans une formule raccourcie nous pourrions dire que : plus il y a de liens qui me déterminent, plus j'ai de chances d'être libre. C'est la multiplication des nécessités, lesquelles peuvent être contradictoires entre elles, qui tout d'abord m'angoisse en remettant en cause mon involution installée, puis me libère en me contraignant à involuer différemment. Lorsque, enfant, je ne dépends que d'un seul lien dominant (parental), je ne suis pas libre, ma "liberté" ne peut être que capricieuse ; enfant, il n'y a que la vérité de l'expression d'un moi en construction qui s'affirme parfois violemment, il n'y a pas de li-

berté. La libération consiste à ne plus être enfermé dans un lien dominant en allant vers l'acquisition de liens supplémentaires incitant le lacis à opter pour un flux de rassemblement différent. L'ouvertude, soudainement élargie, étend le champ des possibles, non comme choix entre plusieurs offres, mais comme possibilité de faire œuvre et donc d'intervenir dans la construction de soi. Le "faire œuvre sur soi" dans l'individuation suite à l'agrandissement de l'ouvertude, le "se tenir debout sur la frontière de l'ouvertude", voilà le moment de liberté qui est celui de l'éclosion d'un éphémère moment-sujet. Par conséquent, la liberté est toujours finie, temporaire, limitée à un déploiement partiel qui est fonction de l'être-collectif-horizon de départ et de la direction qu'emprunte le déploiement. Elle s'achève avec l'installation d'un nouvel être-collectif dominant qui dessine un nouveau moi. Elle est passage d'un régime de dépendance à un autre plus large (qui éclaire la dépendance précédente). Elle est ce qui nous fait passer de l'angoisse à la joie ; la joie spinoziste qui émane du sentiment de cohérence (la cohérence nouvelle fille de la nouvelle involution). Elle n'est pas "la" liberté, elle est *une* liberté. Une liberté est un pouvoir être particulier qui, par là même, est amenée par les circonstances à laisser de côté d'autres libertés, c'est-à-dire d'autres directions de déploiement. La liberté utilisée prend alors la figure d'un destin ; ce qui est un paradoxe puisque liberté et destin sont antinomiques ; le paradoxe est levé par le fait qu'il ne s'agit pas d'un destin écrit à l'avance par les dieux (et qu'il s'agirait de dévoiler), mais d'une construction qui se révèle *rétroactivement* comme destin ; au-delà de la "nature propre" de l'espèce, la "nature propre" de l'individu humain est une construction inventive qui assume la nécessité. Chaque moment de liberté nous apporte la connaissance d'une partie des déterminismes qui nous gouvernaient jusque-là, connaissance qui est (dans une vision spinoziste) un gain de liberté. L'antagonisme déterminisme/liberté n'est levé (partiellement) qu'en envisageant que la multiplicité infinie des déterminismes (qui fatalement sont parfois contradictoires entre eux) et l'autonomie que le lacis conquiert par l'accumulation des absorptions lors du moment-sujet, s'allient pour offrir à l'être humain adulte une sorte de "jeu" dans le mécanisme déterministe du réel, jeu dans lequel ce n'est pas la volonté consciente mais l'inventivité du lacis qui opère. L'homme est libre quand son lacis "joue" avec les données de la nécessité en assumant une modification de lui-même. C'est une capacité de l'être humain adulte seul, puisque le moment de liberté, c'est-à-dire d'éclosion d'un éphémère moment-sujet, est un cheminement vers une modification profonde de l'être indépendante de l'évolution génétique (laquelle gouverne l'enfant). Le processus d'individuation peut alors se décrire comme une succession de libérations (pendant l'enfance) puis de moments éphémères de liberté (à l'âge adulte) ; et une

vie riche serait une vie ayant multiplié les libérations et les éphémères moments de liberté, et par voie de conséquence les moments de joie spinoziste puisque, après le moment de trouble (voire d'angoisse), la joie accompagne le fait d'assumer le changement.

Nous pourrions ainsi attribuer à nos trois modes d'être des séquences de notions qui leur sont liées :

* absorption (mode d'être) - affects (vécu) - nécessité (réalité intérieure) - éthique (mode de contact avec le monde)

* expression (mode d'être) - vérité (réalité intérieure) - passion (vécu) - violence (mode de contact avec le monde)

* involution (mode d'être) - angoisse (vécu) - liberté (réalité intérieure) - joie (mode de contact avec le monde)

La nécessité vient de ce que nous sommes constitués des relations que nous entretenons avec le monde. La vérité est l'authenticité de l'expression de l'individuation. La liberté est l'aptitude à faire œuvre sur soi-même par élargissement de sa scène. Être c'est conjuguer (plus ou moins harmonieusement) ces trois modes d'être (absorber, involuer, exprimer) et les phénomènes qu'ils engendrent. La modernité occidentale s'est construite sur la séquence "expression - vérité - passion - violence" (et c'est en quoi Heidegger se situe pleinement dans la modernité occidentale qu'il conteste par ailleurs), l'enjeu de notre temps est sans doute de construire une société s'appuyant sur les deux autres séquences ("absorption - affects - nécessité - éthique" ; et "involution - angoisse - liberté - joie").

Pour le mieux circonscrire, comparons maintenant notre propos avec celui de Sartre. Pour Sartre également la liberté est un mode d'être. Elle est l'engagement ontique qui définit notre essence. Nous sommes condamnés à être libres. La liberté sartrienne est la néantisation de ce que je fus en direction de ce que je deviens. En ce dernier point, notre propos est vaguement sartrien.

"Ainsi il n'est pas vrai que je sois homosexuel ou garçon de café car ce que je suis je ne puis l'être que sous la forme de l'avoir été ; de par ma transcendance, je suis toujours au-delà. La liberté n'est rien d'autre que cette néantisation."⁵²⁷

La liberté sartrienne est décrite comme néant ; je ne suis que comme avoir-été mais ma transcendance me permet d'échapper au règne de cet avoir été en me projetant toujours dans un au-delà de cet avoir-été, projection qui est ma liberté. Ce que les autres et le monde veulent faire de moi n'est rien (pour Sartre, ce n'est pas un déter-

⁵²⁷ Philippe Cabestan "Jean-Paul Sartre" in *Introduction à la phénoménologie*, op cité p90

minisme), "je ne suis que ce que je fais de ce que les autres ont voulu faire de moi". Dès lors, quelle est la différence d'avec notre propos ? Il y a trois différences majeures. La première est que nous ne partageons pas l'idée du néant comme source de la liberté, et la négation de soi n'est pas, pour nous, suppression du moi antérieur mais son dépassement-englobement. La vacuité qui est suspension du moi antérieur par panne de l'involution n'est pas un néant (pas plus que la suspension du moi dans la présence), elle est le moment où l'expression n'opère plus faute d'involution (ou qu'elle laisse la place à l'absorption pour ce qui est de la présence). Le vide d'être, tel qu'il est vécu par l'individu, n'est pas un néant, il est suspension de l'expression par une panne de l'involution. La deuxième est que, tout en situant la liberté dans l'être, Sartre considère qu'elle se traduit par des actes libres. Or pour nous, la liberté ne se trouve pas dans les actes de l'individu constitué lesquels sont toujours déterminés (nous sommes, de ce point de vue, très spinozistes) ; la liberté se trouve dans une capacité à inventer une involution nouvelle, c'est-à-dire à modifier son moi. La troisième différence importante est que Sartre absolutise une *capacité* : la transcendance qui peut me propulser au-delà de ce que je fus, est une capacité de l'être humain adulte, elle n'est pas une condamnation à laquelle il doit obtempérer (d'où viendrait ce "commandement" ? d'un dieu ? de la génétique ?). Nous ne sommes pas condamnés à être libres, nous en avons l'aptitude, et cette capacité, qui vient de nos facultés d'absorption déterminées par le système nerveux, semble être si ce n'est la spécificité de l'homme, du moins son génie. La liberté n'est pas un absolu, elle est une potentialité de l'individuation. D'une part elle ne dure pas (elle n'est qu'un moment de transition, et l'expression de la nouvelle involution affirme les nouveaux contours du nouvel individu), et d'autre part il lui faut des conditions contingentes de déclenchement (il est nécessaire qu'un choc d'altérité, l'onto-choc, vienne enclencher le processus). La génétique offre à l'homme des potentialités mais c'est son histoire concrète qui l'amène (ou pas) à les mettre en œuvre (et c'est en quoi "l'existence précède l'essence"). Un enfant sauvage possède toutes potentialités génétiques de l'espèce, mais ne peut devenir homme faute de relations à d'autres hommes pour l'aider à se construire. Bon, mais tous ces traits que sont la contingence, la potentialité, le hasard, la nécessité et la liberté ne sont-ils pas contradictoires entre eux ? L'individuation est un jeu entre les trois modes d'être ; les contradictions sont le fruit de ce jeu.

L'individuation peut être conçue comme le pur produit de la nécessité en tant qu'elle est le rassemblement des éléments constituants qui n'ont pas été choisis ; elle est le rassemblement des relations entretenues avec l'environnement extérieur qui

sont le résultat de la contingence et du hasard. L'absorption est nécessité⁵²⁸. Nous pouvons apporter un premier petit bémol à ce déterminisme qui semble au premier abord absolu, en signalant que l'involution est *invention*, et qu'avec les mêmes éléments de départ extrêmement nombreux, le flux de rassemblement possède sans doute des possibilités d'actions aboutissant à des résultats différents. Le déterminisme concerne la *hylé*, il concerne les composants (absorptions) ; il n'implique pas le déterminisme *absolu* du résultat (individu) ; il n'y a pas de causalité directe, il y a création par l'involution. Si Sartre est invalidé par la part appropriative de l'être (les absorptions sont déterminés par le hasard de la vie), il semble en revanche conforté par la part involutive de l'être (dans sa dimension créatrice). Mais la liberté telle que nous l'avons décrite n'est pas dans la création initiale d'un premier individu, laquelle est extrêmement dépendante de la *hylé* première, elle est dans la capacité à devenir *autre* lorsque le monde absorbé vous y contraint et que cet autre est un élargissement d'être (et pour devenir autre, il faut avoir été). La liberté n'est donc pas un état se traduisant par des actes ontiques de l'individu constitué. *La liberté n'est pas action sur le monde*. La liberté se trouve dans la créativité de l'individuation nouvelle consistant à se déprendre de soi pour aller vers soi. La liberté est une sorte d'émancipation-dépassement vis-à-vis des déterminismes qui ont présidé à la constitution du moi installé, déterminismes venus des absorptions anciennes et nouvelles, et invention de nouveaux contours autorisant des contacts plus étendus avec le monde. Elle n'est pas infinie (l'inventivité est dépendante de ce sur quoi elle s'exerce) ; *la liberté est une inventivité qui assume la nécessité*. La liberté n'est donc pas essence *a priori* de notre humanité à laquelle nous serions condamnés (Sartre), elle est conquête sur soi-même que cette humanité autorise. Considérer la liberté comme libération de soi a donc quelque chose de sartrien (le dégagement par rapport à l'avoir-été), la considérer comme transcendance en direction de ce que l'on devient est également sartrien, mais la considérer comme capacité et non comme absolu auquel nous serions condamnés distingue radicalement notre propos de la pensée sartrienne. Contrairement à Sartre nous n'absolutisons pas le moment-liberté (le moment-sujet) puisque, d'une part la liberté est déclenchée par le hasard de la contingence, et d'autre part ce moment de libération est éphémère et vite repris par l'individuation nouvelle qui sera le

⁵²⁸ De ce point de vue-là, il nous paraît absurde de considérer que nous sommes humains avant d'être terriens et que, par conséquent, après avoir détruit la terre, nous pourrions aller poursuivre notre humanité sur d'autres planètes. La terre et son mode d'être est l'une des absorptions premières : le fait d'être terriens est constitutif de notre humanité. La pensée occidentale pousse aujourd'hui jusqu'à son terme l'individualisme en l'appliquant à l'espèce et en considérant que l'humanité est indépendante de la terre où elle se trouve. Cela nous paraît être une folie. Peut-être serait-il préférable de protéger la terre dont nous dépendons tant, plutôt que d'imaginer que la technique pourra nous émanciper d'elle.

nouveau palier de la lente évolution, palier d'accumulation nouvelle d'altérités avant que s'ouvre la possibilité d'un nouveau moment de liberté. Nous rejoignons sur ce point Simondon qui indiquait que l'

“on peut supposer, en effet, que l'individuation s'opère de manière quantique, par sauts brusques, chaque palier d'individuation pouvant être, par rapport au suivant, un état préindividuel de l'être.”⁵²⁹

Encore un point ; au nom de la contestation de la notion de sujet, nous avons contesté les notions d'intérieur et d'extérieur ; mais vous aurez constaté, en me lisant, que, nonobstant cette contestation, je continue à utiliser ces notions. C'est qu'elles sont envisageables pour les *individus*, c'est-à-dire pour le “résultat” de l'individuation, alors qu'elles ne le sont pas pour l'individuation elle-même, dont nous traitons, laquelle est, fondamentalement, en perpétuel inachèvement. Cet inachèvement fondamental empêche de s'appuyer sur ces notions, mais l'individuation fonctionnant par “saut”, par “crises”, il y a, le temps des paliers, une certaine existence paradoxale de l'individu qui, tout en étant présent, continue d'évoluer et par conséquent de disparaître. Le moment-sujet est un moment de bascule, un acmé dans le processus d'individuation. Il existe le temps de la prise de la nouvelle forme correspondant au nouvel horizon. Mais la nouvelle habitude va venir tenter de cristalliser, de stabiliser la fougue de la transformation, et, par là, entamer, pour le moment-sujet, un processus de dégradation. Le moment-sujet laisse alors doucement la place au nouvel individu.

“Ce n'est que lorsque l'on considère le résultat de l'individuation accomplie (ou supposée accomplie) que l'on peut définir l'individu comme être qui possède une intériorité, et par rapport auquel existe une extériorité.”⁵³⁰

Le moment-sujet est la période paradoxale qui semble être la plus “intérieure” (il est l'invention, dans et par le lacs, du mode futur d'involution : la liberté même en tant que cause de soi), mais où, par l'absorption perturbatrice, l'extériorité (la relation au monde), est venue prendre l'ascendant sur une intériorité sclérosée (impuissante à régler les problématiques internes), et effacer le moi qui est le siège de l'intériorité classique. La résolution des tensions par l'élargissement de la scène est ce moment d'adéquation à ce qui est qui procure la sensation d'être pleinement soi tout en agissant en cohérence avec le monde. C'est la sensation d'être pleinement sujet (laquelle est oubli de la nécessité par oubli de l'altérité constitutive). L'enjeu de la vie adulte est par conséquent l'acceptation de (ou la résistance à) ce flux de changement qui débouche tôt ou tard sur une modification profonde de soi. Dans le cas d'une résis-

⁵²⁹ Gilbert Simondon .- *L'individuation ...*, op cité, p315

⁵³⁰ *Ibid.*, p62

tance, il y a enferment douloureux dans ce qui *fut*, au nom de la notion antique (hylémorphique) de l'individu et de la notion moderne de sujet. Dans le cas de l'acceptation, l'individu n'est plus le simple "résultat" de son passé, mais le théâtre tout autant que l'agent de ses relations avec le monde : il peut accueillir des moments-sujet qui, par l'involution, participent à la structuration de ce qu'il devient, tout en agissant sur le monde par l'expression nouvelle.

Nous concevons ainsi la liberté comme imagination (de soi). La question de la liberté se situe dans le "comment modifier le flux de rassemblement de l'altérité qui me constitue en vue de construire un nouveau moi ?" ; elle se situe dans le "que faire du produit de l'interdépendance ontologique ?", et non dans le "comment imposer ce que je suis dans le monde et dans l'intersubjectivité ?". La tradition occidentale moderne a, jusqu'ici, conçu la liberté comme volonté agissant sur le monde. Fatalement, cette conception a été, depuis sa naissance, c'est-à-dire depuis la Renaissance, hantée par le spectre de l'arbitraire. De La Boétie à Kant, en passant par Rousseau, la liberté du plus fort s'imposant au faible (dont Sade est l'expression la plus crue) est le spectre qui vient troubler cette conception de la liberté comme action sur le monde.

"Avant d'être le *télos* d'une espérance de libération, la liberté est la violence du plus fort, l'exercice de la domination arbitraire."⁵³¹

La violence du plus fort est l'autonomisation de la conscience du plus fort qui, oubliant l'altérité dont elle est composée, affirme sur le monde la synthèse d'un soi éphémère. La violence est fille de l'expression et de l'oubli ontologique (qui lui est liée). Cette autonomisation n'est pas la liberté, elle est le moment de négation non de soi mais de l'altérité en soi, négation du fait que l'altérité soit constitutive de soi. Ce désir d'autonomisation (que l'on retrouve dans le mythe américain du *self made man*), ce refus de voir l'altérité en soi, est, lorsqu'il habite la conscience de celui qui détient du pouvoir, la porte ouverte à la grande violence. Et c'est en quoi le pouvoir corrompt et que le pouvoir absolu corrompt absolument (Alain) : lorsque l'expression n'a plus d'entrave, n'est plus canalisée par le groupe, alors la négation de l'altérité en soi débouche sur la grande violence. La valorisation de cette "liberté" devient ainsi insidieusement, et quoi qu'on en ait, valorisation de la violence. Et cette violence invalide, selon nous, cette conception occidentale de la liberté. Les textes de Sade sont le summum noir de la conception moderne de la liberté ; ils sont à l'opposé de la liberté telle que nous la décrivons. Cette liberté de la modernité n'est pas la liberté, elle est, au maximum, la vérité de l'expression (Heidegger). La véritable liberté est celle, créatrice,

⁵³¹ Jean-Marie Vaysse "La loi du sujet" *op cité*, p19

ingénieuse, subtile, qui opère en soi en vue d'accroître l'ouverture sur le monde. Et cette liberté se doit de reconnaître sa source transcendante dans l'altérité (sans l'altérité qui l'a déclenchée, et sans l'altérité constitutive du *lakis*, elle ne serait tout simplement pas). Les religions en nous incitant à aimer notre prochain et à aimer le vivant nous révèlent en fait l'origine de ce que nous sommes : la relation à l'altérité.

Jean-Marie Vaysse nous rappelle que l'unité synthétique de la conscience (qui est une partie autonomisée du *lakis*) est au cœur de la pensée transcendantale⁵³². Autant dire que l'involution ("je" est là où se rassemble un "nous" devenant "je") est au cœur de la question transcendantale.

"Une pensée transcendantale n'est [...] possible que si l'autre de la conscience lui est donné et non produit par elle."⁵³³

Jean-Marie Vaysse nous précise que chez Luther l'autre donné est Dieu alors que chez Kant ce sont l'espace et le temps, tels qu'ils s'offrent à la sensibilité. Ce travail prétend que l'autre qui est en permanence donné à la conscience et qui la constitue, c'est la relation à l'altérité. Et pourtant, la conscience a néanmoins conquis, en se constituant par effet de seuil, une autonomie qui produit des états de conscience spécifique à chaque individu. Et ce mélange de contenu donné et de production autonome est le miracle de l'être humain. L'ingéniosité du rassemblement est la part d'autonomie du *lakis* vis-à-vis de sa *hylé*. C'est ce qui explique la possibilité de ce que les philosophes antiques appelaient "conversion" (un changement de vision du monde, faisant suite à la conversation philosophique, modifiant l'individu) ou que ce travail appelle moment-sujet : la modification de soi consécutive à des relations nouvelles avec le monde (et dont la conversion antique n'est qu'un cas particulier). L'imagination du *lakis* (au sens d'inventivité et non de production d'images), qui est la liberté même, est la source d'une modification possible du mode de synthétisation du soi, laquelle débouche sur un contact plus large avec le monde.

"l'imagination n'est pas un troisième terme s'ajoutant à l'entendement et à la sensibilité, mais leur activité inconsciente productrice."⁵³⁴

Cela permet également de comprendre que l'"impératif catégorique kantien" (qui débouche sur la proposition nous enjoignant de n'agir que lorsque la maxime de notre action peut être universalisable) n'est pas une loi transcendantale venue on ne sait d'où et révélée par un prophète appelé Kant, mais une loi transcendantale issue du

⁵³² Jean-Marie Vaysse "La loi du sujet" *op cité*, p17. Le mot transcendantal est ici employé, par Vaysse, au sens kantien de ce qui n'est pas donné par l'expérience mais qui autorise l'expérience. Notre propos tend à établir que ce qui apparaît à Kant comme n'étant pas donné par l'expérience, est en fait donné par l'absorption qui est une sorte d'expérience pré-individuelle.

⁵³³ Jean-Marie Vaysse "La loi du sujet" *op cité*, p18

⁵³⁴ Jean-Marie Vaysse "La loi du sujet" *op cité*, p30

caractère exogène de la *hylé* de la conscience, caractère exogène que Kant a eu le génie de percevoir en lui. La Bible, puis les Évangiles, avaient déjà formulé quelque chose d’approchant sous la forme de “ne fais pas autrui ce que tu ne voudrais pas qu’il te fît”. Les maximes éthiques ne sont pas inscrites dans la génétique ; elles ne sont pas non plus des forces contraignantes venues purement de l’extérieur par volonté divine ou par imposition du contrat social ; elles sont la formulation d’une exigence intérieure : mon expression ne peut, sans dommages pour moi-même, s’exercer aux dépens de ce qui me constitue. La formulation sociale (religieuse, politique ou culturelle) n’est qu’une formulation seconde, conséquence de cette nécessité. L’éthique (comme nous le verrons dans la cinquième partie) est une pleine et consciente prise en considération de ce qu’est l’absorption.

Liberté et responsabilité

Il nous reste à penser, à partir de cette conception de la liberté intérieure, son articulation avec le collectif socialisé. Et pour cela, il nous faut dire un mot du corps. En effet, l’individuation corporelle est la base de la responsabilité sociale. La vie collective est l’organisation des règles de la rencontres des corps (la présence des corps est la base de la conception judiciaire anglo-saxonne de l’*habéas corpus* qui garantit la liberté individuelle et protège contre les arrestations arbitraires). Le corps est ce qui nous place d’emblée comme unité, unité dont le social a besoin pour organiser les rencontres. Le corps évolue, certes, mais il demeure en permanence une unité dont la génétique engendre les traits. Notre texte traite du mode de fonctionnement de l’être et, par conséquent nous avons tendance à oublier, dans notre propos, l’étant dont il est l’être. Or le corps participe de l’individuation de l’être non seulement en fondamentant une bonne part de ce qu’il est, mais d’abord en l’imposant. L’unité corporelle impose à la multiplicité de l’être de s’unifier. Cette unité corporelle fait qu’il y a sensation qu’il existe un “je” dès qu’il y a sensation corporelle. Et nous avons vu que la motricité est source de la sensation spontanée de liberté. Cette unicité est constatée de manière immédiate par autrui (essentiellement par la vue). C’est tout d’abord à mon corps qu’autrui à affaire. L’individuation corporelle est la base de la responsabilité sociale. La place prise par le corps est centrale à l’âge du politique⁵³⁵ (et c’est pourquoi la préoccupation du corps - santé, longévité, beauté - est très importante dans une société essentiellement politique) ; à l’âge du religieux monothéiste, le corps avait sans doute moins d’importance puisque la vraie vie était celle de l’au-delà. Ceci étant posé, voyons comment la responsabilité se trouve être l’articulation entre la liberté in-

⁵³⁵ Nous étudierons dans la cinquième partie la distinction entre les trois forces époquales que sont le religieux, le politique et le culturel.

térieure et la socialisation.

Selon notre propos, il ne peut y avoir de sujet classique autonome puisque le *lakis* est constitué de relations à l'altérité. Le rassemblement effectué par l'involution est éphémère et partiel, par conséquent l'expression (qui est affirmation de l'individu) ne peut être considérée comme l'affirmation d'un sujet. Or le contrat social, la nécessité de vivre collectivement, impose que l'individu soit responsable de ses actes. Nous sommes donc amenés à distinguer le sujet ontologique qui se trouve dans le moment d'extension du monde de l'individu s'individuant, qui est un moment-sujet, et le sujet politique dont la société, à l'âge du politique, a besoin pour assurer sa cohérence par le principe de responsabilité, c'est-à-dire l'individu devenant citoyen pour répondre à l'injonction, à la nécessité générée par l'individuation du groupe social (dont nous traiterons dans la cinquième partie). L'individuation occidentale moderne du groupe social transforme l'individu en sujet classique (politique) en le contraignant à assumer la responsabilité de ses actes (c'est-à-dire des manifestations de son expression) ; et simultanément, l'invention du sujet classique autorise l'individuation du groupe sous forme de société démocratique (avec le judiciaire comme règle de vie commune). Voyons donc en quoi (du point de vue de l'individuation de l'individu), la socialisation participe de cette individuation. Ce qui pose en premier lieu la question de la responsabilité. Si le moi est constitué d'une *hylé* extérieure qui me détermine, et s'il se modifie en permanence, comment puis-je être responsable de mes actes ? Séparons les deux questions (déterminisme et impermanence).

La notion de responsabilité est-elle compatible avec le déterminisme ? L'origine externe de ce que je suis n'est pas la porte ouverte à l'irresponsabilité, bien au contraire. Je ne puis me prévaloir de mes relations passées et leur imputer la responsabilité, pour excuser mes actes présents. Elles peuvent me permettre de les comprendre, et d'entamer ainsi un chemin de libération, mais elles ne peuvent en aucun cas m'exonérer de la responsabilité de mes actes. Pourquoi ? Le moi, en tant qu'il est le fruit de l'involution, est certes fondamenté par un *lakis* constitué d'une *hylé* qui me vient des relations entretenues avec l'extérieur, mais le rassemblement qui en est fait m'incombe. Si l'absorption semble me dédouaner, l'involution me replace au centre de ma responsabilité. Si l'accent est mis sur l'absorption, le déterminisme semble s'imposer (Spinoza), s'il est mis sur l'involution, la liberté paraît première (Sartre). La prise en compte des deux fait que je ne puis pas me contenter de rejeter la responsabilité de mes actes sur les relations que j'ai éventuellement subi. La prise de conscience de

ces relations est même le premier pas vers une liberté qui est invention d'un nouveau mode de rassemblement. Il n'y a pas de causalité directe de l'absorption à l'expression (l'enfant abusé ne devient pas *automatiquement* un adulte abuseur). L'involution qui est le lieu de la liberté est également celui de la responsabilité. Ma liberté potentielle (la possibilité d'un rassemblement autre de la *hylé* qui me constitue) est ce qui me rend responsable de ce que je suis.

Par ailleurs, comme nous venons de le voir, la prise en compte de l'origine extérieure de ce qui me compose enclenche, au contraire, une responsabilité considérable que l'on nomme éthique. Lévinas est le penseur de cette responsabilité. Le visage d'autrui est le vecteur même de ce qui engage ma responsabilité. Ma relation à l'autre n'obère pas ma responsabilité, elle l'ancre profondément. Lévinas lie également la responsabilité à la liberté. Pour lui, c'est le lien, c'est-à-dire l'intervention de l'altérité, qui engendre l'apparition de la liberté en provoquant un déchirement du moi par la responsabilité infinie qu'elle exige de lui, et qui, par contrecoup génère une nouvelle unicité du moi.

“Autrui m'individue, écrit Lévinas, dans la responsabilité que j'ai de lui.”⁵³⁶

“Telle est la liberté pour Lévinas : l'éveil du sujet à son unicité, unicité d'élection face au visage d'autrui dont la faiblesse, dans la trace de l'immémorial, oblige”⁵³⁷.

La faiblesse d'autrui, en tant qu'elle se trouve dans la trace de l'Absent (Dieu), contraint le moi à éclore en liberté en engageant en lui une responsabilité infinie. La subjectivité se vide de son identité dans la proximité d'autrui. Le visage de l'autre est le choc d'altérité dont nous avons parlé. Il y a renversement de l'identité déclenchée par la présence d'autrui dans le Même (absorption). L'autre dans le Même c'est l'interruption du *conatus* de l'étantité identitaire, telle est la grande découverte de Lévinas. Notre propos est de ce point de vue très lévinassien : c'est la relation à l'altérité qui est la source déclenchante de la liberté, et la liberté est le moment-sujet qui est invention de l'unicité nouvelle individuante (la nouvelle configuration du laxis) en train de se faire dans la responsabilité infinie qu'il a vis-à-vis d'autrui. Je suis responsable d'autrui dès lors qu'il devient part de ce que je deviens. Pour Lévinas le sujet est le jaillissement déclenché par la présence d'autrui dans le Même de telle façon que la subjectivité se décolle en quelque sorte de son adhérence à l'être. Mais, pour nous, ce jaillissement n'est pas le jaillissement d'un “autrement qu'être”. C'est la perte de l'adhérence à l'étantité identitaire, non la perte de l'adhérence à l'être (en fait, Lévinas, comme toute la tradition philosophique assimile l'être à la présence ontique, et

⁵³⁶ Emmanuel Lévinas .- *La mort et le temps*, Paris, Livre de Poche, 1992, p14

⁵³⁷ Catherine Chalier .- *Pour une morale au-delà du savoir : Kant et Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p151

par conséquent à l'étant). Le moment-sujet est véritablement lorsqu'il lâche (consécutivement au choc d'altérité, à l'onto-choc) l'identité de l'étant (le moi routinier) ; il n'est plus identité, il est mouvement d'être. Notre propos prétend pouvoir défendre cette idée sans recours à "la trace de l'immémorial" : l'altérité n'a pas besoin d'être liée à l'altérité absolue (Dieu), d'être la trace de l'immémorial, pour déclencher le processus de modification du mode d'involution ; il lui suffit de mettre en échec le mode précédent d'involution qui, ne pouvant intégrer le nouveau dans son flux de rassemblement, est contraint d'en inventer un autre. La présence d'autrui en moi n'est pas seulement dérangeante (Lévinas), elle est aussi *constitutive*, et c'est en cela qu'elle peut mettre en échec le mode d'involution qui fondamentait mon moi jusque-là, et c'est en cela qu'elle engage ma responsabilité. Le caractère constitutif de la relation à l'altérité est, comme vis-à-vis de Heidegger, ce qui différencie notre propos de celui de Lévinas.

Voyons le second point. La notion de responsabilité est-elle compatible avec l'impermanence du moi ? Puis-je être responsable alors même que "je" n'existe pas vraiment puisqu'il est en perpétuelle évolution ? Oui, assurément. Un acte, en ce qu'il est fondamenté par l'expression qui, s'appuyant sur l'involution, est confirmation ou redéfinition du lacer, est toujours imputable à l'identité de celui qui le commet puisqu'il est par définition la manifestation de cette identité. Prenons l'exemple judiciaire (dans le cas d'école extrême où la justice ne se tromperait pas et ne serait pas elle-même soumise à des déterminismes sociaux ; notre propos ne porte pas directement sur la justice, mais sur l'impact du regard social sur l'individuation). L'individu répond devant les tribunaux d'un acte. Mais qui est l'individu responsable de cet acte ? Son identité n'est plus celle qu'il avait *avant* de commettre l'acte, elle est l'identité nouvelle dont l'acte est l'expression et que l'individu endosse en le commettant. Le récidiviste ne fait que confirmer par un même type d'acte l'identité qu'il avait endossé la première fois. De ce point de vue Sartre a raison de dire que nous sommes la somme de nos actes. D'où l'importance des tribunaux indépendamment de la sanction des actes répréhensibles et de la protection de la société vis-à-vis de ces actes : ils entérinent, pour chacune des parties, donc y compris pour la (ou les) victime(s), les nouvelles identités que l'acte a produit : celle que l'acte a exprimé (pour ce qui est de l'auteur de l'acte), et celle que l'acte a enclenché (pour ce qui est de la victime). Le criminel ne l'était pas avant de commettre le crime : l'acte commis est la marque du changement d'individu, du saut d'individuation qui fait de lui un nouvel individu (ce qui est considéré comme crime ou comme délit par telle ou telle société n'entre pas ici en ligne de compte, la

responsabilité est de toute façon toujours située, elle est dépendante du groupe vis-à-vis duquel elle opère ; la responsabilité est relation, vécu individuel d'une relation). Celui qui est sanctionné, c'est le nouvel individu : l'énoncé de la sanction est même la reconnaissance sociale du changement d'individu. D'où l'importance de l'état civil qui est ce qui ne change pas (parce que l'état civil est l'identité située dans un passé originaire : un nom, une date et un lieu de naissance). L'état civil est le point fixe de l'individuation ; c'est le repère qui permet de saisir l'évolution. La justice entérine l'évolution d'un individu dont l'état civil demeure pérenne. La victime, de son côté, exige réparation. Qu'est-ce que cette réparation qui est réclamée ? C'est une aide sur le chemin de l'acceptation de l'identité nouvelle (et subie), à défaut de pouvoir être rétablie dans la précédente. Acceptation de l'identité nouvelle ne signifie pas acceptation de l'agression venue de l'extérieur. L'agression doit être condamnée et sanctionnée, c'est pour la victime, comme pour le criminel, le point de départ indispensable : c'est la reconnaissance de l'individu nouveau. Pour la victime, il s'agit, à partir de là, d'accepter l'*affect* né de cette agression. L'affect fait partie de ce que je suis, il est l'accroche de la relation subie à mon laci ; si je le combats, je me combats, et j'alimente l'événement subi dans un perpétuel ressassement ; si je l'accueille avec bienveillance comme faisant partie de ce que je suis, j'ouvre un chemin à une identité nouvelle plus apaisée. Dès lors les juges ne peuvent plus, comme au dix-neuvième siècle, se placer uniquement du point de vue de la société face à l'auteur d'un acte qui la bafoue, ils ont (lourde charge) à restaurer la paix sociale non pas par la réparation des identités détruites (le retour à ce qui était est impossible), mais en facilitant l'acceptation des nouvelles (ce qui, dans une société où les individus réclament de demeurer dans leur identité et redoute le changement, est particulièrement difficile). C'est la nouvelle fonction de la justice à l'époque de l'hyperindividualisme : il ne s'agit plus seulement de protéger la société, ce qui est une tâche ancienne dans le cadre de l'individuation du groupe-société (tâche toujours nécessaire), mais aussi d'enregistrer l'évolution des identités c'est-à-dire de prendre part au processus d'individuation des individus⁵³⁸.

Le verdict est ce qui permet à l'individu (criminel ou victime) de prendre la responsabilité de ce que l'acte commis a engendré comme modification de son être. En ce sens, la responsabilité est fille de la vérité de l'être. Un acte commis est la manifesta-

⁵³⁸ De la même manière, une cérémonie, l'obtention d'un diplôme ou d'un poste, un pot de départ à la retraite, fonctionnent comme une reconnaissance sociale de l'individu devenu.

Comme l'a très bien montré Bergson (dans un beau texte sur *L'obligation morale*), un malfaiteur isolé qui ne se serait pas fait prendre, ne serait jamais reconnu pour ce qu'il est devenu, et ne le supporterait pas ; il se sentirait isolé parmi les hommes qui ignorent ce qu'il est vraiment, et finirait par se dénoncer, ou bien, *a minima*, finirait par se confesser à un ami, afin de conserver un lien avec la société (en dehors de lui) et surtout avec ce qu'il porte d'elle en lui-même.

tion ontique d'une vérité de l'être. Pour l'auteur de l'acte, l'expression est toujours vraie. Elle est toujours l'état réel de ce qu'il est dans la relation à l'altérité auprès de laquelle il est hors de lui-même en agissant. Pour la victime, l'absorption est toujours vraie. Elle est toujours l'état réel de la relation qu'elle a entretenue avec l'altérité en tant qu'elle se l'est appropriée. Pour chacun d'eux, l'involution est toujours vraie. Elle est le rassemblement du vécu en vue de la reconstitution de l'individu. Toutes les modalités de l'être sont vraies puisqu'elles sont l'être même. Elles ne sont pas seulement un contenu, elles sont d'abord une activité. Et toutes les activités d'être sont vraies. La manifestation ontique de ces activités, fondamentée par l'expression, est toujours vraie⁵³⁹. La vérité de l'être, en ce qu'elle débouche sur l'expression qui fonde des actes, est le point de départ de la responsabilité, sa pièce constitutive centrale. Sur le plan ontologique, nous ne pouvons pas échapper à la responsabilité. S'y soustraire sur le plan ontique revient également à s'y soumettre sur le plan ontologique : c'est prendre la responsabilité d'être irresponsable. Comme nous l'avons vu, la liberté est l'invention ontologique de soi. Or les actes sont fondementés par l'expression du soi ainsi involué. A ce titre, la responsabilité du citoyen est toujours la fille (récente ou lointaine dans le temps) de la liberté ontologique. Non pas en ce que l'acte serait le fruit d'un libre arbitre, le fruit d'un choix, mais en ce qu'il est la manifestation vraie de l'expression de l'être qui a été involué par une liberté. Le verdict judiciaire est ce qui, sur le plan ontique, aide les individus à assumer la responsabilité de leur évolution ontologique.

Après le verdict, voyons maintenant du côté de la sanction. Si la liberté est le fait d'inventer et d'assumer une involution nouvelle, la sanction judiciaire peut être, pour le criminel, l'occasion d'une liberté qui, acceptant la nouvelle identité pour mieux la nier, est prise de conscience des déterminismes qui ont présidés à l'acte, et, partant, prise de distance d'avec l'acte commis. Pour se saisir de cette liberté offerte, il est nécessaire que la dénégation ne préside pas à la réception du verdict (il y a, paraît-il, énormément de détenus qui nient les actes qui leur sont reprochés ; parfois à raison et souvent en dénégation). Pour l'auteur de l'acte, la sanction, qui lors de son énonciation est affirmation de la nouvelle identité engendrée par l'acte, devrait être, lors de sa mise en œuvre, un nouveau choc d'altérité qui, en étant pleinement assumé, soit confirmera le nouvel individu dans ce qu'il est (ce en quoi la prison - lorsque telle est

⁵³⁹ Toutes les manifestations ontiques de l'expression sont vraies. Même le mensonge est vrai. Non pas dans son contenu (qui par définition dit une inadéquation d'avec le réel) - le siège de la vérité n'est pas dans le contenu de la parole - ; mais en tant qu'activité exprimant la vérité de l'être qui le porte. La vérité du mensonge est l'expression de celui qui ment. La réitération régulière de cette vérité d'être, transforme l'individu qui ment en menteur, ce qui sera une partie constituante de ce qu'il est (ce n'est pas un mensonge qui fait le menteur, c'est le renouvellement régulier de l'acte de mentir).

la sanction - peut-être une sorte d'école du crime), soit autorisera une nouvelle mutation en s'appuyant sur les éléments qui, en lui, ne sont pas compatibles avec cette nouvelle identité (ce en quoi la prison pourrait être une sorte d'émancipation). Pour la prison (si telle est la sanction), il ne s'agit plus seulement d'être l'éloignement de l'individu dangereux pour protéger la société (nécessaire à l'individuation du groupe), elle se doit également de permettre d'être l'occasion, pour le détenu, d'un retour émancipateur sur soi, seul garant d'une réintégration future et paisible dans le corps social. La question de la réinsertion est nouvelle (depuis quelques décennies) parce qu'elle n'est plus directement posée en lien avec la protection du groupe social (pour lui permettre la poursuite la plus tranquille possible de son individuation, qui peut être également la poursuite de la domination d'un groupe social sur un autre), mais interrogation sur l'individuation de l'individu⁵⁴⁰. Le verdict est la reconnaissance sociale du changement de l'individu. La mise en œuvre de la sanction devrait être le démarrage d'un autre chemin (les conditions de vie concrètes de la prison empêchent malheureusement souvent un tel processus). Pour les actes non délictueux, c'est le regard du groupe qui fait office de tribunal enregistreur des nouvelles identités. La responsabilité peut alors se définir comme le fait d'endosser, d'assumer, l'identité nouvelle que l'acte (en dépit du fait qu'il soit partiellement soumis au déterminisme) a généré, et le point de départ possible pour une nouvelle mutation de soi. La responsabilité est alors la mère d'une liberté. C'est aussi ce qui se passe pour la victime. Assumer la responsabilité de l'absorption, de la modification de l'être que l'acte subi a engendré est le point de départ pour une reconfiguration du lacs, pour l'invention d'un nouveau mode d'involution (c'est le moment-sujet) qui est la définition même de la liberté. C'est le phénomène de résilience. Même si cela heurte nos bons sentiments, nous pouvons avancer que, dans ce cas de résilience, l'agression subie peut être considérée comme le point de départ d'une redéfinition de soi qui est une liberté.

Nous avons ainsi vu que, tant du point de vue du déterminisme que de l'impermanence, notre conception de la liberté et de l'individuation n'est pas incompatible avec

⁵⁴⁰ Au dix-neuvième siècle, un passage par le bagne faisait de vous un bagnard à vie. Telle était le "destin" de Jean Valjean dans *Les Misérables*. La rencontre avec l'évêque de Digne, au début du roman, est le choc d'altérité, l'absorption perturbatrice, l'onto-choc qui enclenche une modification de soi (Jean Valjean va devenir autre jusqu'à devenir Monsieur Madeleine) que la société officielle (représentée par la police en la personne de Javert) refusera de reconnaître. *Les Misérables* sont le roman du moment-sujet dont nous parlons, et de sa confrontation brutale avec une société qui exige (pour s'individualiser elle-même et pour perpétuer la domination bourgeoise) une rigide fixité des identités. *Les Misérables* est un roman du moment-sujet, et plus seulement une histoire d'individuation première (roman d'apprentissage).

Pierre Michon a eu l'occasion de dire : "Nous sommes tous des Jean Valjean, des forçats évadés. Il a cet avantage sur nous que lui, il le sait." Michon dit aujourd'hui (aux *Rencontres de Chaminadour*, Guéret, 18 septembre 2015) qu'il ne sait plus ce qu'il a voulu dire. Peut-être, en grand romancier, Pierre Michon a-t-il eu l'intuition de cette notion de moment-sujet, de négation de soi (l'évasion comme symbole du refus de l'identité précédente) indispensable à l'invention de soi.

celle de responsabilité. Bien au contraire. La responsabilité peut être à la fois fille et mère de la liberté parce qu'elles s'orientent toutes deux dans le même mode d'être qu'est l'involution.

Ayant situé la liberté et la responsabilité dans l'involution, il nous reste à voir avec plus de précision la part que la *hylé* (apportée par l'absorption) peut prendre dans ce processus d'individuation, et jusqu'à quel point elle peut l'influencer. C'est la question de l'aliénation.

Aliénation

La notion d'aliénation souffre, selon Paul Ricœur, d'une surcharge sémantique⁵⁴¹. Originellement, le mot "aliénation" désigne en français la cession, la vente, la dépossession de l'avoir. Ce sens de cession à une extériorité est étendu par Hobbes puis par Rousseau au politique. On ne cède plus une chose mais un droit naturel, une liberté naturelle (au profit du souverain ou de l'État chez l'un et au profit de la volonté de tous chez l'autre). Ce sont les philosophies du contrat pour lesquelles l'aliénation contractuelle ne désigne plus une transaction déterminée mais un acte fondateur. L'aliénation y désigne néanmoins toujours une promotion de l'homme (par le moyen d'un dessaisissement d'avoir). Avec Hegel, puis avec le jeune Marx, nous passons à ce que Ricœur appelle l'aliénation-déperdition, que l'on pourrait nommer asservissement intérieur, et qui désigne la scission d'avec soi-même caractéristique de la conscience malheureuse qui est déperdition de l'homme par un dessaisissement d'être. L'aliénation de l'homme est alors aliénation de la conscience de soi.

Ce second sens du mot aliénation exprime la sensation de perte de l'autonomie, ou sensation d'un manque de l'autonomie à laquelle on aspire. Or la notion d'autonomie est justement la marque essentielle de la modernité. C'est pourquoi cette notion d'aliénation-déperdition, ou d'asservissement intérieur, n'apparaît qu'au début du dix-neuvième siècle. Dans les siècles précédents, on parlait plutôt de servitude pour exprimer la contrainte. En quoi l'aliénation, dans ce deuxième sens, se distingue-t-elle de la servitude ? La servitude est l'entrave extérieure, l'aliénation est l'entrave en tant qu'elle est intériorisée. Au moment de l'absorption, l'altérité est digérée par le moi selon la structure du *lakis* mais, en retour, le moi est "bougé", est "modifié", et par conséquent déterminé par l'altérité. Lorsque l'altérité absorbée est de forte intensité, le branle peut faire chavirer la structure accueillante, ou y prendre une place dominante. L'altérité est absorbée mais conserve quelque chose de son altérité dans le fait qu'elle *agit* celui qui l'a digérée. L'aliénation serait alors le *conflit* intérieur entre plusieurs êtres collectifs, l'un

⁵⁴¹ Voir l'article "Aliénation" écrit par Paul Ricœur in *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopédie Universalis et Albin Michel, 2006, pp 49-62. Le début de mon propos lui emprunte une part de son contenu.

d'entre eux étant vécu comme étranger.

Tel est le mode de fonctionnement pour ce qui est de l'être. Faisons un petit détour en voyant que cela fonctionne de la même manière dans la réflexivité qu'est l'intellection, laquelle est en quelque sorte un mode conscient de l'absorption. Lévinas pense l'intellection comme absorption totale, comme dissolution de l'extériorité dans la pensée et dissolution du moi dans l'objet.

“L’intelligibilité, caractérisée par la clarté, - écrit-il - est une adéquation totale du pensant au pensé, dans le sens très précis d’une maîtrise exercée par le pensant sur le pensé, où s’évanouit dans l’objet sa résistance d’être extérieur. Cette maîtrise est totale et comme créatrice ; elle s’accomplit comme donation de sens : l’objet de la représentation se réduit à des noèmes. [...] Dans l’intelligibilité de la représentation s’efface la distinction entre moi et l’objet - entre intérieur et extérieur.”⁵⁴²

Le fait que le pensant *maîtrise* le pensé est ce qui incite ensuite Lévinas à estimer qu'en retour il n'y a pas de modification du pensant par le pensé.

“L’intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l’Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d’altérité en lui, exercice libre du Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-moi”⁵⁴³.

C'est l'idée claire et distincte de Descartes. L'acte d'intellection est en quelque sorte suspendu au dessus de l'objet, et la maîtrise du pensant consiste juste à en recueillir (telle est sa part de création) le sens. Je pense, au contraire, d'une part que le pensant modifie en lui ce qu'il a reçu du pensé (l'objet) en se l'appropriant (c'est la part "comme créatrice" dont parle Lévinas), et d'autre part qu'en dépit de sa maîtrise, le pensant est modifié par ce qui est ainsi pensé. L'acte d'appropriation est fatalement constitutif. L'acte d'intellection, comme tout acte, est une *relation*, il est un acte d'absorption qui nous apparaît comme une appropriation de l'extérieur par "adéquation totale du pensant au pensé", où la donation du sens semble s'effectuer par une sorte d'oubli du moi, mais c'est une illusion, l'illusion de la fusion (que la "maîtrise" de la conscientisation ne fait que renforcer). L'appropriation intellectuelle, comme toute appropriation, est adaptation de l'extérieur aux lois de l'intériorité, c'est la transformation du réel en réalité ; l'objet n'apparaît comme "idée claire et distincte" que s'il ne contrevient pas aux lois du *laxis* (les évidences sont en réalité culturelles). Sinon, il y a surprise qui enclenche un effort d'adaptation du *laxis* à ce que l'extérieur lui présente ; c'est, par exemple, le long et parfois difficile apprentissage des connaissances. Et dans ce cas, l'extérieur vient restructurer l'intériorité et par conséquent y exercer une influence. C'est

⁵⁴² in *Totalité et infini*, op cité, p 129

⁵⁴³ Idem

même l'une des modalités possibles de l'acquisition d'une liberté par éclosion d'un moment-sujet.

S'est-on éloigné de la question de l'aliénation ? Non pas. Nous avons tenté d'énoncer qu'aussi bien pour l'être que pour sa réflexivité dans l'intellection, l'absorption est une relation où l'extérieur, en tant qu'il est absorbé, vient modifier l'intérieur, et où l'intérieur influe sur la perception qu'il a de l'extérieur. Et lorsque l'altérité intériorisée prend "le pouvoir" dans le lacis contre la volonté du moi, celui-ci est-il en droit de considérer qu'il y a aliénation ? Et dans ce cas, l'aliénation n'est-elle pas permanente ? Si l'intervention de l'extérieur en moi est ininterrompue au point d'être la respiration même du moi, peut-on encore parler d'aliénation ? Dépendre de l'extériorité (de l'altérité), n'est-ce pas le mode de fonctionnement même de l'être ?

Peut-être nous faut-il encore insister sur le caractère infiniment multiple du lacis. Il est constitué d'une multitude d'êtres collectifs. Le rôle, la place d'être-collectif-horizon est l'objet d'un combat permanent. Lorsque l'identité est parfaitement établie au point d'être capable d'absorber le nouveau en le modifiant pour le rendre compatible, il n'y a pas de sensation d'aliénation. Lorsqu'au contraire le rôle dirigeant n'est pas parfaitement établi, la sensation d'aliénation est présente. En quoi consiste t-elle ? Dans le sentiment d'être, contre sa propre volonté, mu de l'intérieur par un élément extérieur. La question de l'adhésion est ici centrale. Elle est décisive pour ce qui est de *la prise de conscience* de l'aliénation. Quand l'adhésion est totale, il ne peut y avoir prise de conscience, ni même sensation, de l'aliénation. N'existe t-elle pas pour autant ? Si, mais dans ce sens nous sommes en permanence aliénés, c'est-à-dire mus de l'intérieur par de l'altérité. Aucune identité n'existe sans cela. La liberté n'apparaît qu'avec l'éclosion d'un moment-sujet qui, parce qu'il est négation de l'être-collectif-horizon précédent, est en même temps prise de conscience de l'aliénation, prise de conscience qui n'intervient que dans le moment de la mue.

L'aliénation telle que nous tentons de la concevoir est donc directement liée à l'absorption. Or nous avons situé dans l'absorption la source de l'éthique. N'y a t-il pas contradiction ? Par ailleurs, la crise de l'absorption deviendrait-elle source de liberté en limitant les absorptions aliénantes ? Non pas. Il nous faut redire à quel point c'est la multiplication des dépendances qui ouvre un "jeu" possible dans le réel qui autorise la liberté. La crise de l'absorption en limitant le champ possible des absorptions nouvelles limite ainsi le jeu possible et concentre l'absorption sur les seuls objets techniques, renforçant ainsi l'aliénation par la dépendance intérieure à un seul faisceau d'extériorité. Voyons cela de plus près.

“Tous les individus de la société moderne - poursuit Ricœur - sont insatisfaits et captent le vocabulaire de l’aliénation pour le dire. Ils sont insatisfaits parce que cette société tend à s’organiser sur la seule base de lutte avec la nature extérieure et à se définir à l’aide du seul concept d’efficacité. [...] Mais [l’individu] continue à chercher le sens de sa vie dans une part de lui-même qui n’est pas soumise au calcul. L’individu, en tant qu’il n’est pas un pur facteur de production, va donc se sentir dépouillé par un autre, qui n’est plus l’argent, un dieu lointain, un idéal étouffant, mais la société tout entière, en tant qu’elle est un système de besoins, organisation en vue de la production, consommation réglée.”⁵⁴⁴

L’évocation d’un individu qui “n’est pas un pur facteur de production” est une allusion à Marx. Pour le jeune Marx (celui des Manuscrits de 1844), c’était l’obligation de vendre sa force de travail, l’asservissement à une machine dans le cadre de la division du travail, qui produisaient l’aliénation de l’homme en malmenant la conscience de soi. La division du travail est aliénante en ce qu’elle transforme l’ouvrier en rouage. Contrairement à l’artisan, il n’embrasse plus la totalité du processus de fabrication de l’objet produit, mais répète éternellement un geste dont il ne conçoit ni ne voit le résultat final. La finalité du travail s’en trouve démantelée, atomisée. Dans cette optique, c’est la contrainte extérieure (la nécessité d’avoir des revenus⁵⁴⁵, et donc la place dans le procès de production) qui est la source de l’aliénation. Cela semble exact mais on peut considérer avec Ricœur, que c’est insuffisant. Cette deuxième aliénation (après celle de la cession de l’avoir) n’est caractérisée que lorsqu’il y a *intériorisation* de ces exigences extérieures ; ce qui se fait fatalement par la répétition (ce qu’induit par exemple la place dans le procès de production), mais qui n’en est pas moins un phénomène distinct. Les luddistes en Angleterre de 1811 à 1817 (ou les canuts lyonnais) qui cassaient les métiers à tisser automatiques sentaient peut-être (au-delà de la perte d’emploi) que la machine allait les transformer de l’intérieur, que l’acceptation du poste de travail était consentement à un mode de fonctionnement, c’est-à-dire à une façon d’être au monde, qui, fatalement, façonnerait l’ensemble de l’être dès lors qu’il serait intériorisé, c’est-à-dire que la *praxis* n’est pas simple obligation extérieure mais devient, par la répétition, partie constitutive de l’être⁵⁴⁶. La production de masse (la révolution fordiste du début du XX^e siècle) ayant enclenché la consommation de masse, l’aliénation s’effectue désormais par elle. Günther Anders l’analysait dès 1956 :

“Tout le monde est d’une certaine manière occupé et employé comme *travailleur à*

⁵⁴⁴ Article “Aliénation” in *Dictionnaire de la Philosophie*, op cité, vol.2, p51-b

⁵⁴⁵ Lévinas rappelle avec raison que “l’insécurité du lendemain, la faim et la soif, se rient de la liberté” in *Totalité et infini*, op cité, p269

⁵⁴⁶ Idée que Marx théoriserait en disant que c’est la place dans le procès de production qui détermine la conscience. Le terme de *praxis* fait partie du vocabulaire marxien.

domicile. Un travailleur à domicile d'un genre pourtant très particulier. Car c'est en consommant la marchandise de masse - c'est-à-dire grâce à ses *loisirs* - qu'il accomplit sa tâche, qui consiste à se transformer lui-même en homme de masse. [...] Le processus tourne même résolument au paradoxe puisque le travailleur à domicile, au lieu d'être rémunéré pour sa collaboration, doit au contraire lui-même la payer [...]. Il paye donc pour se vendre. Sa propre servitude, celle-là même qu'il contribue à produire, il doit l'acquérir en l'achetant puisqu'elle est, elle aussi, devenue une marchandise.⁵⁴⁷

Ce que pointe Paul Ricœur après Günther Anders c'est que ce phénomène ne concerne désormais plus uniquement le poste de travail (comme le défendait Marx) mais toute l'organisation sociale (besoins, production, consommation, la société tout entière), ce que Jacques Ellul a appelé "le système technicien"⁵⁴⁸. La société technicienne productiviste est devenue une sorte de fait social total. Elle n'est plus seulement un système de production ; *via* la consommation de masse, et l'information généralisée, elle est désormais structurante de l'individu dans toutes les sphères de la vie humaine : tendanciellement, l'individu contemporain occidental n'habite plus une ferme à la campagne (le monde paysan du passé) ou un appartement en ville (le monde ouvrier, employé et bourgeois du vingtième siècle), il habite des réseaux sociaux sur internet. Dès lors les capacités d'absorption ontologique sont également dépendantes de cette société technicienne productiviste. Le milieu (*basho*) qui conditionne la possibilité d'absorption est devenu plus contraignant ; ou plutôt la contrainte qui était "naturelle" est devenue plus "humaine", c'est-à-dire plus technicienne. Nous sommes passé à un troisième âge de l'aliénation. La démultiplication permanente de la technique et la place hégémonique qu'elle occupe en nous au nom de l'utilité fait de tout humain occidental un aliéné qui paye pour être aliéné. En quoi consiste cette aliénation ? Ce n'est plus (ou plus seulement) le fait d'être manipulé de l'intérieur par une extériorité non désirée, c'est le fait d'avoir de plus en plus de mal à absorber de l'altérité indispensable au mouvement de l'être. La liberté (conçue comme le moment de négation de soi ouvrant sur un déploiement de soi) était la réponse en quelque sorte naturelle à l'aliénation engendrée par l'absorption. L'aliénation que constitue la crise de l'absorption limite nos possibilités d'absorptions, et par conséquent limite les possibles absorptions perturbatrices susceptibles d'enclencher le processus d'émancipation. Cela se fait avec notre assentiment puisque la transformation de l'extérieur en monde facile à absorber est justement la demande du moi identitaire qui craint le changement. La crise de l'ab-

⁵⁴⁷ Günther Anders, *op cité*, pp 121-122

⁵⁴⁸ Jacques Ellul .- *Le système technicien*, Paris, Le cherche midi, 2004 [Calmann-Lévy, 1977]

sorption nous enferme dans les tensions du laciis identitaire, du moi routinier. Le manque d'altérité nouvelle empêche le mouvement et nous rabat sur le besoin d'identité. La technologie éloigne l'humain, et l'accélération (Hartmut Rosa) de toute la vie en société fait qu'il n'y a plus le temps nécessaire pour le contact vivant et pour assimiler les êtres collectifs ; même les temps de loisirs sont occupés par cette accélération du faire et de l'avoir. Il faut remplir. L'accélération matérielle et le temps éclaté de la vie urbaine sont difficilement compatibles avec le temps lent de l'être et avec l'absorption ontologique. Le vide indispensable à l'être (qu'étaient autrefois par exemple le temps des prières quotidiennes ou des veillées) a été gommé de nos vies. Mais ce n'est pas qu'une question de temps. Plus fondamentalement, Heidegger nous a montré en quoi la technique est "arraisonement (*Gestell*) de l'être", en ce qu'elle est un mode de dévoilement qui occulte le dévoilement naturel de la *phusis* (et donc l'absorption). Cette occultation permet la soumission de la nature à la raison utilitaire, objectivation de tout le réel en vue de la domination, mais entrave l'absorption. La technique nous conduit à l'oubli de l'être (qui n'est pas l'Être - avec majuscule - qui serait le nom contemporain de Dieu, mais l'être de chaque étant), elle nous éloigne du contact absorbant avec l'être, et nous mène à ne considérer ce qui nous entoure (nature, animaux mais aussi bien souvent les humains) que de manière ontique (objective). Heidegger s'en prend à la science⁵⁴⁹ qui, en tant que théorie du réel, mésestime l'essentiel du réel : l'être qui est le fondement de l'étant. Les scientifiques sont les premiers à oublier l'ontologie, à laquelle ils sont aveugles. D'où le fameux "La science ne pense pas", puisque pour Heidegger penser c'est méditer sur le sens de l'être (premier Heidegger) ou sur la vérité de l'être (après le "tournant"). Mais en dépit de cette invasion technique dans nos vies, l'*appel*, c'est-à-dire le besoin ontologique, est toujours présent. C'est ce que Ricœur indique quant il précise que "l'individu continue à chercher le sens de sa vie dans une part de lui-même qui n'est pas soumise au calcul". Un manque se crée qui prend la forme d'une affirmation de l'identité pensée comme un absolu venu du passé (le projet achillien de l'intensification de l'identité). L'individu est de plus en plus seul, pas seulement concrètement, mais aussi (et surtout) par manque de connexions avec des êtres collectifs, les *Je-Tu* buberiens. Est-ce une plus grande liberté ? Non, car ce n'est pas le sujet qui s'autonomise en s'extrayant par lui-même d'un carcan passé, c'est le milieu (en tant que conditions de vie) qui, de l'extérieur, gêne l'individu dans son contact ontologique avec le monde, et, partant, avec des êtres collectifs, c'est-à-dire avec ce qu'il sera demain. La connexion technologique, ou la connexion avec des objets de plus en plus nombreux, ne suffisent pas à palier la difficulté grandissante (et pas seulement

⁵⁴⁹ Et, après lui, Michel Henry dans *La barbarie*, Paris, Puf, 1987

faute de temps) à nouer des contacts d'être à être. Nous souffrons d'un manque d'altérité. Ce propos peut paraître paradoxal au moment de la grande ouverture au monde que semble être notre époque. En fait la technique est devenue un écran (ce sont nos écrans qui font écran) qui empêche, au nom de l'utilité, la relation avec le monde. Hartmut Rosa le décrit comme une difficulté à entrer en *résonance* avec le monde et les autres. La technique, et l'accélération qu'elle induit, gêne, voire interdit, une relation ontologique avec le monde vivant, avec l'altérité vivante. La crise de l'absorption crée des individus qui fonctionnent en boucle avec eux-mêmes, ne s'adressant qu'à des écrans et n'obtenant de réponses que sur le mode binaire "j'aime" / "je n'aime pas". L'aliénation n'est plus cession de l'avoir, elle n'est plus seulement trouble ou perte de l'autonomie, le dessaisissement d'être est lié désormais de surcroît à la difficulté à être en véritable contact ontologique avec l'altérité.

L'ontologie est traditionnellement pensée au travers de la notion de présence. L'être est ce qui fait entrer dans la présence. Or nous sommes à une époque où la technique a scindé, dans le réel, l'être et la présence ; ou, plus exactement, a substitué la présence de l'objet à celle de l'être vivant. Nous n'avons plus affaire qu'à des objets. La présence (en tant qu'elle a toujours été l'affaire de l'étant) tend à se réduire à l'étant non vivant, à l'étant objet. Pour ce qui est de l'être, il ne nous est plus accessible que sur le mode de l'*information*, nous n'en n'avons plus l'expérience concrète. Les enfants jouent en étant médiatisés par des machines (les consoles de jeux), les amis ne sont plus (tendanciellement) qu'une *information* amicale (un sms, un mail, une connexion sur un réseau social), et, pour ce qui est de la vie professionnelle, les cas sont de plus en plus courants où, dans une même pièce, on ne communique plus que par courrier électronique, le contact direct étant considéré comme chronophage, et partant moins efficace (ce qui est, par ailleurs, une contrevérité, puisque l'efficacité ne se mesure pas au temps nécessaire à la réalisation, mais à la qualité de cette réalisation). L'information remplit sa fonction, nous dit Günther Anders

“quand celui qu'elle informe se voit fournir indirectement, c'est-à-dire sans expérience propre et en se fondant seulement sur une perception qui supplée à la sienne, un renseignement sur *ce qui est absent*.”⁵⁵⁰

Aujourd'hui, le phénomène d'absence est redoublé par l'absence du locuteur lui-même, l'absence de celui qui fournit l'information. Le monde entier nous est accessible, et même visible, mais uniquement en tant qu'information, c'est-à-dire en tant qu'absence. La seule présence à laquelle nous ayons affaire est celle de l'objet qui nous transmet l'information. Nous tendons vers un monde où l'unique expérimentation du

⁵⁵⁰ Günther Anders, *op cité*, p 179 (souligné par l'auteur)

monde est celle des objets. L'être vivant est mis à distance. L'aliénation du troisième type qu'est la crise de l'absorption a un petit nom : l'information ; l'information en ce qu'elle s'oppose à la présence de l'être. La dématérialisation du locuteur a débuté au vingtième siècle avec la radio, puis la télévision. Un locuteur soliloque, *via* une machine, nous abreuvant d'informations que nous ne pouvons qu'emmagasiner sans pouvoir y répondre. Le processus d'absorption/involution/expression est grippé : nous ne pouvons pas absorber de l'être mais seulement des "fantômes" (pour reprendre l'expression d'Anders) d'être, c'est-à-dire de l'être médiatisé par des objets, et de surcroît nous sommes totalement privés d'expression directe en retour. Aujourd'hui, nous avons certes la sensation de pouvoir répondre (nous pouvons toujours envoyer des sms, des courriers électroniques, nous exprimer sur un blog, etc.), mais en contrepartie ce sont désormais toutes les sphères de la vie qui sont désormais touchées. Ce ne sont plus seulement les nouvelles du monde qui nous sont transmises sans que nous puissions en faire l'expérience (c'est-à-dire les vivre) et sans que nous soyons en relation ontologique avec celui qui les porte (le journaliste médiatique n'est plus un crieur avec roulement de tambour), mais aussi celles qui concernent la sphère professionnelle, celle des loisirs et de la sphère amicale. Viendra le temps où l'on éduquera les enfants par ce même canal technicisé et objectivé, la construction de l'identité en sera fatalement modifiée. L'expérimentation de l'être, la perception vivante de l'être, dans la dimension d'absorption et dans la dimension d'expression s'amenuise ; même l'involution est touchée, non certes directement (encore que la consommation de somnifères soit une intervention extérieure directe - l'accroissement de leur consommation devrait nous alerter), mais par le temps restreint qui lui est consacré engendré par l'accélération de la vie sociale. Tout cela provoque une compétition de plus en plus grande, une compétition généralisée, entre les individus pour avoir accès à cette expérimentation de l'être, et notamment de l'expression (c'est la guerre des étants) ; la petite violence devient un mode d'expression (hâtif et misérable, donc insatisfaisant) dont témoigne l'accroissement des "incivilités". Par ailleurs pour ce qui est de l'absorption, chacun est en quête de sensations fortes devenues indispensables pour tenter de combler le

manque d'absorption d'être⁵⁵¹, et, pour ce qui est de l'expression, en quête d'auditeurs, de lecteurs, de spectateurs, pour être absorbé et se sentir apparaître au monde. La technique numérique contemporaine favorise la communication informationnelle (et en cela elle est démultiplication des mondes possibles⁵⁵²) et utilitaire, mais elle freine considérablement la communication ontologique. *La numérisation du monde est un exil de l'être.*

On pourrait étendre ce propos sur la technique à tout outil ; c'est ce que faisaient les taoïstes en refusant toute forme de technique comme étant source de modification de l'âme. Mais l'humanité ne s'est-elle pas constituée en relation avec les outils qu'elle s'est forgé ? Si. C'est donc la question de la mesure (et de l'*hubris*) qui est posée. La technique est un artifice que l'homme a placé, au nom de l'utilité, entre le monde et lui. Il en acquiert une puissance et une maîtrise de ce même monde, maîtrise qui le constitue en humanité, mais le risque est évidemment de ne plus avoir d'accès direct au monde, et d'en être ontologiquement diminué. D'autant que la technique a autonomisé l'outil qui n'est plus la continuité du mouvement humain (le marteau ou la scie sont des appendices de la main), l'outil s'est individualisé grâce à la force motrice de l'énergie (Simondon). Le risque est d'être désormais façonnés par la technique, ce que Günther Anders appelle "l'obsolescence de l'homme". La question n'est pas celle de l'*utilisation* des techniques (il y aurait une bonne et une mauvaise utilisation), la question de l'*utilisation* est la question paresseuse de ceux qui ne veulent pas réfléchir à la question réelle qui est celle des seuils, celle des masses critiques. Sommes-nous, ou non, arrivés à un moment de telle crise de l'absorption que notre humanité en soit modifiée ? Après avoir changé tout ce qui nous environne, et ce jusqu'au climat, ne sommes-nous pas en train de changer l'humanité elle-même ?

⁵⁵¹ Le goût du risque, dans les sports extrêmes par exemple, mais aussi dans les conduites d'addiction, est une conséquence de la crise de l'absorption. Que disent les pratiquants de sports dont le flirt avec la mort est valorisé par les télévisions et les vidéos sur internet ? Ils cherchent avant tout à se sentir vivants. Ils ne sont que la partie visible de l'iceberg. Dans notre société, de plus en plus de personnes ne se sentent plus suffisamment vivantes parce que l'absorption est de plus en plus difficile. Ils tiennent un discours sur la société dont ils disent qu'elle est de plus en plus aseptisée et que le goût du risque a disparu (alors même que l'idéologie politico-économique dominante ne fait que le célébrer : c'est le risque, et non plus le travail, qui, pour les néolibéraux, est la source des richesses engrangées par le capital). Ce n'est pas que la société soit de plus en plus aseptisée, c'est qu'elle est de plus en plus technicisée. Anne-Laure Bloch neurochirurgienne et alpiniste amateur parle de "plaisir esthétique qu'offre le corps à corps avec les sommets [...] En plus du choc esthétique [la montagne] procure un immense sentiment de liberté, la sensation d'être pleinement dans l'instant, totalement à sa place." (MGEN-filia magazine n°36 - décembre 2014 pp4-5). C'est l'absorption qui est ainsi décrite, laquelle n'étant plus accessible dans la vie courante doit être recherchée dans des pratiques de plus en plus risquées. Ces pratiques sont décrites comme quête, voire comme source, de liberté ; elles sont tentatives désespérées d'accéder à l'être.

⁵⁵² Elle participe ainsi à l'émergence de l'âge du culturel que nous étudierons dans la cinquième partie.

Encore un mot sur l'un des rouages majeurs de ce mode de fonctionnement. La publicité, *en tant qu'elle est une information*, prend une part considérable dans ce système (supprimons la publicité et tout le système s'écroule). La répétition associée au mimétisme et aux méthodes de diffusion, ont conquis une telle puissance qu'elles sont capables de fabriquer des désirs (c'est-à-dire une intériorisation ponctuelle mais de forte intensité) désormais déconnectés de l'utilité (qui est pourtant, comme le remarquait Ricœur, à la base de cette société). La publicité est en elle-même une aliénation, sur le terrain cette fois des représentations. Elle est la manifestation du manque d'être qu'elle contribue à créer. Nous sommes envahis d'objets dont on pourrait aisément se passer. Le mimétisme social démultiplié par la puissance technicienne a généralisé l'aliénation. Le projet libérateur de la modernité qu'est l'autonomie semble s'être mué en aliénation généralisée que l'on pourrait appeler (en un clin d'œil à La Boétie) "aliénation volontaire", c'est-à-dire une aliénation désirée.

Individuation personnelle et individuation du groupe social

L'enfant est celui qui est autorisé et même incité à étendre son horizon, tandis qu'il semble être exigé de l'adulte de n'en pas bouger. L'adulte n'est autorisé qu'à accroître la puissance du même, c'est-à-dire de celui qu'il fut dans le passage de l'adolescence à l'âge adulte. Mais l'adulte poursuit son individuation. L'individu s'individuant est alors clivé ; il est partagé entre son processus d'individuation qui le rend sujet par l'extension de son monde, et le processus d'individuation du groupe qui le substantialise en le contraignant à assumer les différentes expressions, les différentes étapes de son individuation comme étant les manifestations d'un seul et même individu présumé permanent. L'aliénation première est celle, à la fois nécessaire et contraignante, que réalise l'individuation du groupe en imposant la fixité, *via* la responsabilité des actes, à l'individu qui, lui, se vit comme en perpétuel devenir. C'est le devenir citoyen qui crée le sujet classique. C'est pourquoi la notion de sujet est un effet de la modernité bourgeoise. Le "sujet" de l'ancien régime est le sujet du prince, c'est-à-dire un sujet assujéti à son seigneur et à son monarque. La république bourgeoise en responsabilisant le citoyen le transforme en sujet autonome mais, du même coup, le substantialise, le fixe, le nie dans son devenir perpétuel. En le libérant du joug politique princier, elle l'aliène en entravant sa liberté de devenir autre. La tension entre cette fixité imposée et ce mouvement ressenti est le clivage majeur de la psyché moderne.

La modernité fait passer l'individu de l'assujétissement à un prince à un assujétissement intériorisé par la responsabilité. Tout le "travail" de l'individu moderne sera dès

lors d'assumer une identité responsable et prétendument permanente cohabitant avec une transformation continue de cette même identité. Mais l'individu n'est pas dans ce propos la pauvre victime d'un nouveau tyran que serait le groupe, il prend une part active à cette aliénation. En effet, l'individuation du groupe, en imposant la substancialisation du sujet s'appuie sur le narcissisme prompt à s'illusionner sur la pérennité du moi. C'est, par ailleurs, le même groupe qui, en permettant l'interdépendance, est également la source de la déconstruction souterraine de cette illusion. Le groupe exige la pérennité et engendre le mouvement. L'individu, quant à lui, se rêve à la fois permanent et capable d'évolution. C'est cette oscillation entre rêve de substance et réalité du mouvement, entre l'illusion narcissique et l'altérité constitutive, qui déchire l'individu et le fait avancer.

Pour bien en discuter, il nous faut maintenant étudier l'individuation des mondes communs : c'est l'objet de notre cinquième partie.

V - L'homme habite le sacré : l'individuation des mondes communs

Il s'agit, dans cette cinquième partie, de traiter de l'individuation des groupes, c'est-à-dire de la constitution des mondes communs. Le terme "monde" est ici compris non au sens empirique, ou au sens augustinien d'un monde créé par Dieu, mais au sens où Heidegger parle pour le *Dasein* de la configuration d'un monde, ce dont, selon lui, les animaux seraient peu, et les plantes pas, capables. Nous ne sommes pas *dans* le monde (contenant ontique regroupant des étants), nous sommes *au* monde (dans une relation ayant valeur d'être). Le monde n'est ici rien de matériel, c'est la manière d'être en relation avec ce qui n'est pas soi, c'est une configuration mentale structurée par l'être-collectif-horizon qui organise notre contact avec l'extérieur de soi ; le monde de l'individu, c'est son activité scénique. Et pour une bonne part, notre *monde*, même s'il nous est spécifique, est commun avec celui de ceux qui nous entoure ; il y a donc un monde commun qui est l'activité de la scène commune. L'époque contemporaine est même caractérisée par le fait que nous participons à *plusieurs* mondes communs. C'est l'individuation de ces mondes communs qui fait l'objet de cette cinquième partie. Comment fonctionne et comment peut se circonscrire non l'activité ontique (l'organisation sociale) mais l'activité d'*être* du groupe (la constitution du monde commun) ? Cette question devrait favoriser une mise à l'épreuve des concepts que nous avons tenté d'établir jusqu'ici. L'idée centrale qui nous guidera est que ce qui rassemble un groupe humain (quelle que soit sa taille), c'est l'être collectif qui s'en dégage, que l'activité de cet être collectif est de créer un monde commun, que cette activité (qui est l'être collectif lui-même) est circulation transcendante à travers les individus qui composent le groupe (circulation immanente aux individus concernés, mais les traversant pour les rassembler ; transcendant ne signifie donc pas ici l'activité d'une entité venue d'un autre monde : c'est de la vie collective qu'émane la relation d'être qui rassemble le groupe en traversant chaque individu. La transcendance dont nous parlons est la relation ontologique elle-même), et que lorsque cet être collectif est suffisamment grand (incluant notamment la présence réactivée des générations précédentes, mais aussi le milieu), ce monde commun est la définition même du sacré tel qu'il est perçu ordinairement. Pour nous, le sacré est la transcendance ontologique,

ressentie par l'individu humain, d'un des êtres collectifs auxquels il participe (chaque individu participe à plusieurs groupes et par conséquent à plusieurs mondes communs, donc à plusieurs formes de sacré⁵⁵³ ; c'est pourquoi pour beaucoup - et ce n'est pas seulement un cliché - "la famille, c'est sacré"), c'est-à-dire pour lequel il contribue à la configuration d'un monde commun, puisque cette configuration est la circulation même qui rassemble le groupe. Les Évangiles évoquent quelque chose qui va dans ce sens quand ils font dire à Jésus : "Lorsque vous vous réunirez, je serai au milieu de vous" ; le christianisme l'envisage comme une venue divine arrivant d'un autre monde pour traverser la communauté des croyants (d'un ciel divin vers le "bas" humain) ; nous l'envisageons comme l'émanation de la réunion elle-même (venant des individus eux-mêmes, donc du "bas"). Le sacré, ainsi que nous allons tenter de l'établir, serait ainsi en quelque sorte "l'âme du groupe" (qui émane du groupe comme la brume monte de l'étang), le monde collectif que l'homme ne peut pas ne pas habiter. L'homme habite le sacré. Autrement dit l'homme habite l'âme des groupes auxquels il participe.

Le groupe est un individu collectif. Son processus d'individuation est le même que pour l'individu-personne. L'être du groupe (l'être collectif), pour s'individuer, a besoin d'absorber (de l'altérité), d'involuer (c'est-à-dire rassembler en direction de l'un) et d'exprimer (ce qu'il est). Nous étudierons les forces "naturelles" de l'individuation des groupes, les modes de fonctionnement (Gabriel Tarde dirait : les lois) de la circulation, ce qui revient à étudier, pour l'individu-groupe, l'absorption, l'involution et l'expression lorsqu'elles se produisent spontanément avec notamment le phénomène de mimétisme (qui n'est autre que la manifestation ontique du phénomène de l'absorption des individus-personnes vu du côté de l'individuation du groupe). Nous verrons ensuite qu'à l'échelle des sociétés humaines une sorte de compétition opère, en vue de prendre en charge ce sacré (par le récit ou la représentation) et pour l'incarner (par et pour le pouvoir que cela confère), compétition entre les trois domaines de représentation de l'humain que sont le religieux, le politique et le culturel. Chacun de ces trois domaines revendique pour lui-même l'exclusivité (captation et maîtrise) non seulement de la représentation du groupe société (son expression incarnée en en définissant la *hylé sacrée*), mais également la fonction de faire circuler le sacré (c'est-à-dire de permettre l'involution), soit le fait d'être le moteur de la constitution du monde commun,

⁵⁵³ Nous sommes constitués des êtres collectifs auxquels nous participons. Les tensions intérieures viennent de ce que ces êtres collectifs qui nous constituent peuvent être antagonistes. Pierre Corneille a fondé toute son œuvre sur ces tensions désormais qualifiées de "cornéliennes". Exemple : Chimène doit choisir entre deux types d'amour, entre l'être collectif venu du passé (la fidélité au père tué) et l'être collectif chargé d'avenir (Rodrigue, le meurtrier du père). Elle est jeune, elle choisit l'avenir, mais non sans être déchirée (ce qui nous vaut l'une des plus belles litotes de la langue française : "Va, je ne te hais point.")

l'animateur central de la circulation, et d'en être le point fixe, en majesté, d'être le roi-soleil de ce qui gravite tout autour. Ce sont les trois forces époquales de l'Histoire.

Nous essayerons donc tout d'abord de penser cette notion de sacré en tant qu'elle dit l'être collectif société ; puis nous tâcherons de définir ce que peut être l'altérité pour le groupe société, c'est-à-dire de voir ce qu'absorbe l'être collectif, puis nous étudierons les phénomènes de circulation permettant l'involution de l'être collectif, avant de voir les manifestations ontiques de son expression que sont le religieux, la cristallisation politique, puis l'expression culturelle (dont les arts ne sont la manifestation la plus traditionnelle). Nous achèverons ce parcours en nous intéressant à la question éthique qui est celle qui préside à l'individuation mutuelle des groupes et des individus, et qui se trouve, à ce titre, au cœur du sacré.

Le sacré

Il nous faut tout d'abord insister pour distinguer le sacré du religieux auquel il est spontanément associé en opposition au profane (profane signifie "ce qui se trouve devant le temple" ; cela place, en creux, le sacré dans le bâtiment religieux). Or, comme le rappelle Régis Debray, la notion de sacré (dont témoignent les premières sépultures) est bien antérieure à celle de Dieu⁵⁵⁴. Il avance que

"Dieu, c'est -700 avant J.-C., le sacré, -100 000 : la première sépulture."⁵⁵⁵

Nous ne comprenons pas ce chiffre de 700 avant J.-C. (Debray ne l'explique pas) ; il nous apparaît comme une erreur ou une faute de frappe puisque les Égyptiens (l'invention du monothéisme par Aménophis IV, dit Akhénaton, vers 1360 avant J.-C.) ou les Hébreux (la sortie d'Égypte est traditionnellement positionnée vers 1300 avant J.-C.⁵⁵⁶) ont pensé et exprimé Dieu antérieurement à cette date ; et *les dieux* la précèdent encore un peu plus. Néanmoins, le décalage temporel reste énorme et, par conséquent, cela n'invalide pas, ni même n'oblitére, l'idée selon laquelle le religieux *stricto sensu* (c'est-à-dire l'activité d'une religion instituée) est distinct du sacré et lui est postérieur. Sauf à assimiler rétrospectivement, et à partir d'une définition préétablie (ce qui serait une façon de clore le débat avant de l'entamer), le sacré au religieux, il convient de les distinguer. La définition du religieux s'est révélé de tous temps chose ardue, le distinguer du sacré est peut-être une première étape. Les distinguer, semble être également une position *a priori* qui impose la conclusion avant même la discussion, mais, en fait, cela permet de penser le phénomène en bousculant l'*a priori*

⁵⁵⁴ Régis Debray .- *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard, 2012.

⁵⁵⁵ Ibid., p14

⁵⁵⁶ Il ne s'agit pas ici d'accréditer la véracité historique de l'événement "sortie d'Égypte", mais de situer une présence avérée approximative du monothéisme juif.

traditionnel. Il nous semble que la religion est une invention captatrice du sacré, elle n'en est pas le synonyme. Le rapport avec les morts, c'est-à-dire la relation aux ancêtres qui participent de ce que nous sommes, est la première manifestation connue du sacré, lequel existe selon nous dès qu'il y a rassemblement humain (les peintures rupestres sont, à mon sens, la deuxième manifestation dans l'ordre chronologique), bien avant que le religieux ne revendique un droit de préemption sur la question. Régis Debray conclut sur ce point en écrivant

“les religions historiques ne sont pas la source d'un sentiment qu'elles se contentent d'administrer avec une indéniable compétence.”⁵⁵⁷

Dans la sphère occidentale, la modernité, comme nous le verrons, se caractérise par une remise en cause de l'assimilation du sacré au religieux, par une contestation politique du religieux dans sa prétention à incarner le sacré (en France, la notion de nation s'imposa petit à petit contre la représentation monarchique “de droit divin” - avec *sacre* en la cathédrale de Reims -, ce qui est une émancipation du politique vis-à-vis du religieux qui aboutira à la loi de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État⁵⁵⁸ ; et plus prosaïquement, la Révolution française fut le moment de la récupération violente par la collectivité des biens de l'Église devenus “Biens nationaux”). Le religieux fut ainsi relégué à la sphère personnelle quand sa prétention initiale était d'être la représentation exclusive du sacré, c'est-à-dire l'être collectif.

Ayant distingué le sacré du religieux, il nous faut, dans un deuxième temps, le différencier ce qui est d'ordinaire dénommé “sacré”, et qui n'est en fait que son *apparaître*. Le sacré, lorsqu'il s'incarne dans l'ontique, est la manifestation d'un autre ordre que l'ordre matériel structuré par la causalité. C'est la manifestation de l'ordre ontologique dans l'ordre matériel, dans un dépassement de cet ordre matériel ; ordre ontologique qui peut parfois fasciner, voire terrifier. Cette hiérophanie, cette apparition (*phanie*) du sacré (*hiéros*), est une manifestation ontique de l'ordre ontologique, c'est-à-dire de ce qui rassemble, dans une interdépendance, les membres du groupe. Le sacré, dans son apparaître, est une manifestation du chiasme ; la manifestation ontique non de l'être de tel étant, mais de l'être collectif, de la *relation* entre les êtres elle-même. C'est pourquoi, comme l'écrit Mircéa Eliade :

“Le sacré est saturé d'être.”⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ Régis Debray, *op cité*, p19

⁵⁵⁸ Max Weber fait du protestantisme la source du capitalisme, nous pourrions ajouter qu'il est également un des chemins du retrait de la prétention du religieux à organiser la vie publique pour le recentrer sur la vie personnelle et que c'est aussi en cela (peut-être même surtout en cela) qu'il favorisa l'éclosion du capitalisme.

⁵⁵⁹ Mircéa Eliade .- *Le sacré et le profane*, p18

Le sacré, selon nous, c'est l'être collectif lui-même, l'interdépendance entre les êtres du groupe humain ; et ce que l'on nomme d'ordinaire le sacré, c'est la *manifestation* ontique de cet être collectif, la manifestation de la relation ontologique. Habités que nous sommes à traiter des objets, nous prenons la manifestation pour ce qu'elle manifeste. Tout en ayant cette distinction en tête, il nous faudra néanmoins naviguer sans cesse du sacré (ontologique) à ses manifestations (ontiques), de l'être collectif (ontologique) à son étantité sociale (le groupe). Ce que l'on nomme habituellement sacré, apparaît dès lors comme ce qui *dit* l'être collectif, comme ce qui le manifeste, le rend sensible, obligeant chaque membre du groupe à y souscrire, à y "sacrifier", à y faire allégeance. Il nous faudra conserver à l'esprit que notre intention ne consiste pas à discuter des *manifestations* du sacré (même s'il nous arrivera, et pas seulement pour illustrer le propos, d'en évoquer quelques unes), mais à penser le sacré en vue de penser l'individuation des groupes, laquelle est un élément fondamental de l'individuation de l'individu.

La vie collective est indispensable à la vie humaine, à la survie de l'individu, mais la violence liée à l'expression individuelle, toujours susceptible de s'emballer dans une spirale collective, menace constamment la cohésion du groupe. L'expression de chacun, le besoin d'être absorbé, est, comme nous l'avons vu, la source de la violence envers autrui, laquelle enclenche des violences en retour dans un cycle sans fin ; la laisser opérer sans restriction serait nuisible à l'individu-groupe (lequel est par ailleurs indispensable à la vie des individus-personnes⁵⁶⁰). L'expression du groupe en tant que groupe est donc primordiale à deux titres : tout d'abord, en tant qu'individu vivant, le groupe a besoin de s'exprimer (l'expression est l'un des trois modes d'être), ensuite parce que cette expression, en s'imposant à chacun des membres, endigue la violence naturelle des individus-personnes. Étant entendu que le sacré, en tant qu'être, se doit d'*exprimer*, l'enjeu devient, comme nous le verrons, la *nature* de cette *hiérophanie*, c'est-à-dire la nature de l'apparition de ce qui relie le groupe, c'est-à-dire la nature de l'apparition de l'être collectif lui-même, c'est-à-dire la nature de ce qui est capable d'imposer silence à la violence individuelle : doit-elle être religieuse, politique ou culturelle ? ou doit-elle conjuguer plusieurs de ces expressions ? L'apparition s'effectue généralement par le langage, par le rite, par la consécration d'un lieu ou d'un

⁵⁶⁰ Dans l'Antiquité, le bannissement était la condamnation la plus terrible, équivalente à la peine de mort, voire pire qu'elle : elle privait l'individu de sa relation au groupe. L'ostracisme n'est pas seulement une mort sociale, c'est aussi le risque d'une sorte de mort ontologique : le monde tel qu'il était habité jusque-là disparaît, le banni doit, tel un nourrisson, construire un nouveau monde à habiter. Et c'est pourquoi, comme le dit poétiquement Kostas Axelos, "L'exil est la patrie de la pensée" (Kostas Axelos .- *L'exil est la patrie de la pensée*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2014) : nous pensons plus facilement (nous y sommes contraints) lorsque nous nous extrayons du groupe (ou en sommes expulsés) et de sa pensée pré-digérée, lorsque nous nous éloignons du monde commun.

geste (par exemple le sacrifice), mais aussi par les institutions, par la pensée qui rassemble ou par les manifestations sensibles que véhiculent les arts, ou par tout ce qui manifeste le mimétisme dans l'ordre du comportement lorsque cela est donné à voir par une opération de réflexivité et non plus simplement vécu en direct⁵⁶¹. Sans cette apparition de l'immatériel, sans cette incarnation de l'être collectif, le groupe sombrerait dans le chaos violent des expressions individuelles. En ce sens, le sacré est profondeur recueillante et puissance de rassemblement, comme l'avance Françoise Dastur commentant Heidegger sur la puissance de la notion d'azur chez les poètes Trakl, Hölderlin ou Novalis⁵⁶². Mais le sacré est aussi - c'est la thèse de René Girard -, la violence elle-même de l'expression de l'être collectif⁵⁶³. En s'exprimant, l'être collectif (comme tout individu) déclenche une manifestation ontique qui est violence (vis-à-vis de l'extérieur sous forme de guerre ou de domination, ou vis-à-vis d'un bouc émissaire intérieur sous forme de sacrifice). Cette violence unanime du groupe - qui a comme finalité, outre celle d'exprimer le groupe, celle de contenir la violence des individus-personnes, laquelle est périlleuse, car désintégratrice, pour la communauté -, est le sacré lui-même puisqu'elle est la manifestation de l'être collectif. Pour le dire différemment, le sacré est ce qui, en s'involuant, bloque la violence individuelle (la puissance recueillante - soit l'absorption -, et rassembleuse - autant dire l'involution -, dont parle Heidegger) et organise la violence (l'expression) du groupe par le sacrifice qui est désignation d'une victime émissaire (comme le dépeint Girard) ou par la guerre ; c'est-à-dire que la manifestation du sacré est l'expression de l'être collectif faisant taire, en la canalisant, la violence de l'expression des individus-personnes. Ce qui permet à Debray d'écrire,

“Interdire le sacrilège et légitimer le sacrifice sont les deux attributs du sacré.”⁵⁶⁴

S'il s'agit de dire : interdire ce qui porte atteinte à l'être collectif (le sacrilège) et autoriser la violence collective unanime (le sacrifice), nous pourrions souscrire à cette formule ramassée, avec néanmoins une précision et une nuance. La précision consiste à noter que le sacré n'est pas intemporel (les groupes évoluent dans leurs modes

⁵⁶¹ Lorsque c'est simplement vécu, il s'agit de l'involution du groupe qui opère ; lorsque cela se manifeste de manière réflexive, il s'agit de son expression. Le sacré est évidemment dans les deux (puisque'il est l'être collectif), mais sa manifestation (qui est ce que l'on nomme traditionnellement *sacré*) est dans l'expression.

⁵⁶² Françoise Dastur - *à la naissance des choses : art, poésie et philosophie*, Paris, encre marine, 2005, p183. Elle nous précise que le mot allemand *heilig* signifie saint ou sacré dans le sens littéral qui exprime "l'indemne, l'intact, le non entamé, le verbe *heilen*, qui veut dire guérir appartenant à la même famille que l'anglais *whole*, entier. On comprend mieux à partir de là que Heidegger puisse affirmer que l'azur n'est pas une image du sacré, mais le sacré *lui-même* en tant qu'il est profondeur recueillante, puissance de rassemblement."

⁵⁶³ "C'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré." écrit René Girard dans *La violence et le sacré*, op cité, p51 ou encore : "La violence et le sacré sont inséparables" *Ibid.*, p34.

⁵⁶⁴ Régis Debray, *op cité*, p24.

d'être autant que dans leurs contours) ; le sacré n'est pas intemporel, il est, au contraire, l'objet d'une lutte permanente d'appropriation, et par conséquent de définition et de manifestation (cette temporalité est, pour nous, l'époqual dont parle Heidegger, nous allons y revenir) ; ce qui implique que le sacrilège est parfois l'affirmation du sacré nouveau combattant le sacré ancien (indépendamment de la répulsion que l'on peut avoir pour la peine de mort, guillotiner le roi de droit divin est sacrilège au regard du sacré ancien, et c'est un moment important de l'installation d'un sacré nouveau centré sur la nation ; la représentation du collectif change de paradigme). L'évolution historique des modes d'être du sacré est, comme nous le verrons, la définition des *époques*. La nuance est que si le sacrifice est clairement l'*expression* du groupe, l'interdiction du sacrilège est en fait double : il est *absorption* (en ce qu'il est rapport à l'altérité, même si c'est sur le mode radical du refus⁵⁶⁵) et il est également *involution* (il rassemble le groupe en faisant de l'interdit une conception commune qui circule et réunit).

La manifestation du sacré est ce qui, ayant été involué par l'individu-groupe, s'exprime comme étant ce qui le définit. La manifestation du sacré, c'est l'expression du groupe. Nous souscrivons donc à l'idée girardienne qui jette un pont entre la violence et le sacré ; l'expression, comme nous l'avons vu, est la source de la violence, et l'expression du groupe (manifestation du sacré) agit simultanément comme calmant de la violence intérieure - celle des individus constituant le groupe - (en la canalisant vers une autre), et comme violence du groupe lui-même (guerre ou sacrifice) qu'elle soit réelle ou symbolique ; la manifestation du sacré c'est la violence unanime de rassemblement qui exprime le groupe en endiguant la violence généralisée, la violence mimétique d'indifférenciation qui menace de désagréger le groupe. Mais avant de s'interroger sur ce qu'est l'altérité, pour l'individu société, ce qui est une façon de s'interroger sur l'absorption pratiquée par cet individu collectif, puis d'étudier les activités d'involution, et enfin l'expression du sacré au travers de l'expression de l'individu-société, il convient de voir comment l'inscription de l'être collectif dans les individus et dans le temps définit l'époque.

l'époqual

Le véritable enjeu de notre propos concernant la façon qu'ont les hommes de faire société, est de concevoir que la vérité des êtres n'est pas liée à une vérité de l'*Idée* (anhistorique et universelle) s'incarnant dans les étants (soumis au temps), mais que

⁵⁶⁵ Que l'on songe au rôle cristallisateur qu'a joué le refus des caricatures de Mahomet dans nombre de sociétés musulmanes (l'altérité étant alors représentée, pour elles, par le mode de fonctionnement de la modernité occidentale et son rapport impertinent à la religion).

la vérité des êtres se trouve dans l'époqual, c'est-à-dire dans la façon d'être de l'être collectif, dans sa vérité, laquelle est façonnée par, et façonne en retour, la vérité des êtres qui y participent. Ce qui est une vision proche, mais néanmoins distincte, de celle de Heidegger. Voyons cela de plus près.

L'époque de l'être, pour Heidegger, n'est pas une durée encadrée par deux dates liées à des événements, mais la façon qu'à l'être de s'instaurer dans les étants, c'est "le règne secret du temps dans l'être"⁵⁶⁶. Reiner Schürmann précise :

"si Heidegger comprend la vérité de l'être comme s'instaurant époqualement dans les étants - tous les étants - il rend impossible la dérivation du pratique à partir de l'idéal. [...] la philosophie qui décrit les «institutions» époquales de la vérité de l'être est tout entière, et indissociablement, théorique et pratique. [...] Les modulations aléthéologiques au cours de l'histoire marquent le théorique et le pratique de leur sceau époqual, et ce n'est plus le théorique qui marque le pratique."⁵⁶⁷

Pour notre part, nous entendons le propos heideggerien au sujet de l'époqual en comprenant "être collectif société" quand Heidegger indique "être" (ou, le plus souvent, "Être" avec un E majuscule) ; l'époque de l'être (heideggerien) est ainsi, pour nous, l'époque de l'être-collectif ; l'époqual est la manière d'être de l'être-collectif-société ; l'époqual n'est donc pas universel ; il est spécifique à telle société ; il est une façon humaine d'échanger ontologiquement avec le milieu et d'organiser l'échange des hommes entre eux. Chaque type de société, à chaque étape de son existence, secrète son époqual. Mais l'époqual dessine une sphère collective qui peut dépasser les frontières de tel groupe particulier (au-delà de chaque société européenne, par exemple, il y a de l'époqual occidental). L'*Être* n'est plus une entité mystérieuse flottant au dessus du monde en attendant de s'incarner, c'est l'émanation immanente de la collectivité (l'être ensemble), devenue transcendante puisque cette émanation traverse les individus constituant le groupe pour les rassembler. L'époque, c'est la *scène collective* ; c'est la part extatique (ek-statique écrivait Heidegger) de l'être-collectif lors de son expression (dont les manifestations ontiques sont le religieux, le politique, et le culturel), scène collective qui est le lieu de la relation de l'être collectif avec ce qui n'est pas lui, avec son altérité (qui peut être la relations aux végétaux, aux animaux, au climat, aux océans, à la terre, aux autres sociétés ou aux manifestations nouvelles en son sein) : cela concerne donc bien tous les êtres (humains et non humains), mais toujours du point de vue d'un groupe d'humains (l'être n'est pas une entité autonome qui aurait, de son propre chef, des périodes de manifestation, ce

⁵⁶⁶ Guillaume Badoual article "Époque" in *Dictionnaire Heidegger*, op cité, p400

⁵⁶⁷ Reiner Schürmann .- *Le principe d'anarchie*, op cité, p46

n'est pas l'*Idee* soudain soumise à une histoire). L'époque c'est la part transcendante des scènes individuelles qui est commune au groupe parce qu'elle est l'involution circulante traversant toutes les scènes individuelles (l'être collectif) dans son mode de relations avec tous les êtres ; c'est donc aussi la manière qu'a le flux de rassemblement d'opérer avec et sur les individus ; l'époque c'est l'ouverture de la scène collective où l'homme se doit de séjourner. En amont de l'instauration de l'être dans les étants, ou plutôt simultanément, l'époque est donc le mode d'instauration de l'être collectif dans les êtres individués au moment même de l'individuation réciproque de chacun des individus d'une part et de l'individu-collectif de l'autre. Par ailleurs et concomitamment (phénomène de chiasme), et puisqu'il n'y a pas d' "étant collectif" autre que la réunion des étants du groupe, l'être collectif se manifeste au travers des étants des êtres qui le constituent et des institutions qu'ils mettent en place. L'être humain se doit donc d'habiter le sacré (tel que nous l'entendons) pour être lui-même ; et être lui-même (dans sa vérité) participe à l'élaboration du sacré dans lequel il se meut. L'époque est la vérité du groupe dans ses "modulations aléthéologiques" (la façon qu'elle a de se dévoiler et de dévoiler le monde) qui façonne la vérité des êtres qui participent de ce qu'elle est. L'interdépendance ontologique à un moment historique particulier ne peut donc, par définition, ni durer ni se reproduire, comme nous l'indique Schürmann :

"... nous ne comprendrons jamais du dedans ce que signifiait Delphes pour les Grecs, Sacsayhuaman pour les Incas, ou encore la prédication de Jésus pour les Juifs. Comment, en effet, répéter l'émergence mutuelle des choses, des actions et des paroles, une fois que leur interdépendance a changé de mode ?"⁵⁶⁸

La façon qu'a l'être collectif (le sacré) d'éclorre est fatalement spécifique à un groupe et à un temps. Ce ne peut être l'*Idee* (ou le Dieu) qui s'incarne (vision verticale venant du haut comme transcendance), c'est l'émanation de l'être ensemble du groupe (venant du bas comme immanence). Le temps lui-même est époqual, c'est-à-dire fonction de l'être-collectif-société. En effet, tout comme l'absorption est le moteur individuel du temps, l'être collectif est, en tant que vérité époquale, la marque de la temporalité dans laquelle doit s'inscrire chaque individu (le temps social). Le temps de la société occidentale d'aujourd'hui, par exemple, s'est accéléré. L'histoire, qu'elle soit le récit des batailles et des organisations politiques ou qu'elle soit le récit des groupes sociaux ou de leurs expressions culturelles, est toujours commandée par l'histoire des modes d'éclosion et de fonctionnement du sacré (c'est-à-dire des époques du sacré)

⁵⁶⁸ Reiner Schürmann, *op cité*, p170.

dont elle est la manifestation ontique⁵⁶⁹. L'époque et le mode d'être du sacré sont synonymes. L'histoire pourrait peut-être ainsi se définir comme étant le récit des manifestations ontiques de la lutte que mènent le religieux, le politique et le culturel pour incarner et exprimer le sacré. Quand le combat paraît arrêté, par la puissance hégémonique d'un des éléments, le temps semble suspendu dans des sociétés figées. Quand le combat fait rage, les "événements" se multiplient et l'histoire est en marche. Par ailleurs, comme l'époque du sacré, en tant qu'elle est le mode d'être de l'être collectif, est l'ensemble des conditions de possibilité de l'individuation individuelle, chaque membre du groupe réalise son individuation dans le cadre (qu'il ne choisit pas) de l'époque ainsi déterminée.

Tenant compte de cette historicité, Schürmann remet en cause l'analyse existentielle du premier Heidegger (celui de *Être et temps*)

"L'analytique existentielle est une piste impraticable dès lors que la quotidienneté a une histoire."⁵⁷⁰

L'analyse des existentiels et de la quotidienneté suppose que

"le souci et l'être-au-monde sont des noms de la présence par-delà les contingences historiques"⁵⁷¹

or leurs conditions de manifestation sont liées à, sont dépendantes de, l'époque. Il semblerait donc qu'il n'y ait pas d'existential possible puisqu'il y a historicité des modes d'être. C'est sur sa scène que le laci individuel est en contact avec l'être-collectif, et c'est là qu'il se laisse structurer par lui. C'est dans cette rencontre, forcément datée (non seulement pour l'individu particulier mais aussi pour l'être collectif), que l'être de l'homme s'immerge dans ce qui lui est contemporain pour y être modelé⁵⁷². L'être ensemble des êtres du groupe agit sur les êtres qui le constituent dans une relation circulaire (dans les deux valeurs que peut avoir ici le mot "circulaire" : la transcendance qui traverse les individus dans une circulation qui est l'être collectif lui-même, et la circularité de structuration des individus par le groupe et du groupe par les individus). Le mode de présence des étants a une histoire ; la façon que nous avons d'être pré-

⁵⁶⁹ Ce que fait l'historien, c'est de recueillir les traces et de les interroger en fonction des préoccupations du temps où lui, l'historien, écrit (c'est-à-dire en fonction de son moment époqual). L'alchimie particulière du temps passé est à jamais hors de portée. Les traces ne sont que le signe d'une individuation passée, d'un être collectif passé ; elles ne peuvent prétendre être la présence de cette individuation. La *parousia* (venue en présence et séjour dans la présence) a disparu, ne restent que les traces de ce qui semble être l'*ousia* (la substance).

⁵⁷⁰ Reiner Schürmann, *op cité*, p192

⁵⁷¹ Idem

⁵⁷² C'est sans doute pourquoi nombre de sagesses incitent les humains à être en phase avec les conditions époquales de leur propre individuation, c'est-à-dire à établir un rapport authentique et harmonieux entre le *logos* individuel et le *logos* collectif.

sents les uns aux autres a une histoire. L'absorption et l'expression (dans leurs contenus et leurs manières d'opérer) ont une histoire⁵⁷³. C'est l'histoire de l'être dont parle Heidegger (qui est, pour nous, l'histoire des modes d'être de l'être collectif). C'est l'histoire dans laquelle s'inscrivent les structures d'organisation de la vie collective qui en sont simultanément productrices et produits. Cela disqualifie-t-il pour autant les existentiels ? Un existentiel est une structure ontologique de l'existence humaine. L'existentiel heideggerien apparaît donc à Schürmann comme anhistorique. Il nous semble que le souci et l'être-au-monde en tant que contenu, façon d'être, ont une histoire (c'est le propos de Schürmann), mais qu'ils n'en demeurent pas moins des existentiels : leur historicité n'implique pas, par exemple, la possibilité de leur disparition (il peut y avoir disparition d'un mode particulier, pas de tout mode) ; ils sont des caractéristiques du mode de fonctionnement du *Dasein*, même si ce mode, en tant que façon de faire, évolue. Par exemple, la façon qu'a l'être de l'homme d'être-au-monde, c'est-à-dire de se mouvoir dans l'interdépendance ontologique, évolue certes avec l'époque (et Schürmann a mille fois raison sur ce point), mais l'être de l'homme ne peut pas *ne pas être-au-monde*. Il est sans doute possible de discuter de la pertinence de tel ou tel existentiel (l'*être-vers-la-mort* l'a beaucoup été), mais la présence d'existentiels ne nous paraît pas contestable. L'historicité de la façon qu'ont les êtres de se manifester dans le temps n'invalide pas le fait qu'ils aient à se manifester. Certes, le mode d'être de l'individu personne, en dépit des existentiels qui en sont la structure, dépend du mode d'être de l'être collectif qui définit une époque particulière; mais le besoin d'articuler l'être de l'individu-personne avec l'être collectif demeure, et ce besoin se manifeste par des existentiels. Il ne s'agit pas de mettre à part le *contenu* du mode d'être de l'individu-personne et de le déclarer anhistorique ; même le mode d'être (que ce soit celui de l'individu-personne ou celui de l'être collectif) a une histoire. Il s'agit (pour ce qui est de l'individu-personne puisqu'il est question des existentiels) de distinguer la *façon-d'être-du-mode-d'être* d'avec le mode d'être lui-même. Ce qui est anhistorique ce n'est pas la façon d'être de l'existentiel, c'est l'existentiel lui-même. La façon d'être de l'existentiel est la façon dont le *laci* de l'homme se relie à l'être collectif. Et l'époqual est la façon dont l'être collectif s'incarne dans les êtres qui le constituent. C'est donc bien de cette relation de l'être de l'homme à ses êtres collectifs, et notamment à l'être collectif société, qui est le cœur de l'époqual. Pour le bien étudier, il convient donc de se pencher sur le mode d'être de l'être collectif, et tout d'abord sur ce qui, pour lui, constitue l'altérité qui le nourrit.

⁵⁷³ La place de la technique, par exemple, mais aussi la langue ou les conceptions philosophiques communément partagées, modifient la manière d'absorber et d'exprimer.

Qu'est-ce que l'altérité pour l'être-collectif-société ?

Après avoir constaté que les humains vivent collectivement, la question a souvent été de savoir pourquoi, et surtout comment, les hommes font société. Au pourquoi, il est souvent répondu de manière assez convaincante que c'est une question de survie ; l'homme ne peut vivre seul. Le comment est aussi une réponse au pourquoi, et le comment est la question de l'involution : comment s'effectue le rassemblement ? Nous la traiterons plus avant un peu plus loin, mais, évoquée brièvement, elle nous permet d'ores et déjà de nous interroger sur l'altérité du groupe. Qu'est-ce que l'altérité pour l'être-collectif-société ? Quelle est l'altérité que le groupe se doit d'absorber ? et auprès de laquelle il se doit de s'exprimer ?

La première altérité, qui fut longtemps la plus évidente, est ce que l'on a coutume d'appeler la nature (les animaux, la végétation, les minéraux, le climat, les océans, les montagnes, la terre elle-même) dans une définition bien trop rapide qui, de fait, exclut l'homme de son milieu⁵⁷⁴. La nature fut longtemps la définition même de l'altérité avec laquelle le groupe humain était en contact, contact d'imprégnation et de participation mais aussi altérité qui l'incitait à se rassembler pour faire face, et qu'il fallait absorber (tout autant ontologiquement qu'ontiquement) pour survivre. Favorisant le rassemblement du groupe, elle fut par conséquent longtemps pensée comme une manifestation du sacré (lequel est ce rassemblement même) : les manifestations météorologiques extrêmes, par exemple, étaient considérées comme la parole du Transcendant (cette fois-ci au sens de ce qui n'appartient pas au même monde), plus tard comme des attributs des dieux (par exemple la foudre de Zeus) où le lieu même de leur vie, chaque élément de la nature étant divinisé (animisme).

Cette sensation de la force de la nature comme altérité première perdura jusqu'à il y a peu. Quand Gabriel Tarde commença, à la fin du dix-neuvième siècle, à travailler sur la question du lien social, les réponses traditionnelles auxquelles il avait affaire étaient que les hommes se regroupent par l'effet du contrat social, par la communauté de croyance ou par l'intérêt réciproque. Tarde, comme nous le verrons, balaye ces explications et avance que c'est le mimétisme qui fait office de liant social. Sans attendre la découverte des neurones miroirs un siècle plus tard, Tarde, dans *La logique sociale*, explique ainsi le rassemblement social non par le contrat (les théoriciens du contrat social), non par la nécessité matérielle des services rendus (l'utilitarisme et la

⁵⁷⁴ Cette évidence de la nature comme altérité pour le groupe social semble disparaître dans l'inversion qui a aboutit au fait que ce ne sont plus les humains qui ont à craindre la "nature", mais l'inverse ; les humains (notamment les Occidentaux qui concevaient les choses autrement jusque là) ont désormais à concevoir que la nature ne leur est pas extérieure mais qu'ils en sont partie prenante s'ils veulent pouvoir continuer à l'habiter sans danger pour eux-mêmes.

dépendance), mais par le phénomène de *mimésis*. La dépendance mutuelle (guidée par l'utilité) établit un lien *vital* ; le mimétisme réalise un lien *social*. Il peut même y avoir lien vital sans lien social (la dépendance aux animaux par exemple dans les sociétés d'avant l'automobile et le tracteur) ; le lien social est, lui, le fruit de l'imitation. Le contrat (lequel n'a rien d'un acte historiquement daté) n'est qu'une conséquence, un effet induit.

“Il n'est pas vrai que tout lien social soit fondé sur l'idée de contrat ou sur l'idée de service. On est associé de fait sans avoir jamais contracté [...] et l'on est souvent membre de la même société, non seulement sans se rendre aucun service, mais en se nuisant réciproquement : c'est le cas des confrères qui presque toujours se font concurrence. A l'inverse, on peut se rendre mutuellement, entre castes hétérogènes, de même qu'entre animaux différents, les services les plus signalés et les plus continus, sans former société.”⁵⁷⁵

Gabriel Tarde vivait dans une société où les animaux (chevaux, bœufs notamment) rendaient encore des services considérables (pour les transports ou le travail agricole) qu'ils ne nous rendent plus aujourd'hui que la technique devenue technologie (c'est-à-dire finalement l'intelligence de l'homme imprimée dans la matière, organisée en système et mise en mouvement par l'énergie fossile) les a remplacés. Les animaux ne sont plus pour nous qu'une ressource objectivée (en vue de la dévoration). Certains, comme les abeilles par exemple, remplissent encore une fonction indispensable à notre vie, mais nous ne les percevons pas dans notre quotidien. Nous ne concevons plus les animaux comme des partenaires capables de nous aider, et, par voie de conséquence, ils ne remplissent plus la fonction d'altérité vivante, visible en permanence, capable de nous rassembler en tant que groupe distinct d'elle en nous positionnant vis-à-vis d'elle dans un geste de crainte (vis-à-vis du loup par exemple) ou d'utilisation. Le propos de Tarde sur le mimétisme n'en reste pas moins vivace, comme nous le verrons. Il nous permet d'ores et déjà de concevoir ce que peut être l'altérité pour une société humaine. Ce peut être tout d'abord les animaux. En humanisant tout notre environnement, en faisant disparaître les animaux et la végétation de nos villes, nous nous privons d'une altérité dont le groupe a cruellement besoin, nous nous privons d'un facteur immédiat de rassemblement par la création d'un monde commun. Faire face à la tempête rassemble les marins d'un bateau, faire face à une énorme chute de neige, rassemble les habitants d'un village de montagne, faire face à un prédateur qui décime les troupeaux également, la présence animale forte rassemble aussi les humains qui les fréquentent (les foires étaient de haut lieux de socialisation), les pratiques vis-à-vis de la

⁵⁷⁵ Gabriel Tarde .- *La logique sociale* [1895], édition électronique (Bibliothèque universitaire du Québec), Préface, pp9-10.

terre rassemblent les paysans (ou les divisent lorsque les pratiques son antagoniques) ou les jardiniers, les animaux domestiques rassemblent les propriétaires lors de la promenade des chiens par exemple qui favorise la prise de contact verbal, etc., les exemples peuvent fleurir disant comment l'altérité commune rassemble le groupe humain. Les villes, en éliminant ces altérités, ont également éliminé des ferments de rassemblement. La technologie nous a fait gagner en autonomie et en puissance, elle a également favorisé un processus de dislocation du commun en gommant les altérités collectives.

L'altérité pour une société humaine peut être également le climat. Le temps qu'il fait est, aujourd'hui dans nos villes, le seul élément naturel qui, relevant d'une l'altérité, impose un vécu commun aux humains. Un vécu immédiat et rassembleur : nous subissons ensemble le même temps dès lors que nous vivons au même endroit. C'est une réalité concrète, indiscutable, extérieure, qui fonde un vécu commun. De là la possibilité d'en discuter sans danger, sans risque d'affrontement. On a parfois coutume de se gausser de ces conversations anodines. On a tort. Le temps qu'il fait permet une affirmation de soi, un "je suis là" non violent puisque nous avons l'assurance qu'autrui possède le même vécu.

La violence de notre société vient en partie du fait que la science et la technologie ont supprimé nombre de ces "extériorités" (Dieu, les animaux, la végétation) capables de fonder un "être ensemble" des humains. La nature (entendue comme animaux, végétaux, climat, etc.) nous incite (beaucoup moins aujourd'hui qu'avant, mais toujours néanmoins) à nous rassembler en entretenant avec nous un lien vital. C'est une altérité vitale dont la capacité à nous pousser au rassemblement s'est beaucoup estompé. Les choses de ce point de vue changent à nouveau, mais à une autre échelle. Globalement, les dégâts que notre modernité industrielle exercent sur le climat, la biodiversité et jusque sur la terre elle-même (au point que nous pouvons désormais parler d'Anthropocène, l'homme étant devenu un acteur géologique⁵⁷⁶) nous contraignent à prendre conscience de notre *humanité commune* au-delà de nos mondes différents (les différents êtres-collectifs-sociétés). Le climat redevient une puissance extérieure poussant au rassemblement ; non plus d'un groupe particulier construisant, en partie grâce à cette extériorité, un monde commun spécifique, mais de l'humanité tout entière.

La deuxième forme d'altérité à laquelle peut faire face le groupe-société, est celle à laquelle nous pensons aujourd'hui encore le plus spontanément (parce que c'est celle de l'époque politique dans laquelle nous vivons) : la société voisine. Nombre de peuples se

⁵⁷⁶ La question de savoir s'il faut donner le nom d'Anthropos à une période géologique est discutée et peut assurément l'être, ce n'est pas l'homme "en général" qui est responsable et certains pensent qu'il faudrait plutôt parler d'occidentolocène, d'industrialocène ou de capitalocène. L'impact des activités humaines sur le climat et sur la biodiversité n'est, en revanche, plus discutable, et c'est cela que nous évoquons ici sous le vocable pratique d'Anthropocène.

sont dénommés “les humains” se distinguant ainsi du reste de la nature ; mais, ce faisant, ils affirmaient ainsi implicitement l'exclusivité de l'humanité pour la manifestation humaine qui leur était la mieux connue : eux-mêmes (ou qui était la seule si leur isolement ne les avait jamais mis en contact avec d'autres humains), et, par là, semblaient en exclure tous les autres. Les Grecs de l'Antiquité, par exemple, appelaient “barbares” tous les peuples non-grecs. Le barbare c'est le peuple d'à côté dont les mœurs et la langue sont différentes ; cela ne signifie pas que le peuple voisin n'était pas considéré comme humain, mais que le mode de rassemblement, le “monde” de l'autre, était perçu comme fortement distinct. Les Européens de la Renaissance, autre exemple, se sont interrogés sur l'humanité des Amérindiens découverts par Christophe Colomb. L'homme assimile assez facilement le fait d'être homme au fait d'habiter le monde (au sens de Heidegger) qui est le sien et qui est commun à son groupe ; habiter un autre monde peut alors lui sembler être une quasi-frontière de l'humanité alors que ce n'est que la frontière du groupe (de son être collectif). Les relations avec les groupes dont les êtres collectifs ont bâti d'autres mondes peuvent être de nature pacifique (le commerce et les échanges culturels - le savoir qui traverse les frontières par exemple), mais ils s'effectuent le plus souvent sur le mode violent. Pour le groupe, l'affirmation rassembleuse de soi s'exprime généralement par la guerre et la domination (si la guerre est victorieuse) ou la soumission (si elle ne l'est pas). Prenons quelques exemples sur le mode du raccourci historique que l'on contestera sans doute assez facilement (le réel est toujours plus complexe que ce que l'on peut en dire, et c'est encore plus vrai quand le discours est extrêmement rapide) mais qui a néanmoins l'avantage d'illustrer le propos et, par là, de le mieux concevoir (ce qui reste ici l'objectif premier) en dégagant les dynamiques structurelles⁵⁷⁷. Pour une société particulière, le groupe étranger est bien souvent une “ressource” (en esclaves - dans l'Antiquité ou lors de la traite négrière -, ou en richesses naturelles, dans l'Antiquité encore, ou lors des colonisations de l'époque moderne - de la conquête des Amériques, aux empires coloniaux et au néo-colonialisme) ; mais il est aussi une absorption ontologique dérangeante pour les deux individus-sociétés qui sont en contact. Et bien sûr, comme pour l'individu-personne, l'absorption dérangeante fait évoluer l'individu-groupe. La conquête de la Grèce par Rome a bien sûr modifié la société grecque mais aussi la société romaine. La découverte des Amériques, autre exemple, si elle a abouti à la destruction catastrophique des civilisations pré-colombiennes, ne nous paraît pas étrangère, en Europe, à une accélération de la Renaissance. Non seulement

⁵⁷⁷ La démarche scientifique elle-même peut considérer la simplification comme utile à l'avancée des connaissances. Gilles Ramstein, qui est paléoclimatologue, Directeur de recherche au CEA (Laboratoire des sciences du climat et de l'environnement), écrit par exemple à propos de la modélisation des climats : “l'avantage de la modélisation est de pouvoir simplifier à outrance des problèmes complexes pour mettre en exergue les mécanismes principaux.” Gilles Ramstein .- *Voyage à travers les climats de la terre*, Paris, Odile Jacob, 2015, p180-181.

l'apport en Europe des richesses pillées a sans doute contribué à ce que Marx appelle l'accumulation primitive du capital (indispensable au futur capitalisme), mais la rencontre violente avec de tout autres civilisations peut également (et peut-être surtout) être vu (et c'est ce que nous incite à faire les concepts que nous avons tenté d'élaborer) comme une remise en cause de soi ayant incité les Européens à aller chercher dans l'Antiquité des modèles permettant de repenser le groupe en fonction des besoins philosophiques nouveaux (nous allons y revenir). En Europe et aux USA, aujourd'hui, dernier exemple, le contact se fait toujours par la guerre (les Occidentaux mènent nombre de guerres de par le monde, toujours pour les mêmes raisons géopolitiques d'approvisionnement en richesses - essentiellement énergétiques), mais le contact se réalise aussi par le tourisme (qui marque le besoin individuel collectivisé de se frotter à d'autres cultures même si c'est sur le mode aseptisé du voyage organisé et du contact à travers l'écran de l'appareil photo⁵⁷⁸), et, dans une migration inverse, par l'arrivée massive de populations étrangères (ce fut d'abord la main d'œuvre nécessaire aux mal nommées "trente glorieuses", et aujourd'hui les réfugiés poussés sur les routes par les guerres, menées pour le pétrole, et leurs conséquences ; demain, n'en doutons pas, atteindront les rivages occidentaux les réfugiés climatiques poussés à quitter leurs pays par la montée des eaux ou par les destructions qui ne sont plus seulement "naturelles"). Notre époque, le vingt-et-unième siècle, est et sera celle d'un grand brassage des populations. Au-delà de la violence exercée sur les populations qui subissent dans leur chair ces grandes mutations (et qui ont droit à toute la compassion nécessaire, et à l'aide matérielle qui devrait l'accompagner), au-delà des peurs que cela suscite pour les "identités" de ceux qui les accueillent (et les accueilleront), nous pouvons percevoir la chance extraordinaire que cela représente en termes d'absorption pour l'individu-société-oc-

⁵⁷⁸ De ce point de vue, les vacances ne sont pas seulement une réponse à un besoin individuel de reconstitution de la force de travail (Marx) dans une époque de stress lié à l'accélération du temps social, mais aussi une expression ritualisée de la société qui, à dates fixes, va se frotter à une altérité d'ordre naturel (mer, montagne, campagne) ou d'ordre culturel (le tourisme dans les pays étrangers).

cidentale⁵⁷⁹. Il y a là une altérité qui nous est nécessaire, non seulement au rassemblement (et se rassembler pour aider est une façon potentiellement aussi efficace - en termes de rassemblement - que de se rassembler pour guerroyer) mais aussi pour évoluer, évolution indispensable car elle est la vie elle-même.

Christophe Colomb et Copernic furent en quelque sorte les déclencheurs d'un *moment-sujet* de la civilisation occidentale : négation d'un moi sociétal géocentré en Europe, accélération de la Renaissance puis débouchant, à terme, sur la modernité. Le changement climatique, l'épuisement de la terre, la perte de la biodiversité et les conséquences des guerres menées pour tenter désespérément de conserver nos modes de vie, sont les déclencheurs d'un nouveau moment-sujet civilisationnel déjà en cours : l'aperception, la prise de conscience, des dégâts provoqués par l'activité industrielle sur le climat et la biodiversité, nous contraignent à repenser ce que nous sommes. Le moment-sujet sociétal du seizième siècle a engendré Descartes et toute la modernité philosophique centrée sur le sujet ; il revient aux philosophes d'aujourd'hui de penser ce nouveau moment-sujet qui se réalise actuellement, c'est-à-dire de participer avec leurs compétences propres à une nouvelle involution civilisationnelle, c'est-à-dire d'effectuer un changement de paradigme métaphysique (ou de sortir de la métaphysique), permettant de penser le nouveau en train d'éclorre.

Si, dans nos villes, la nature ne joue plus le rôle d'altérité qui autorise le rassemblement et l'absorption, si le contact avec les autres sociétés s'amenuisent (les guerres classiques ne se font plus sur notre sol et la mondialisation commerciale et technologique opère une

⁵⁷⁹ Si l'on veut bien m'autoriser, en liaison avec mon propos, un commentaire sur "l'actualité" (j'écris ceci fin octobre 2015), je préciserais volontiers que les 507 millions d'Européens ne sont pas mis culturellement ni économiquement en danger par l'arrivée de trois ou quatre millions de réfugiés. La focalisation sur les questions religieuses est mal formulée. Il ne s'agit pas d'une concurrence religieuse entre le Christianisme et l'Islam. L'idée du "grand remplacement" est un fantasme qui s'évanouit dès que l'on rappelle les chiffres que nous venons de citer. En revanche, la question relève du différentiel d'évolution dans la rivalité entre le religieux et le politique. Nous vivons, en Europe, dans des sociétés où le politique l'a emporté sur le religieux dans la concurrence pour représenter le sacré. Le Christianisme ne prétend plus représenter l'être collectif, il s'est replié dans la sphère privée. Alors que l'Islam, là où il est en position hégémonique, prétend régenter la vie sociale, c'est-à-dire représenter l'être collectif. La peur de certaines populations européennes vient de là, et de la crainte de perdre un peu de leur niveau de vie. Elles se trompent sur les deux points. Les nouveaux arrivants accroîtront les richesses de la collectivité. Et il nous semble que trois ou quatre millions de personnes n'ayant pas notre conception du rapport du politique au religieux ne sont pas susceptibles de modifier un rapport de force, favorable au politique, établi depuis au moins deux siècles (nous reviendrons sur cette question de la concurrence en vue de représenter le sacré ; le culturel y prend aussi sa part et la peur actuelle du politique vient aussi de ce que l'impression de retour du religieux se fait jour à un moment où le politique est affaibli par la montée du culturel). En revanche, la présence de personnes, venues d'"ailleurs", peut être le ferment d'une modification de soi (le soi de l'être collectif) qui, à l'heure du changement climatique, est devenue urgente. L'Europe peut sentir en elle une âme (qui intégrera son passé et assumera ses traditions) en accueillant ces réfugiés. Étant entendu qu'il lui faudra veiller à ce que le poids financier ne soit pas porté par les plus faibles (comme cela se fait si souvent) mais par une ponction sur les plus aisés ou par la collectivité ; l'enjeu bénéfique vaut bien la peine de réorienter nos dépenses (effectuées en vue du contact avec les peuples voisins) de l'armement vers l'accueil.

uniformisation - où que vous alliez sur la planète vous rencontrez Mac-Donald, Google et Coca-cola, et, au niveau des représentations, Hollywood et sa façon de mettre en récit ont conquis le monde entier, sans parler de la musique), comment se fait-il que nos sociétés ne s'effondrent pas sur elles-mêmes faute d'altérité à absorber ? C'est qu'il y a une autre altérité. Après la "nature" et les peuples voisins, la troisième forme d'altérité à laquelle peut faire face le groupe-société, est, telle la lettre volée d'Edgard Poe, sous nos yeux et nous ne la voyons pas. Nous ne la percevons pas parce qu'elle nous aveugle : elle est au centre de nos sociétés. C'est l'altérité intérieure. Ce sont les expressions nouvelles au sein même de la société : les penseurs, les artistes et les nouvelles générations.

Nous reviendrons plus longuement sur les artistes. Disons d'ores et déjà que l'artiste (nous pouvons sans doute dire des choses équivalentes pour ce qui est du penseur) est celui ou celle qui, en exprimant ce qu'il ou elle est, est capable d'exprimer une part de l'être collectif dans une dimension et une formulation qui n'est pas encore habituelle au groupe social. Lorsque le groupe s'approprie la proposition artistique, celle-ci devient culture, c'est-à-dire rassemblement du groupe autour d'une manifestation de lui-même. Avant qu'elle ne devienne culture, la proposition artistique est dérangeante (que l'on songe aux impressionnistes, qui nous semblent aujourd'hui bien sages et qui, de leur temps, avaient provoqué des torrents de réactions outrées). Et ce dérangement est une altérité de l'intérieur qui permet de nourrir la société et de la faire évoluer. Les artistes manifestent une indispensable altérité de l'intérieur.

Les nouvelles générations également. Cette vision des enfants comme une altérité possible qui vient bousculer favorablement ce que nous sommes, modifie le regard que l'on peut porter sur le système scolaire. On pense d'ordinaire le système scolaire sous l'angle d'une double finalité : transmission et intégration. Les deux peuvent se concevoir comme des liens intergénérationnels. La transmission consiste à jeter un pont entre le savoir acquis et les générations nouvelles afin qu'elles puissent se l'approprier. C'est, à ce titre, une manifestation du sacré : le rapport aux ancêtres et à leur savoir. L'enfant plonge d'emblée dans le sacré sous la forme d'un contact avec le savoir commun. Cette transmission doit déboucher sur l'intégration de la nouvelle génération à la société *via* l'emploi. Il s'agit bien là d'un phénomène d'absorption pour l'individu-société : accueillir en son sein des éléments nouveaux. L'altérité, en tant qu'extériorité, doit alors se penser non d'un point de vue spatial (l'étranger) mais temporel ; les jeunes générations sont des immigrées temporelles : elles doivent s'intégrer au groupe société en acquérant un minimum de savoirs indispensables à la vie en commun et des connaissances susceptibles d'être utiles au groupe. Tout cela dans un but de perpétuation sociale (la survie non de l'espèce mais du groupe). Mais, tout comme l'individu-personne n'absorbe pas que de l'identique (il y a parfois des absorptions

dérangeantes), les nouvelles générations peuvent être récalcitrantes à être simplement assimilées au même ; ce caractère récalcitrant s'accroît avec la quantité de formation visant à l'autonomie des individus⁵⁸⁰ ; dans ce cas, les jeunes apportent une altérité dérangeante qui fait bouger la société. Le système scolaire met en contact les enfants (le nouveau) avec les morts (le savoir hérité des générations précédentes) en vue de leur permettre d'être essentiellement les mêmes que leurs parents, mais aussi de leur permettre de se déployer, ce qui, par conséquent, leur offre la possibilité de l'invention. Le système scolaire, en étant l'institution qui intègre l'altérité pour lui permettre de participer au même, est un tube digestif social ; mais en visant non plus seulement l'intégration au même mais le développement des capacités de déploiement autonome de l'enfant, puis du jeune, il devient également un ferment d'altérité indispensable à une société finalement pauvre en contact avec des *mondes étrangers*.

Si l'on veut bien me permettre une *cauda* à ce chapitre sur l'altérité des groupes-sociétés dont la tonalité risque d'être non seulement hautement spéculative mais, je le crains, un peu dérisoirement prophétique, j'ajouterais d'une part que ces trois grandes sphères d'altérité (la nature, les peuples voisins, l'altérité intérieure) peuvent, comme nous le verrons, être rapportées aux trois domaines d'activité qui ambitionnent de représenter le sacré (le rapport aux forces de la nature est matrice du religieux, le rapport aux peuples voisins est matrice du politique et le rapport à l'altérité interne est matrice du culturel), et que, d'autre part, et en dépit du fait qu'elles ont en quelque sorte toujours cohabité (et qu'elles continueront à le faire), elles dessinent tendanciellement des très grandes époques de la vie humaine. La préhistoire fut l'époque où les groupes humains affrontaient la nature hostile. Le groupe social, croyant représenter l'humanité tout entière, se rassemblait et se construisait dans cette relation à ce qui n'était pas humain (la possibilité du religieux est né de cette situation). L'Histoire (avec une majuscule qui dit peut-être l'entrée dans les conflits guerriers : l'histoire avec une grande hache dont parle l'humoriste) ne démarrerait pas à Sumer avec l'invention de l'écriture, comme on le dit traditionnellement en Occident (l'écriture qui, laissant des traces d'un récit possible, serait dans ce cas l'origine cachée de l'Histoire, ce qui nous semble être une vision ethnocentrée ; il y a une Histoire des peuples de tradition orale), mais avec le néolithique, c'est-à-dire avec l'invention de l'agriculture qui stabilise les humains sur un territoire et fait du peuple voisin l'altérité qui fait se rassembler et se déterminer le groupe à l'occasion de relations qui, bien souvent, relèvent de l'affrontement (la

⁵⁸⁰ Au moyen-âge, l'éducation des enfants de paysans n'avait comme objectif que la reproduction du groupe social. Aujourd'hui, même si globalement ce phénomène perdure (comme l'a démontré Bourdieu dans *Les héritiers*), des interstices sont apparus dus au fait que la formation n'est pas seulement un facteur d'intégration, elle est *en même temps* un facteur d'autonomisation.

possibilité du politique est issu de cette situation, il y a désormais deux forces époquales se disputant la représentation du sacré - le religieux et le politique - leur rivalité est la matrice de l'Histoire)⁵⁸¹. La posthistoire, ou la surhistoire, ou méta-histoire (comme on dit méta-physique ; ce qui vient après, qui est au-delà) pourrait être l'histoire des groupes sociaux, à l'époque d'une mondialisation technologique - tendanciellement destructrice de l'altérité "nature" - et uniformisante, ce qui tend à effacer la spécificité des "peuples voisins", l'histoire des groupes sociaux concevant l'altérité nourricière comme leur étant interne, et protégeant penseurs, artistes et générations nouvelles comme étant la nourriture d'altérité indispensable à la régénération perpétuelle de l'humanité rassemblée. Ce n'est pas l'effondrement de l'Union Soviétique qui sonne la fin de l'Histoire et consacre le capitalisme comme horizon indépassable. Le capitalisme s'effondrera de la même manière. C'est l'aperception de l'Anthropocène qui marque la sortie de l'époque "Histoire"⁵⁸². La relation à l'altérité de l'époque précédente se poursuivra (les guerres continueront sans aucun doute encore longtemps notamment pour l'accès à l'eau et à l'énergie raréfiées par l'extractivisme débridé de notre époque), mais l'idée se diffusera peut-être selon laquelle l'identité du groupe, la canalisation de la violence interne, la gestion du sacré, ne peut plus essentiellement se faire ni par la maîtrise d'une "nature" pensée comme extérieure et qui désormais n'en peut mais, ni par la confrontation devenue suicidaire avec le groupe voisin et rival (nous pouvons toujours imaginer que l'urgence Gaïa - la terre en tant que condition de possibilité de l'humanité - puisse s'imposer), mais doit se construire en favorisant l'éclosion de l'altérité intérieure.

⁵⁸¹ Yves Michaud dans l'article "Violence" du *Dictionnaire de la philosophie*, Universalis, op cité, tome 2, pp 2097-2098, rend compte du livre de Ernest Gellner (*Anthropology and Politics*) qui développe la thèse selon laquelle dans les sociétés de chasse et de cueillette la violence n'était pas un principe d'organisation, et que celle-ci est apparue avec les sociétés agraires lorsqu'il y eut un surplus à répartir : aucun critère de distribution ne s'imposant, la violence devint le principe de répartition, tout autant que le moyen de défendre l'ordre coercitif de répartition lui-même. Dès lors la richesse est plus facile à acquérir par la prédation et la violence que par la production. Système qui, selon Gellner, fut remis en cause par l'augmentation de la production sous l'effet du progrès technique. Il devint alors plus honorable d'être producteur ou marchand que guerrier. Le lien entre guerre et sédentarité, s'il est difficile à démontrer (il n'y a guère de traces venues du néolithique permettant d'accréditer cette thèse, pas plus que la thèse inverse d'ailleurs), était déjà, en filigrane, la thèse défendue par Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (on se souvient de l'entame de la seconde partie (p109 du Garnier-Flammarion) affirmant : "Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur...". Au-delà du factuel historique néolithique difficile à établir, le lien entre guerre et sédentarité s'il n'est pas exclusif (les nomades configurent également un monde qui leur est propre et ont des peuples "voisins" qui sont des peuples de rencontre avec lesquels ils peuvent entrer en conflit), paraît en quelque sorte principiel en ce que la sédentarité agricole crée la possibilité d'accumulation de la richesse propice à la conflictualité guerrière.

⁵⁸² Bruno Latour (dans *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Empêcheurs de penser en rond / La Découverte, 2015) ne va pas jusque là, mais il estime néanmoins déjà que l'apparition de la notion d'Anthropocène signe la fin de la modernité.

Le liant mimétique : l'involution du groupe

Le groupe se révélant indispensable à la vie humaine, comment s'opère son rassemblement ? comment s'opère l'involution du groupe ? Notre thèse est que *l'absorption et l'expression des individus-personnes sont l'involution de l'individu-groupe*. Autrement dit, le jeu de l'absorption et de l'expression des lacis est l'activité ontologique involuante de l'être collectif, activité involuante dont le mimétisme est la manifestation ontique, mimétisme qui est simultanément le liant du groupe (Gabriel Tarde) et la source des dissensions violentes (René Girard)⁵⁸³. Le groupe naît de l'interdépendance ontologique, laquelle aboutit à une ressemblance entre les individus qui sont ainsi en relations. Le lacis (être individuel) et le sacré (être collectif) sont de même nature ; le second procède du premier tout en agissant sur lui en retour. C'est également vrai de l'existentiel et du social qui en sont les manifestations ontiques (le social procède de l'existentiel tout en le modelant). Gabriel Tarde écrivait quelque chose de fort ressemblant, à tout le moins possédant une forte parentée, même s'il situait son propos sur le terrain ontique de la relation du psychologique (individuel) au social⁵⁸⁴ :

“La psychologie s'explique par le social parce que le social naît du psychologique.” Ce sont les relations ontologiques entre les individus qui sont la circulation involuante qui fait le groupe. La manifestation ontique de ce phénomène est ce qu'on appelle d'ordinaire le mimétisme. Le mimétisme, comme force structurante de la vie sociale, fut étudié par Gabriel Tarde, puis, comme source de la violence, par René Girard. Le liant mimétique induit une sorte de synchronisme des lacis qui est la source de la coutume (imitation des parents et des ancêtres) et de la mode (imitation des contemporains). Tarde précise même que

“Dans une société en progrès on imite de plus en plus les compatriotes et en général tous les contemporains, et de moins en moins les ancêtres. C'est l'inverse dans les sociétés stationnaires. Mais partout et toujours, s'associer veut dire s'assimiler, c'est-à-dire s'imiter.”⁵⁸⁵

Mais le liant est aussi la source de la dissension. Le désir mimétique est le cœur de la conception girardienne. Désir qui n'est pas seulement désir de l'objet possédé par l'autre (le désir de l'un désigne l'objet au désir de l'autre) ; il est aussi désir d'appro-

⁵⁸³ Nous aurions pu partir une nouvelle fois de Heidegger et notamment du “on” qui est la manifestation du monde commun. Outre le fait que nous avons déjà abordé la question du “on” à propos de l'individuation de l'individu-personne dans le moment-sujet qui est arrachement au “on”, nous préférons partir cette fois du mimétisme et de Gabriel Tarde en raison du fait que le “on” constate une situation, le monde commun établi, alors que le mimétisme pense sa constitution, le processus d'installation.

⁵⁸⁴ Gabriel Tarde .- *Les lois de l'imitation* [deuxième édition 1895], édition électronique (Bibliothèque universitaire du Québec), Préface à la deuxième édition, p11, note 1.

⁵⁸⁵ Gabriel Tarde .- *Monadologie et sociologie* [1893], édition électronique (Bibliothèque universitaire du Québec), p39.

priation de ce qu'est l'autre en s'appropriant les mêmes objets (ce que la publicité a compris depuis longtemps) mais aussi en imitant son langage et ses façons d'être ; désir qui n'est autre que le fait de désirer le désir de l'autre (Lacan) et, au final, désir d'absorption totale de l'autre qui est une sorte de désir d'indifférenciation (laquelle est pour René Girard la "crise sacrificielle" elle-même, c'est-à-dire la source de la violence désintégratrice du groupe). Le mimétisme se trouve ainsi être simultanément une force d'intégration utile au groupe, et le cœur de la violence destructrice du même groupe. Le sacré, c'est-à-dire l'être collectif, vit de cette tension entre le rassemblement et la désintégration.

Le lien (le rassemblement) est ce qui nous intéresse ici. L'involution du groupe se réalise par l'absorption réciproque des individus qui le compose. Gabriel Tarde l'énonçait déjà :

"Qu'est-ce que la société ? [...] la possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous par chacun."⁵⁸⁶

Qu'est-ce que la société ? C'est la cristallisation humaine de l'être collectif. L'être collectif est plus large que les seuls humains, il intègre, à travers eux, la végétation environnante, le climat, les animaux, la terre elle-même, il intègre le milieu. Mais la société est l'organisation humaine, la manifestation humaine de la circulation entre les êtres humains qui participent à l'être collectif. La société n'est pas *stricto sensu* la manifestation ontique du sacré, puisque l'être collectif dépasse les seuls êtres humains et intègre, au moins dans la relation que les hommes entretiennent avec lui, la totalité du milieu qui participe de ce qu'ils sont. La société est une cristallisation partielle (humaine) du sacré (le milieu n'y est pas représenté - pas encore dirait par exemple Bruno Latour qui envisage un parlement avec une représentation - humaine - d'entités non humaines). La société est la manifestation ontique de l'interdépendance ontologique à l'intérieur d'un groupe donné, laquelle fait lien en réalisant, pour le groupe, l'involution, et qui se concrétise en façons de vivre communes qui autorisent l'être ensemble sous une forme pacifique. C'est la visée vers l'un de l'involution. C'est la circulation rassembleuse. C'est la transcendance qui, ancrée dans l'immanence des étants humains, les réunit. Et cette transcendance, en tant que circulation, a une manifestation ontique : c'est l'imitation. Au cœur du processus de la constitution des groupes, cause autant qu'effet du mimétisme, ne se trouvent ni l'intérêt ni les croyances communes, mais ce que nous appelons l'Éros primordial et que Tarde appelle

⁵⁸⁶ Ibid. p42. Bruno Latour fait un beau commentaire de cette proposition dans *Philosophie des possessions*, op cité. Nous avons déjà évoqué ce propos p248.

l'amour⁵⁸⁷. Le groupe ne peut exister que si de l'attraction circule entre ses membres. L'Éros primordial, qui préside au phénomène d'absorption, est l'artisan de la formation des groupes. Le groupe social est alors défini par Tarde comme étant

“une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle.”⁵⁸⁸

Il invite un peu plus loin (p72) à une expérience de pensée : imaginons une séance d'hypnose où celui qui est hypnotisé imite tellement son médium qu'il en vient lui-même à magnétiser une tierce personne qui à son tour l'imitera et ainsi de suite. “N'est-ce pas là la vie sociale ?” demande t-il. Avant de conclure

“Se mettre à l'aise, dans une société, c'est se mettre au ton et à la mode de ce milieu, parler son jargon, copier ses gestes, c'est enfin s'abandonner sans résistance à ses multiples et subtils courants d'influences ambiantes contre lesquelles naguère on nageait en vain, et s'y abandonner si bien qu'on a perdu toute conscience de cet abandon.”

Il demeure néanmoins courant d'estimer que ce sont les croyances communes (au sens de conceptions intellectuelles) qui sont l'assise des groupes. Cela ne nous apparaît ni totalement faux, ni tout à fait exact. Il nous semble que les croyances n'ont pas le privilège causal qu'on leur accorde d'ordinaire ; elles ne sont que la *conséquence* de l'absorption réciproque qui circule à l'intérieur du groupe : elles en sont une manifestation ; manifestation qui, en retour, peut devenir ciment supplémentaire. Faire des croyances le fondement de la constitution des groupes, serait placer la possibilité du rassemblement dans le domaine de l'intelligence, dans la sphère des représentations. Or le groupe se constitue en amont des représentations ; celles-ci ne sont qu'une retombée de l'interdépendance ontologique dont le mimétisme est une émanation ontique, elles ne sont qu'une manifestation de l'être collectif qui s'est involué. Certes, l'expression du groupe agit, en retour, pour consolider ce qu'il est (c'est même la fonction de l'expression que d'aider à dessiner les contours de l'individu-groupe comme de l'individu-personne, de spécifier, de dissocier de ce qui entoure), mais elle n'est pas le mouvement constitutif premier. C'est l'interdépendance ontologique et

⁵⁸⁷ Gabriel Tarde dans *La logique sociale*, op cité, tome 2, p48 nous indique que : “Une société stable n'est pas seulement un tissu d'intérêts où les intérêts solidaires l'emportent en nombre et en force sur les intérêts opposés; elle n'est pas seulement un faisceau de croyances d'accord entre elles en grandes majorité ; elle est, avant tout, un entrelacement de sentiments sympathiques...” Et un peu plus loin (p50) “Longtemps on n'a vu d'autre ciment entre les hommes, dans le sein du clan primitif ou de la cité antique, que le souci de la commune défense ou de la commune agression [...] Mais, s'il n'y avait eu que des calculs d'intérêts ou des ressemblances de superstitions pour rassembler et cimenter les hommes, comment leur soudure eut-elle été si tenace et si touchante, leur héroïsme si admirable ? *Ils s'aimaient.*” (souligné par G.Tarde)

⁵⁸⁸ Gabriel Tarde .- *Les lois de l'imitation* (tome 1), op cité, p61

notamment l'absorption, le "grandir ensemble" d'Augustin Berque, le partage vivant de l'être, qui sont la source première qui constituent simultanément le groupe par les individus et l'individu par le groupe. La méprise qui fait des croyances l'élément constitutif des groupes vient de ce que l'on pense que le groupe est constitué d'individus déjà faits qui se rassemblent. Or l'individuation des deux (le groupe et l'individu) est simultanée, comme nous l'indiquait déjà Gilbert Simondon :

"Ce n'est pas le groupe qui apporte à l'être individuel une personnalité toute faite comme un manteau taillé d'avance. Ce n'est pas l'individu, qui, avec une personnalité déjà constituée, s'approche d'autres individus ayant la même personnalité que lui pour constituer avec eux un groupe. Il faut partir de l'opération d'individuation du groupe, en laquelle les êtres individuels sont à la fois milieu et agents d'une syncrétisation..."⁵⁸⁹

"Le rapport de l'individu au groupe est toujours le même en son fondement : il repose sur l'individuation simultanée des êtres individuels et du groupe ; il est présence."⁵⁹⁰

En aval du mimétisme, mais en amont des croyances, il y a le langage qui les porte. Le liant ontologique peut s'appuyer sur le langage qui véhicule des représentations, et qui est lui-même, en retour, facteur structurant de la communauté.

Le liant langagier : l'involution du groupe (suite)

Le langage, du point de vue qui nous intéresse ici (le processus d'individuation des groupes), remplit deux fonctions. Il est simultanément vecteur de l'*involution* du groupe (circulation qui structure un monde commun) et peut également être manifestation de cette communauté, et, à ce titre, *expression* de l'individu-groupe. Abordons la question par la fonction d'involution.

Au titre de vecteur de l'involution du groupe, la langue est à la fois transport et production d'être. Voyons successivement les deux activités en partant de l'utilisation concrète du langage. Dans les conversations quotidiennes sur le temps qu'il fait ou sur tout autre banalité, ce qui compte n'est évidemment pas la teneur du propos - personne n'est dupe - ce qui compte, c'est que ces paroles sans intérêt de contenu autorisent l'être ensemble, autorise la présence commune au monde, autorisent le flux circulant de l'interdépendance ontologique. Elles sont, par conséquent, bien plus importantes que ce qu'elles disent ne le laisse présager. Elles sont indispensables à la vie commune. Sans elles, nous passerions notre chemin sans partager nul moment d'être avec l'autre (il semble que ce soit d'ailleurs, malheureusement, ce vers quoi,

⁵⁸⁹ Gilbert Simondon, *op cité*, p290

⁵⁹⁰ Ibid., p291

tendanciellement, nous allions). Les mots ne sont pas là les signes d'une pensée, les vecteurs de sens ; ils sont pourvoyeurs d'être. C'est le mystère du langage ordinaire que de quitter les rives de la communication d'informations ou celles de la transmission d'idées, de sens et d'apparition de la pensée, pour accoster sans bagages sur les berges sans mots et sans sens du partage de l'être. La fonction utilitaire du langage passe de l'ontique (informations qui s'échangent en vue d'agir sur le monde, c'est-à-dire instrument de domination de l'étant) à l'ontologique (le besoin d'exprimer et d'absorber, c'est-à-dire instrument de circulation de l'être). Le langage transporte en lui un contact, et permet la présence commune qui, en elle-même, est aussi contact. Plus le contenu du langage est banal, moins le sens masque ce contact. Il convient, selon nous, de réhabiliter les conversations ordinaires qui sont dégagées des enjeux de signification ; elles sont l'échange indispensable du lien social⁵⁹¹. En fait, ces mots banals du quotidien ne sont qu'un cas limite qui nous permet de percevoir ce qui se passe dans toutes les situations langagières. Même lorsqu'il est porteur d'une visée instrumentale ou d'une pensée profonde, le langage est *aussi* le vecteur d'un échange d'être, d'un appel à l'absorption. Il nous semble que c'est une des fonctions du langage que d'être un des pourvoyeurs clandestins de l'interdépendance ontologique. Jean Paulhan parle d'une "projection" de moi en autrui ou d'autrui en moi qui se fait par le langage⁵⁹².

Vecteur d'échange d'être, la langue est aussi productrice d'être, et ceci à deux titres : non seulement elle est, dans sa forme, quelque chose qui me vient de l'extérieur (la langue n'est pas innée, elle est apprise) et qui me construit dans mon individualité, mais ce voyage constructeur est également celui de ses contenus. Commençons par ceux-ci : ce qui circule comme parole spécifique et qui soudain me touche, que je m'approprie et réutilise, tout comme ce qui circule comme parole commune, me vient de l'extérieur et finit par me constituer (au point que je peux être parfois surpris de mes propres réactions verbales). Le cliché, c'est le "on" qui s'exprime à travers le locuteur ; cliché qui lui était venu de l'extérieur et dont il se fait le propagateur, autorisant ainsi la transcendance d'une pensée commune. Le lieu commun pense à la place de celui qui le formule. Et les bons sentiments sont les émotions du "on". Lorsque l'on regarde l'individu qui les exprime, elles passent pour être des émotions factices, mais elles ne sont factices que parce qu'elle ne lui sont pas spécifiques. En fait, elles sont réellement vécues ; mais dans ce vécu l'individu n'est que porte-voix du

⁵⁹¹ Rappelons néanmoins que le langage ordinaire est également le vecteur de la constitution du "on" dont le moment-sujet aura à s'arracher.

⁵⁹² Dans *Les fleurs de Tarbes*, p115, cité par Merleau-Ponty dans "La prose du monde" in *Œuvres*, op cité, p1515.

groupe. Les bons sentiments ne spécifient pas l'individu-personne, ils disent l'individu-groupe. Les clichés et les bons sentiments expriment le groupe, et, par là, effacent l'individu-personne. Les lieux communs sont au sens propre les mots de la tribu, l'expression d'icelle.

Mais au-delà des contenus (communs ou spécifiques), c'est *en tant que langue* que la langue me constitue. Partons de l'idée de langue maternelle. La langue est maternelle non seulement parce qu'elle nous est transmise par la mère, parce qu'elle est la langue de la mère (elle est tout autant, de ce point de vue, la langue paternelle), mais aussi parce qu'elle nous engendre, parce qu'elle nous met littéralement au monde (le monde humain qu'il nous faudra habiter en participant à sa configuration) : elle est la langue-mère. L'acquisition du langage est, pour l'enfant, un moment d'ouverture à l'altérité ; il quitte la bulle solipsiste du contact essentiellement charnel pour un contact plus abstrait mais plus ouvert avec le monde, et ce contact plus abstrait et plus fin va participer à sa structuration en tant qu'être humain. Le langage que l'enfant tente par un lent apprentissage d'habiter, et dont il subit les effets structurants, peut se révéler douloureux pour lui en ce qu'il engendre des effets de mise à distance du monde sensible, chaud et connu, pour faciliter l'entrée dans un monde collectif, abstrait et par conséquent moins douillet (Lacan dit que l'introduction du signifiant coupe la relation imaginaire entre la mère et l'enfant pour introduire celui-ci comme sujet dans l'ordre symbolique) : c'est une seconde naissance, et en cela la langue est mère. C'est la langue qui nous fait accéder au monde collectif de l'humanité et au monde collectif linguistico-centré, c'est elle qui, au-delà du cercle charnel strictement familial (voire strictement maternel), modèle le premier monde commun que l'enfant se doit d'habiter. La langue est, en ce sens, productrice d'être. Elle ouvre le monde humain (seules les hommes disposent d'une langue) ; et elle ouvre un monde particulier qui n'est ouvert que par sa structure particulière (une autre langue ouvrira un autre monde). L'homme ne possède pas le langage comme on possède un outil ; il y séjourne. Et de même qu'on ne peut décrire, pour quelqu'un qui n'en aurait pas l'expérience, le goût de la framboise ou celui du poireau (nous pouvons juste susciter le désir de tester ; les parents le savent bien qui tentent de diversifier les aliments pour leurs enfants), de même, le goût de la langue, c'est-à-dire ce qu'elle ouvre comme nature de monde, ne peut se connaître que par l'expérience (puis par l'expérience d'une autre langue qui distinguera la première en retour). Heureux les polyglottes ; ils jouissent, et sont enrichis, d'une pluralité de mondes. Plus avant, en tant qu'elle est langue (et non plus telle ou telle langue), en tant qu'elle est phonie du sens (ou gestuelle du sens pour ceux qui savent signer la langue des sourds et

muets), en tant qu'elle est *logos*, la langue fonde un monde spécifiquement humain (qui différencie cette fois non vis-à-vis des autres langues mais vis-à-vis des êtres qui n'en disposent pas). Heidegger, après Hölderlin, nous indique ainsi que "l'homme habite en poète". La langue est l'ouverture d'un monde commun que l'homme se doit d'habiter. Le fait de fréquenter une langue - et la poésie est le summum de cette fréquentation - est l'ouverture à un monde de partage d'être que toute parole, si anodine soit-elle, transporte également dans ses bagages. C'est en quoi la langue est, selon nous, l'un des lieux du sacré où l'homme séjourne.

Kostas Axelos note que Heidegger est passé de l'idée selon laquelle le langage est la maison de l'être (dans la *Lettre sur l'humanisme*, 1946), à la thèse selon laquelle c'est l'être qui est la maison du langage (lettre à Roger Munier, 26 octobre 1973)⁵⁹³. La question du rapport intime du langage à l'être de l'homme est subtile, et c'est celle qui nous intéresse ici. Heidegger nous convie à goûter cette subtilité. Il nous paraît que la première proposition heideggerienne (le langage est la maison de l'être) limite la possibilité d'être à l'être humain puisque le langage est forcément humain. La seconde paraît donc plus juste et plus large tout en conservant (pour l'être humain) l'intimité de la relation du langage à l'être. Mais il nous semble que la difficulté vient de ce que, dans les deux propositions, Heidegger essentialise, voire substantialise, l'être, que, même s'il nous met en garde contre une interprétation stricte de sa métaphore, il en fait une entité habitante ou habitée, et que par conséquent il place l'être en situation statique d'unité. Françoise Dastur nous précise que pour Heidegger

"le langage n'est pas un *instrument* permettant à l'homme de s'approprier l'étant, mais la manière même dont le rapport de l'être à l'homme advient."⁵⁹⁴

Comme nous l'avons déjà vu, nous partageons le rejet de la vision du langage comme simple instrument, mais notons qu'une fois encore l'être est pensé comme entité : il est question du rapport de l'être à l'homme sans préciser de l'être de quel étant (celui de l'homme ? celui du groupe ? celui du Tout ?) comme si l'être avait une valeur générale, autonome de tout étant. De là vient que Heidegger ne peut distinguer (ce que nous nous efforçons de faire) l'être-de-l'individu de l'être-collectif-société ; or, pour nous, les deux s'individualisent mutuellement notamment grâce au langage ; le langage est une des principales articulations de cette individuation mutuelle. Il nous paraît essentiel de rappeler ici que l'être est une activité ; une activité qui, si elle est commune à tous les étants, est chaque fois celle d'un étant particulier. Le langage a bien, pour l'être humain, un rapport très intime à son être, mais non seulement à son

⁵⁹³ Kostas Axelos .- *Réponses énigmatiques*, Paris, Minit, 2005, p26.

⁵⁹⁴ Françoise Dastur .- *Penser ce qui advient*, Paris, Les dialogues des petits platon, 2014, p39

être propre *stricto sensu* (en tant que le langage a pris part à sa construction dans la petite enfance et qu'il réactualise en permanence cette construction), mais également, et peut-être essentiellement, à un *être collectif société* auquel l'être de l'homme participe, dans lequel il évolue et qui contribue à le constituer en permanence. Paraphrasant Françoise Dastur nous dirions plutôt : le langage est une manière dont le rapport réciproque de l'être collectif à l'homme advient. Autrement dit (paraphrasant cette fois-ci Heidegger), le langage est une des maisons de l'être collectif. Il nous faudrait alors tout de suite préciser que le langage n'est pas vraiment une maison ou un habitant, il est une *relation* entre plusieurs êtres, un flux ; le langage est circulation (ce qui est primordial du point de vue de l'être collectif) ; il est, pour l'individu-personne, activité d'appropriation d'un monde commun, et il participe, par là, à l'individuation de la personne⁵⁹⁵. Le langage remplit, vis-à-vis du groupe une fonction involuante. Ce n'est pas la vision heideggérienne. En effet, même si nous allons plus avant dans l'analyse du propos heideggerien, la sensation demeure : l'être semble y jouer le rôle d'une entité : il s'agit d'y accéder comme à un lieu escarpé difficile d'abord, et c'est l'activité de la pensée que de réaliser cet effort ou bien l'activité de la poésie que de nous y installer de plein pied. L'intimité de l'être de l'homme avec le langage y est soulignée (et nous pouvons souscrire à ce surlignage en dépit du côté statique), mais le caractère de circulation en vue de l'individuation mutuelle de l'individu et de l'être collectif (qui est le versant dynamique) est absent (alors que *via* la notion de "on" Heidegger eut pu l'aborder : le "on" est une expression de l'être collectif, et Heidegger aurait ainsi pu nous dire comment il se constitue). La citation ("le langage est la maison de l'Être") se trouve dès l'entame de la *Lettre sur l'humanisme*⁵⁹⁶ comme la thèse qui va y être défendue ; un peu plus loin la même idée est précisée :
 "le langage est la maison de l'Être, advenue par lui et sur lui ajoutée."⁵⁹⁷
 Dans les deux citations, comme dans tout le texte, la majuscule à "Être" paraît essentialiser la notion et en faire une sorte d'entité. Mais n'est-ce pas un effet de la traduc-

⁵⁹⁵ Peut-être faut-il préciser (en s'appuyant sur l'article de Philippe Arjakovsky "Langue grecque" dans le *Dictionnaire Heidegger*, op cité) que Heidegger distingue trois époques de l'être selon qu'il s'articule avec la parole (l'époque pré-philosophique), avec la raison (pour la transition métaphysique) ou avec le temps (époque ouverte, au fond par la technique comme fin de la philosophie, et par Heidegger lui-même penseur de cette époque). C'est donc, pour Heidegger, au commencement de la pensée occidentale que la parole est apparue comme lumière de l'être. "Les Grecs habitaient cet aître de la parole" (GA 7, 233). Et la langue grecque est, pour cela, tout à fait particulière.

⁵⁹⁶ Heidegger "Lettre sur l'humanisme", in *Questions III*, op cité, p67

⁵⁹⁷ Ibid., p91

tion⁵⁹⁸ ? (de son côté Kostas Axelos ne reprend pas cette majuscule). Pour Heidegger, le langage, en tant que maison de l'Être, advient par l'Être lui-même et s'y ajoute, il y a donc une sorte de symbiose entre l'Être et le langage qui, tout en demeurant distincts sont dans la plus grande des intimités. Il précise, dans cette même direction (toujours en 1946 dans la *Lettre...*)⁵⁹⁹ :

“Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même.”

Au point que nous pourrions presque nous demander si ce que, dans ce texte, Heidegger appelle “Être” n'est pas cet être collectif porté par le langage que nous tentons d'évoquer⁶⁰⁰. Quoi qu'il en soit, cela confirme ce que nous avons vu par ailleurs (dans la deuxième partie), à savoir que pour Heidegger la vérité de l'être ne peut déployer sa pleine essence, à l'occasion de l'avenance (*Ereignis*), que par l'intermédiaire du *Dasein* (ce qui, si Être signifie “être-collectif-société”, nous paraît parfaitement exact). D'ailleurs à un autre endroit de sa *Lettre*, Heidegger parle du langage comme “la maison de la vérité de l'Être” (c'est moi qui souligne). Ce n'est plus l'Être (la majuscule est toujours présente) qui est directement concerné, mais sa vérité (ce qui est, peut-être, une façon de confirmer la majuscule en faisant de l'être une entité ayant sa vérité). En effet, le langage paraît être, chez Heidegger, une activité quasi solipsiste, voire élitiste, celle du poète ou du penseur, permettant d'accéder à la vérité de l'être. La suite immédiate du texte introductif de la *Lettre* dit :

“Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri.”⁶⁰¹

Et leur tâche est de révéler l'Être (c'est en cela que consiste leur veille) et de conserver cette révélation dans le langage. Le poète est celui qui va sentir (et nous donner à sentir) l'être à travers le langage, et le langage du poète va permettre un accès à l'être sans passer par l'étant, c'est-à-dire va permettre une sortie de la métaphysique

⁵⁹⁸ Le traducteur de la *Lettre sur l'humanisme* (Roger Munier) dit suivre Heidegger lui-même en choisissant de mettre une majuscule (le pronom *Es*, renvoyant à *Sein*, qui ne devrait pas en être pourvu, est écrit avec majuscule, et Heidegger dans deux phrases écrites directement en français emploie la majuscule) (p67 note 1). Mais, du coup, le traducteur met une majuscule partout. Il faudrait maîtriser l'allemand pour en avoir le cœur net puisque, en allemand (à l'époque de Heidegger) tous les substantifs prenaient une majuscule et la conserver en français essentialise ce dont il est question.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p83

⁶⁰⁰ Ce que semblerait accréditer le passage dans lequel (pp97-98) Heidegger indique que “le sacré [...] ne vient à l'éclat du paraître que lorsqu'au préalable, et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité.” Même si Heidegger ne définit pas le sacré de la même manière que nous, le lien entre le sacré et l'Être (le sacré qui n'apparaît que lorsque la vérité de l'Être a été expérimentée) correspond assez bien à l'idée que nous défendons du sacré comme manifestation ontique de l'être collectif. Heidegger dit encore (dans le même texte, p112) que “Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré.” Ce qui, si l'on met une équivalence (ce que ne fait évidemment pas Heidegger) entre “Être” et “être collectif”, correspond parfaitement à notre propos : ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être collectif que se laisse penser l'essence du sacré.

⁶⁰¹ *Ibid.*, pp67-68

(laquelle ne pense l'être qu'à travers l'étant). Le penseur qui suit cette voie n'est alors plus philosophe (devenu synonyme de métaphysicien) mais justement *penseur*. Dans cette optique, le langage, tel qu'il est utilisé par le poète, n'est donc pas une circulation entre les êtres mais un moyen d'accès à une vérité plus profonde de l'être que la métaphysique nous cache. Dès lors la tâche du penseur, comme de tous les hommes résolus, est de tenter de suivre le poète et, veillant ainsi sur la vérité de l'être, l'homme devient "berger de l'Être" et non plus maître de l'étant. Si l'Être de Heidegger est notre être-collectif-société, nous pouvons souscrire à l'idée selon laquelle le langage poétique (comme tout art véritable) est un accès direct à l'être collectif (nous y reviendrons). Mais nous voyons que ce n'est pas le langage de l'activité ordinaire des hommes qui est étudié par Heidegger. Néanmoins son propos a l'immense mérite de nous donner à penser l'extrême intimité du langage et de l'être de l'homme, intimité structurante, c'est-à-dire individuante. Notre propos, dans une démarche cette fois plus simondienne, souhaite - tout en conservant cette vision d'une grande intimité - souligner que cette individuation de l'individu-personne par le langage ne peut s'opérer que par l'individuation mutuelle et simultanée, mais néanmoins distincte, de l'individu-groupe. C'est le caractère *circulant* du langage (et non la nature de telle langue) qui lui confère ce pouvoir et cette intimité avec l'être de l'homme lequel est lié aux êtres collectifs dans lesquels il séjourne. La structure de chaque langue vient seulement *dans un deuxième temps* spécifier un groupe particulier (c'est, en revanche, à cette particularité seconde que Heidegger fut sensible, la jugeant même *première*, et estimant entre les lignes que seules la langue grecque, puis la langue allemande, sont à même de réellement donner accès à l'Être⁶⁰²). Nous pensons que c'est en tant que vecteur circulant d'individuation mutuelle de l'individu et du groupe que le langage joue son rôle premier. Le langage peut alors être pensé comme l'une des façons que l'homme a d'habiter le sacré, c'est-à-dire une façon pour l'homme de séjourner dans l'être collectif tout en devenant soi-même, de fréquenter l'être du groupe en le laissant façonner le sien. Grâce au langage, l'être collectif (le sacré) s'exprime au travers de l'expression de l'individu ; par conséquent il individue les personnes tout en s'individuant en retour⁶⁰³. L'identité de l'individu devient ainsi, de fait, liée à celle du groupe auquel il participe.

⁶⁰² Et si l'Être est l'être collectif nous pouvons comprendre que pour Heidegger (Allemand amoureux de la Grèce ancienne) ce soient les deux langues qui lui fassent sentir les êtres collectifs auxquels il participe. Mais cela ramène le propos au cas de Heidegger et lui retire la portée générale qu'il lui attribuait.

⁶⁰³ Et c'est pourquoi les plus grands auteurs sont ceux qui ont établi une langue que le groupe s'est ensuite appropriée, ceux qui se situent à un moment d'articulation décisif de l'histoire de la langue (par exemples Shakespeare en Angleterre, Cervantes en Espagne, Dante en Italie, Goethe en Allemagne, Pouchkine en Russie ou Molière, Corneille et Racine en France, chaque langue a son ou ses auteurs fondateurs).

Être absorbé : l'involution du groupe (suite)

Toutes les manifestations du mimétisme signent le besoin d'absorber ; l'altérité est notre nourriture ontologique indispensable. Et cette absorption personnelle est en même temps l'activité d'involution du groupe : ce qui pousse l'être de l'homme vers autrui (l'individuel besoin d'absorber) est aussi ce qui permet au groupe de se rassembler. Tout aussi indispensable est notre besoin d'être absorbé ; besoin qui nous pousse également vers autrui, et qui par conséquent, et de la même manière, participe de l'involution collective, c'est-à-dire de la constitution du sacré.

Si le mimétisme est la manifestation ontique du besoin d'absorber, quelle est la manifestation ontique du besoin d'être absorbé ? Au travers de l'expression de soi, c'est la quête de la reconnaissance. Tout comme le mimétisme, le besoin de reconnaissance se situe dans l'articulation de l'individuel au collectif. Dès l'enfance ("maman regarde-moi !") nous avons besoin d'être reconnus par nos proches qui, en nous accueillant, nous construisent, et nous offrent l'occasion d'une construction d'un monde commun. Être reconnu, c'est le gage d'un être au monde paisible, c'est la manifestation d'une expression réussie, et l'expression est indispensable à l'individuation. En revanche, si nous ne sommes pas reconnus, la colère, parfois la haine, en tous cas la violence font leur apparition. C'est aussi bien le cas d'une colère d'enfant que d'une violence d'adulte : elles sont la trace d'un défaut de reconnaissance, d'un échec de la tentative d'être absorbé. La violence extrême est la marque d'une misère relationnelle, d'une grande solitude (être seul, c'est n'être pas absorbé ; c'est pourquoi nous pouvons être seuls en étant très entourés, nous sommes alors transparents) ; la violence extrême est la marque d'un besoin vital d'être absorbé insatisfait. La psychologie semble, du coup, ne pas être à rechercher dans les tréfonds solipsistes du sujet (le sujet freudien compris) mais primitivement dans les relations. La psychologie serait alors fondamentalement *relationnelle* (ce que défendent René Girard ou Ludwig Binswanger ; et ce que savent depuis longtemps toutes les démarches qui pensent la psychothérapie en termes systémiques). Les besoins d'absorber et d'être absorbé poussent l'être vers son altérité, et l'absorption réciproque réussie, lorsqu'elle s'arrime au lacis existant enclenche des affects agréables du type "amitié", "amour" ou "sympathie". Le besoin d'être absorbé, s'il échoue, est, en revanche, une relation néfaste qui, lorsqu'elle est absorbée, lorsqu'elle s'arrime au lacis, enclenche des affects négatifs ; en effet, ne pas être absorbé, c'est être nié, c'est ne plus exister ; une absorption qui est refusée génère des réactions psychologiques de violence, la manifestation ontique de l'expression tentant alors d'imposer ce qui ne s'effectue pas pa-

cifiquement (surtout dans un monde clos tel que la famille, l'entreprise ou tout autre petit groupe ; l'impossibilité de passer son chemin pour aller quérir ailleurs ce dont on a besoin rend l'échec insupportable). L'expérience de la vie de l'être lui fait aléatoirement rencontrer les deux situations. L'accumulation de ces expériences, confortées par l'habitude, finit par dessiner ce que l'on a coutume d'appeler un caractère. Le processus d'individuation ne s'interrompt qu'avec la mort, le besoin d'être absorbé ne cesse également qu'avec elle. La quête de reconnaissance est par conséquent insatiable (elle n'est pas la prérogative de la vie professionnelle, elle habite aussi l'enfant ou le vieillard s'il n'a pas renoncé à vivre). La psychologie ne serait alors pas une affaire du sujet, mais une question relationnelle et, par conséquent, *in fine*, sociale. Dans nos sociétés occidentales en proie à la crise de l'absorption, cette insatiabilité fait accessoirement la fortune des professions psychologiques ; il devient parfois nécessaire d'acheter le fait d'être absorbé lorsque l'on ne parvient pas à l'être naturellement. Les psychologues, psychiatres, psychanalystes ou tout autre type de psychothérapeutes sont des absorbeurs professionnels. En ce sens, aller voir l'un de ces professionnels ne relèverait pas seulement de la recherche de résolution d'un nœud passé qui entrave, mais également d'un besoin très présent d'être absorbé. La psychologie dite du sujet paraît néanmoins valide en ce qu'elle est la recherche puis la mise au jour d'une structuration passée - établie par l'habitude liée à la répétition -, structuration qui est de la psychologie relationnelle sédimentée. La vie de la psyché est relationnelle, mais en se sédimentant elle s'individue et devient personnelle. Nous nous construisons psychologiquement (sédimentation permise par la mémoire primaire) par l'expérience que nous avons des absorptions que nous réalisons, mais aussi (et peut-être plus encore) par l'expérience que nous avons de la façon qu'ont eu les autres de nous absorber (ou de refuser de nous absorber). C'est en quoi Sartre a raison de dire que nous sommes ce que nous faisons de ce que les autres ont voulu faire de nous. Ou bien plutôt qu'ils ont fait sans forcément le vouloir, en étant dans une relation d'absorption (heureuse ou difficile) avec nous. L'involution étant, comme nous l'avons vu, la part de création, et les absorptions (y compris l'absorption de la façon d'être absorbé par autrui) la *hylé*. Ce que nous sommes est tout autant lié à la façon dont nous avons été (et sommes encore) absorbés (façons d'être absorbés que nous absorbons et qui sont éminemment structurantes), qu'au reste de ce que nous absorbons. L'enfance est le moment de la sédimentation primitive. La relation au thérapeute consiste donc à obtenir d'être absorbé et, à l'occasion de cette relation d'absorption qui, étant rémunérée, a toutes chances de réussir et d'enclencher une relation de type "amour" (transfert et contre-transfert), de tenter de fluidifier

les échecs d'absorption sédimentés afin de les accueillir paisiblement comme constitutifs de ce que nous sommes et, par là, de les dépasser.

Il est une situation où le besoin d'être absorbé a toute chance d'être satisfait, c'est la parentalité. Nous aimons nos enfants pour de multiples raisons. Peut-être par pur altruisme ou par plaisir de se voir perpétué. Peut-être parce qu'ils dépendent de nous et que nous en avons la responsabilité. Mais sans doute aussi, et peut-être surtout, parce qu'ils nous absorbent (la perpétuation de soi n'est pas que génétique). Non seulement nous occupons naturellement une place maîtresse dans leur monde, mais nous participons directement à la *configuration* de leur monde. Peut-être aimons-nous les personnes (mais aussi les animaux, voire les plantes) qui nous entourent à hauteur de la place qu'ils nous accordent dans le processus de configuration de leur monde⁶⁰⁴ (et par définition les enfants nous accordent beaucoup). Être absorbé d'une manière qui nous convienne est peut-être l'un des secrets de l'amour.

Le besoin de reconnaissance est le besoin d'être absorbé non seulement par une personne particulière, mais par le groupe. Nous avons besoin d'être absorbés non seulement dans une relation duelle, mais par le groupe entier pour y prendre place. La grégarité humaine est basée sur ce besoin ontologique. L'involution du groupe ne s'effectue correctement que lorsque ce besoin est satisfait pour une grande majorité de ses membres. A l'opposé, le harcèlement - quand il n'est pas de nature sexuelle - (au travail par exemple, mais dans n'importe quel groupe) consiste à organiser la non-reconnaissance autour de quelqu'un, c'est-à-dire la non-absorption collective de ce qu'il est. Nombre de phénomènes de dépression, pouvant parfois conduire au suicide, viennent de cette absence d'absorption collective. Les "leaders" des groupes ont, dans ce domaine, une responsabilité importante. Reconnaître quelqu'un, c'est lui permettre d'être, c'est lui permettre de "naître avec" à nouveau (re-co-naître), et c'est, en retour, se nourrir de cet être que l'on contribue à faire exister. La relation de pouvoir hiérarchique est une relation où le subordonné est contraint d'absorber le supérieur sans jamais être réellement sûr d'être absorbé en retour autrement que comme objet. Trouver un chemin de réciprocité de l'absorption (qui n'implique pas forcément égalité de position) devrait être la préoccupation de toute personne en situation de supériorité, et ce quelle que soit la nature de cette relation d'autorité (cadre, policier, médecin, enseignant, etc., mais aussi parent ou grand-parent). C'est cette réciprocité qui fluidifie l'involution du groupe et qui, seule, évite au subordonné de ne pas être absorbé (évitant ainsi d'ouvrir la voie aux sensations d'être réifié, voire d'être humilié), source

⁶⁰⁴ Et le désir de pouvoir à l'intérieur d'un groupe n'est-il pas le désir de participer, à une place éminente, à la configuration du monde commun ?

de toute violence (contre autrui ou contre soi-même).

Après avoir évoqué la question du côté de l'individu, voyons-la du point de vue de la société. Autrefois en Europe, la situation était, suivant ainsi l'archétype bourgeois du dix-neuvième siècle, que les hommes allaient chercher la reconnaissance collective à l'extérieur, dans leur milieu professionnel, tandis que les femmes devaient se contenter de la reconnaissance conjugale (auprès du mari) et parentale (auprès des enfants)⁶⁰⁵. Nous pouvons peut-être avancer que le besoin de religion était d'autant plus fort chez les femmes que le contact avec l'église pouvait parfois représenter l'unique relation extérieure au foyer. L'arrivée des femmes sur le terrain de la reconnaissance collective extérieure professionnelle est, du point de vue de l'être collectif société, une excellente chose ; elle représente un potentiel de fluidification supplémentaire par la multiplication des possibilités d'être absorbés les uns par les autres (élargissement du groupe). Les sociétés où les femmes sont contraintes de demeurer au logis se privent d'une capacité d'involution plus large. En effet, non seulement les femmes sont alors privées de la possibilité d'être absorbée à l'extérieur, mais les hommes sont également privés d'opportunités supplémentaires de l'être également, tandis que le groupe social se prive par là-même de capacités d'involution.

La question, du point de vue de la société, est de faciliter les absorptions réciproques de ses membres. Le phénomène de reconnaissance mutuelle est l'articulation majeure de l'individuel au collectif. Or il semble bien que nos sociétés techniciennes saturée d'objets échouent, pour une trop grande partie, dans cette tâche de fluidification ; c'est ce que nous avons appelé "la crise de l'absorption". Prenons quelques exemples frappants de ces échecs.

Les attentats en France en 2015 (janvier et novembre) ont mis sur le devant de la scène médiatique le phénomène dit de radicalisation. Comment des jeunes Français, élevés dans ce beau pays cultivé, peuvent-ils perpétrer de tels actes ? Qui sont-ils ? Leurs parcours permettent-il de comprendre ? Les journalistes s'étonnent à longueur

⁶⁰⁵ La scène de ménage comme figure littéraire se déploie au dix-neuvième siècle sur cette situation figée du modèle bourgeois où la femme est bloquée dans ses possibilités d'être absorbée, et par conséquent exige de son époux, de manière insistante, qu'il satisfasse à ce besoin. Labiche et Feydeau, renouant avec la farce, porteront haut cette figure du conflit conjugal basé sur ce besoin insatisfait. Strindberg, Ibsen ou Tchekov en ont, pour leur part exploré le versant dramatique. Le différentiel de reconnaissance peut être fatal à la vie conjugale. Notons que la psychologie, en tant que science humaine, naît également à cette époque (et probablement sur ce terreau. L'hystérie, par exemple, dont l'étude fut le point de départ des travaux de Charcot puis de Freud, nous paraît être fondamentalement la trace d'un besoin d'être absorbé insatisfait et qui cherche le chemin pour enfin l'être ; et c'est en quoi l'hystérie n'a rien, contrairement à ce que le mot indique en renvoyant à l'utérus, de spécifiquement féminin : ce sont les conditions d'involution de la société ou du groupe qui favorisent son déclenchement chez tel individu ou dans telle partie de la population. Et Lacan en définissant l'hystérie comme la recherche d'un maître sur qui régner, n'est pas très loin de cela).

d'articles du fait qu'il y ait des conversions récentes à la religion musulmane, ou que la radicalisation puisse se faire individuellement devant un ordinateur. Il me semble, sans que ce soit bien sûr l'unique explication (il y a forcément un faisceau de causalités) et d'après les seules informations médiatiques dont je dispose, que l'on a chaque fois affaire à des personnes (quel que soit le parcours scolaire ; les connaissances ne font rien à l'affaire) en mal sévère de reconnaissance (qui ont échoué dans leur tentatives de satisfaire leur besoin d'être absorbé) et qui basculent quand elles trouvent une niche où cette reconnaissance va avoir lieu. Reconnaissance qui de surcroît autorise et légitimise le déchaînement de la violence née de l'échec initial. La manifestation de cette violence qu'interdisait l'appartenance à la société française devient le passeport pour la reconnaissance par un autre groupe.

Prenons un autre exemple. Pourquoi, alors que nous possédons depuis longtemps les informations concernant les risques majeurs que font courir à l'espèce humaine le réchauffement climatique, ne changeons-nous pas nos comportements ? Le club de Rome nous a alerté dès 1972 sur les dangers de la croissance, les scientifiques font des rapports depuis des années ; pourquoi poursuivons-nous dans une voie suicidaire ? Pourquoi faisons-nous l'inverse de ce que ces connaissances devraient nous inciter à faire ? Il y a, là aussi, de multiples facteurs (et notamment celui de l'intérêt financier), mais il me semble que la réponse soit également, au moins en partie, à chercher dans le besoin d'être absorbés : le système de reconnaissance, dans nos sociétés marchandes, non seulement ne valorise pas, mais stigmatise toute personne refusant la consommation, la technicisation à outrance et mettant en œuvre un mode de vie basé sur la simplicité volontaire (elle exalte au contraire la puissance de l'argent⁶⁰⁶, la puissance de la technique et la pertinence de la compétition en vue de l'obtention de la reconnaissance). Ne pas faire comme tout le monde c'est risquer de ne plus être absorbé. Pire : les scientifiques eux-mêmes, ceux-la mêmes qui annoncent les dangers, ne changent rien à leur mode de vie. Ils nous informent (grâce leur soit rendue) mais ils continuent à prendre l'avion, y compris pour partir en vacances, à consommer beaucoup, à soutenir des partis réclamant plus de croissance, bref à faire comme toutes les personnes de leur milieu. Pourquoi ? Nous aurions tendance à penser que deux phénomènes sont à la manœuvre : le goût du confort (qui, tout en étant individuel, est l'une des choses les mieux partagées) et la difficulté de se distinguer sur le terrain comportemental (celui du mimétisme) : nous voulons bien nous dis-

⁶⁰⁶ L'argent, dans une société marchande, est devenu le vecteur dominant de la reconnaissance. Peut-être faudrait-il penser à déboulonner cette fonction symbolique de reconnaissance que nous avons dévolu à l'argent, pour le ramener à sa fonction première de fluidification des échanges matériels. Pour cela, il nous faudrait trouver d'autres canaux pour faciliter la reconnaissance mutuelle et en marquer l'efficiency.

tinguer intellectuellement, nous le souhaitons même puisque c'est socialement valorisé, mais nous redoutons de nous distinguer pour ce qui est du comportement (la seule exception autorisée est celle des artistes, dont on exige, au contraire, qu'ils se distinguent dans leur comportement dans le sens de l'extravagance, cela fait partie de leur fonction). Les scientifiques qui, un temps, prêchaient dans le désert, se battaient apparemment pour diffuser une information, tels des lanceurs d'alerte. Mais, en fait, ne se battaient-ils pas également pour être reconnus ? Les carrières intellectuelles se bâtissent sur la reconnaissance des découvertes non sur la sagesse du comportement. Le mimétisme aidant, il est même contre-productif, du point de vue de la reconnaissance intellectuelle, de se distinguer du point de vue du comportement (cela décrédibilise les propos, jusqu'à les rendre inaudibles). La reconnaissance des pairs, quand elle est acquise, ne stoppe pas le processus, il y a ensuite la quête de la reconnaissance publique, politique et médiatique (nous n'en avons jamais assez parce que le besoin d'être absorbé ne cesse qu'avec la mort) ; de changement comportemental, point. Le scientifique utilise l'information nouvelle qu'il a découverte pour se faire connaître puis reconnaître, mais si le groupe social qui l'entoure ne modifie pas son comportement, le mimétisme sera le plus fort et il ne changera pas le sien, en dépit de la connaissance acquise. L'information, la reconnaissance et le mimétisme forment un cocktail où le premier élément paraît bien faible par rapport aux deux autres. Le besoin d'être absorbé (reconnaissance) et le besoin d'absorber (mimétisme) sont les moteurs de la vie dans le groupe ; l'information n'est qu'un outil qui, le plus souvent, se révèle être dérisoire (il ne devient une force que lorsqu'il est partagé collectivement, c'est-à-dire si le mimétisme est passé par là). Pourquoi, dès lors, certains citoyens ont-ils néanmoins choisi la voie de la simplicité volontaire ? Les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix du vingtième siècle ont balayé les pensées écologistes des décennies précédentes et ce n'est que dans les années deux mille que la notion de décroissance refit surface sur le terrain politique. Qu'est-ce qui fait que des personnes choisissent cette voie ? Sont-ils plus informés ? sont-ils plus altruistes ? sont-ils plus intelligents ? que nenni. Ils ont trouvé dans cette façon d'être, certes une pratique correspondant à leurs convictions, mais surtout une niche de reconnaissance qu'ils ne trouvaient que difficilement ailleurs.

*Le vilain petit canard*⁶⁰⁷ d'Andersen est le conte qui rend compte du désir d'être absorbé cherchant à être satisfait. Il pose sur le terrain de l'apparence physique le problème de l'involution (ontologique) du groupe vu du point de vue de l'individu cher-

⁶⁰⁷ Christian Andersen .- *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1992, pp244-253

chant à être absorbé paisiblement. Tout comme le vilain caneton, il nous faut chercher le groupe susceptible de nous absorber. Le caneton essuie une succession d'échecs (il cherche à intégrer de nombreux groupes et échoue à chaque fois, et ces échecs l'amène au bord de la mort - pris dans les glaces du lac, il est sauvé *in extremis* par un paysan), échecs qui sont le chemin lui permettant de trouver enfin (les contes, étant des récits d'individuation, finissent toujours bien) le groupe qui accepte de l'absorber, et donc de lui faire une place, de lui permettre d'être : les cygnes.

Le problème, pour la société, est donc de créer les conditions de fluidification indispensables pour que chacun parvienne à être absorbé. Une société qui organise la concurrence généralisée a peu de chance d'y parvenir, elle n'autorise la reconnaissance que pour quelques uns (les vainqueurs). Une société de coopération généralisée permettrait, au contraire, la reconnaissance du plus grand nombre. Il s'agirait de quitter l'organisation de la reconnaissance sur le mode hiérarchique par la compétition et la sélection des soi-disant "meilleurs", pour aller vers la facilitation de l'absorption mutuelle. Le sentiment de ne pas être absorbé étant la source principale de la violence, le rôle de la politique devrait être d'œuvrer à cette facilitation. Mais, dans nos sociétés dites démocratiques, le politique est lui-même organisé sur le mode de la compétition ; ce sont donc les "meilleurs" (couramment appelés les élites) qui décident, et il n'est pas surprenant de les voir consolider le système qui leur a permis d'être reconnus comme "meilleurs"⁶⁰⁸. En tant qu'elle entraîne le débat, cette compétition pourrait paraître utile, mais dans la réalité la compétition fausse le débat en le rabattant sur le mérite apparent des individus au détriment de la discussion des idées. Il faudrait pouvoir penser le débat déconnecté de la compétition des individus. Le film de Sydney Lumet *Douze hommes en colère* (1957) donne un exemple de ce que (dans le cadre de la justice qui oblige ici au consensus, les douze hommes en question étant les jurés d'un tribunal) le débat sur le fond est possible et même fécond lorsqu'il est déconnecté de toute compétition. Le sport qui est la symbolisation de la guerre à l'âge du politique, et qui, à ce titre, œuvre à pacifier les relations entre les groupes et à l'intérieur des groupes (un pays qui gagne la coupe du monde de football, est, pour un temps restreint, miraculeusement soudé : le sacré national est temporairement reconstitué), est également un promoteur de la compétition, laquelle organise le conflit non des idées mais des individus. Le sport est éminemment politique. Il peut parfois (notamment les sports collectifs) être une école de solidarité ; mais sa fonction politique, accentuée par la présence de l'argent, le pousse à une valorisation

⁶⁰⁸ L'exemple de François Mitterrand est frappant qui, dans l'opposition, conspuait le régime présidentiel comme étant un "coup d'État permanent", mais qui, une fois arrivé au pouvoir, s'est bien gardé de le modifier.

extrême de la compétition. En ce sens, il ne facilite pas l'involution des groupes considérés.

Les techniques contemporaines apportent-elles quelque chose dans ce domaine? Il pourrait sembler que la réponse soit positive. Les réseaux dits sociaux facilitent les contacts et leur succès rapide est la trace de cette quête vitale de la reconnaissance et d'un manque en la matière. Peut-être faut-il se réjouir de ce que, un temps, ils répondent à ce besoin. Mais il s'agit d'une réponse technique à un problème en grande partie créé par la technique. Comme nous l'avons déjà vu, il nous semble que c'est une réponse illusoire qui ne fait, *in fine*, qu'accroître le problème. Une véritable absorption ne peut être que vivante et la faible absorption obtenue par la technique repousse un temps le problème sans le résoudre. Il faut toujours plus de "suiveurs" ou plus d' "amis" pour combler le manque d'absorption dû à l'absence de plus en plus criante de relations vivantes satisfaisantes, d'autant que la technique, en nous rivant à nos écrans a tendance à diminuer encore plus nos chances de rencontres réelles. Le soi-disant contact que permet la technique n'est qu'une information qui, naviguant en quelque sorte "hors sol", ne peut satisfaire vraiment le besoin d'être absorbé.

Il nous semble, pour conclure sur ce point, que le problème majeur des sociétés occidentales est un problème d'involution, et que celle-ci est grippée du fait d'une difficulté croissante, pour un nombre de personnes de plus en plus important, d'être absorbé de manière satisfaisante

L'invention

Après avoir vu que le mimétisme et la quête de la reconnaissance sont des liens indispensables pour "faire société", des sortes de lois aussi fortes que l'est la gravitation pour ce qui est des corps⁶⁰⁹, et que le langage est le premier ferment d'intégration au groupe en vue de constituer un monde commun (les croyances communes, qui sont les contours de ce monde commun, ne font que découler de ces trois facteurs indispensables que sont le mimétisme, le besoin de reconnaissance et le langage), après, donc, avoir vu cela, interrogeons-nous : si nous nous imitons les autres (dont nous partageons le même langage structurant, puis les mêmes croyances), d'où vient que les modes d'être se modifient ? L'imitation vise à la stabilité, voire à la fixité, du groupe. Peut-il y avoir de l'époqual si, en permanence, l'imitation prévaut ? Com-

⁶⁰⁹ Les scientifiques n'apprécient guère ce genre de comparaisons, arguant du fait que la gravitation est une "véritable" loi qui peut se démontrer et se mettre en équations. Mais tout le réel n'est pas mathématisable, et il existe des lois de l'organisation sociale dont on constate l'universalité sans pouvoir les traduire en chiffres; la prohibition de l'inceste, par exemple, ou le mimétisme, sont de cette nature. En fait, les processus physique et les processus sociaux sont tous deux soumis à la causalité, mais les processus physiques forment une unité de corrélation stricte (formulable en langage mathématique) tandis que les processus sociaux tendent vers une unité de signification (formulable en langage non mathématique).

ment se fait-il que les sociétés ne demeurent pas toutes figées dans une pure reproduction d'elles-mêmes ?

Nous avons vu que, pour l'individu, c'est l'involution qui porte le pouvoir d'invention suite à ce que nous avons appelé une absorption dérangeante, choc d'altérité ou onto-choc. Une absorption nouvelle ne s'intègre pas au mode de rassemblement du lacis et contraint celui-ci à modifier son mode d'involution afin d'intégrer le nouvel élément. Le choc d'altérité est le moteur de l'individuation ; il astreint l'involution à inventer. Il en est de même pour les êtres collectifs. Tout comme pour un individu, l'être collectif peut être parfois soumis, par le hasard, à un choc d'altérité, un onto-choc, qui va bousculer son être au point de devoir le changer en inventant. L'onto-choc enclenche le besoin d'une involution nouvelle qui débouche sur une nouvelle configuration. Le choc d'altérité peut venir de l'extérieur (nous avons déjà pris l'exemple de Christophe Colomb : parti faire du commerce avec l'Inde en cherchant une route par l'ouest et découvrant ainsi l'Amérique, il devient un moteur de première importance de la Renaissance), ou de l'intérieur (un individu ayant lui-même été modifié va s'exprimer de telle manière que le groupe va en être transformé), ou encore une conjugaison des deux. Comment apparaît une transformation individuelle ? Par l'invention involuante consécutive à un choc d'altérité. Comment se propage t-elle ? Par le mimétisme. Pour l'être collectif, comme pour l'individu-personne, l'onto-choc vient de la mise en contact avec du tout autre. Pour les transformations de grande ampleur il faut que les deux se conjuguent. Reprenons l'exemple de la découverte des Amériques. La société médiévale européenne, suivant en cela la pensée d'Augustin, n'avait comme altérité que le Dieu créateur et se croyait l'unique représentante de l'humanité. Déjà travaillée de l'intérieur, elle se trouve soudain en face d'une humanité autre et d'un territoire terrestre lointain et inconnu. Les questions se posent alors de savoir si ces indiens d'Amérique sont bien des humains, s'ils ont une âme, et si tel est le cas, comment se fait-il que la révélation divine ne les ait pas touchés ? C'est la controverse de Valladolid. Le géo-centrisme (l'homme est au centre de la création terrestre et la terre au centre du monde) et l'euro-péano-centrisme sont fatalement remis en cause ; la porte est entrouverte pour la pensée et les découvertes d'un Copernic, d'un Galilée ou d'un Giordano Bruno ; la nécessité se fait jour de revisiter la pensée antique pour réinventer une pensée susceptible de conjuguer le mode ancien et la nouveauté dérangeante. Descartes pourra, sur ce terreau, établir une philosophie correspondant aux besoins de la pensée scientifique naissante en plaçant en vis-à-vis la chose pensante et la chose étendue, le sujet et l'objet.

Des micros-modifications opèrent de la même manière. Un individu, qui est lui-même

modifié par le hasard d'un onto-choc, va, par exemple, tirer un bénéfice de cette modification (invention de lui-même et invention d'une pratique, d'une pensée ou bien encore invention technique). L'invention ne diffère pas fondamentalement de la pensée ordinaire⁶¹⁰, l'invention n'est pas une "vue" nouvelle (quelqu'un verrait ce que les autres ne voient pas), elle est une reconfiguration différente de ce qui est ; il ne s'agit pas de voir quelque chose d'invisible mais de réorganiser différemment ce que tout le monde voit (l'invention est un effet d'une involution). Le bénéfice tiré de cette modification (quelle qu'en soit la nature) fera fatalement l'objet d'une imitation qui deviendra, dès lors, le moteur de la transformation sociale. C'est alors l'imitation des contemporains qui vient prendre le dessus sur l'imitation des anciens que l'éducation promet (c'est en quelque sorte la mode qui prend le dessus sur la coutume). Dans un phénomène aux allures darwiniennes, le nouveau qui paraît bénéfique s'impose et se généralise. Mais pour que l'altérité intérieure puisse ainsi opérer, il a fallu qu'une altérité extérieure vienne bousculer la reproduction de ce qui était (les conquêtes d'Alexandre dans l'Antiquité, ce qu'on a appelé les Invasions Barbares au quatrième siècle ou la découverte des Amériques à la fin du quinzième, sont des grands chocs d'altérité extérieurs qui ouvrent la voie à la possibilité de micro-modifications engendrées par l'altérité intérieure). Si l'être collectif était resté fermé par une reproduction à l'identique d'une génération à l'autre, l'espace de l'invention individuelle n'eut pas été entrouvert. Nous pourrions en déduire, dans un raccourci dont l'ambition n'est pas de décrire, mais de donner à penser, que sans les Indiens d'Amérique, Copernic ou Galilée n'auraient pas fait les découvertes qui ont non seulement fait d'eux ce qu'ils ont été, mais qui de surcroît ont fondé un moment époqual décisif de l'Europe en donnant naissance à la science moderne⁶¹¹.

Après avoir évoqué ce qu'est l'altérité pour le groupe société, et par conséquent l'absorption collective qui en découle et le besoin d'involution que cela enclenche, après avoir évoqué cette involution de l'être collectif, il convient de nous pencher sur son expression. Comme nous l'avons déjà signalé, le monopole de l'expression de l'être du groupe est revendiquée par trois sphères de l'activité collective de l'homme : la religion, le politique et le culturel. Dans les années 1970, il était courant d'entendre dire que "tout est politique" (c'était un moment où l'époqual politique avait besoin de

⁶¹⁰ Gabriel Tarde défend également cet avis dans *La logique sociale*, op cité, au chapitre des "Lois de l'invention", tome 1, p128

⁶¹¹ Il ne s'agit évidemment pas de refaire l'histoire à l'aide de "si", mais de donner à penser dans la direction de l'individuation des mondes communs ; et cette idée d'un "autre possible historique" facilite la pensée distinguant les forces époquales (religieux, politique, culturel) en s'appuyant sur des altérités de référence distinctes. Cette distinction (des altérités de référence) facilitant la description des individuations (des mondes communs) différentes, est une aide pour la pensée.

s'affirmer avec force), mais il serait également possible de prétendre avec le même type de validité que "tout est religieux", ou que "tout est culturel". Chaque domaine, en se flattant d'englober les deux autres, ne fait qu'affirmer son désir d'hégémonie. Il nous semble qu'assurément les trois sont liés puisqu'ils sont trois modes d'expression de l'être collectif, c'est-à-dire du sacré, mais qu'il nous faut néanmoins les distinguer, non seulement pour la clarté du propos, mais également parce qu'ils relèvent fondamentalement de moments époquaux distincts. Voyons tout d'abord, ce qu'il en est du religieux.

L'impossible involution du Tout

Avant l'exposition universelle de 1889, il n'y avait pas de Tour Eiffel. Le monde, la France et Paris étaient-ils incomplets ? Après 1889, la Tour Eiffel non seulement est, mais représente Paris, en est l'emblème (et la France entière s'y reconnaît comme dans le symbole de sa puissance industrielle). Si le monde est la somme de ce qui est, d'où est venue cette tour qui n'était pas et qui prend désormais une telle place symbolique ? Et où est notre erreur lorsque nous raisonnons de la sorte ?

Le monde a cette plasticité extraordinaire qui lui permet d'intégrer tout ce qui pourra être créé par des éléments qui le composent. Non pas que l'œuvre ou l'être à venir fassent partie du monde par anticipation comme un destin écrit par avance, mais ils en font partie comme de droit par la plasticité de ce qu'est le monde. Parce que, en fait, le monde n'est pas la somme de ce qui est (vision statique, source de l'erreur) mais la reconfiguration permanente (donc toujours en mouvement) de ce qui est. C'est dans ce mouvement de reconfiguration perpétuelle que se situe une possible liberté de création du nouveau (invention).

Le monde commun (*koinos kosmos*) et le monde intérieur (*idios kosmos*) qu'Héraclite opposait (dans le fragment 89 le monde commun des hommes éveillés est mis en vis-à-vis du monde particulier du dormeur) ont la même plasticité et fonctionnent de la même manière : par reconfiguration incessante de ce qui est. La dimension ontologique de cette reconfiguration incessante nous l'avons appelée involution. Les lacs et les êtres collectifs, c'est-à-dire les sacrés, (au niveau ontologique), tout comme leurs manifestations ontiques que sont les individus et leurs sociétés communes, fonctionnent de cette même manière. Sur le plan de l'étantité, les animaux et les plantes apportent au monde la nouveauté de la reproduction (tel animal naît qui n'était pas présent jusque-là) ; l'homme apporte plus que lui-même en fabriquant, en inventant. La terre elle-même (c'est l'hypothèse Gaïa de James Lovelock) est un être vivant qui évolue : la tectonique des plaques a modelé non seulement la surface du globe en

façonnant mers et montagnes, mais a modifié le climat tout autant que les irrptions volcaniques ou l'évolution des quantités de méthane ou de gaz carbonique, ou encore les modifications de l'orbite terrestre⁶¹² ; et le climat, les mers ou les montagnes forgent, en retour, les conditions de possibilité de vie des plantes et des animaux. Le mode de fonctionnement du monde n'est pas la mise en relation d'entités préalablement constituées, mais l'interdépendance de tout ce qui est en des processus d'individuation mutuellement (et de manière multidirectionnelle) dépendants. Ce qui se fait jour advient en prenant sur ce qui est, dans une reconfiguration nouvelle qui, de fait, empêche d'autres reconfigurations (il a fallu, par exemple, la disparition des dinosaures il y a 65 millions d'années pour que les mammifères puissent investir l'espace laissé vacant ; l'extractivité massive, le productivisme effréné ou les déforestations sans mesure de l'homme moderne, autre exemple, sont devenus une force géologique modifiant tout l'équilibre vital qui empêche certaines espèces, et peut-être bientôt l'homme lui-même, de continuer à vivre).

Ayant constaté cette interdépendance généralisée, la question qui se pose est celle de la totalité. Y a-t-il un Tout ? L'absorption et l'expression de tous les êtres, et de tous les groupes d'êtres, constituent-elles l'involution d'un Tout (avec un T majuscule) ? Existe-t-il même un Tout totalisable ? L'enjeu de cette question n'est pas anodin ; ce sont, au fond, les questions du religieux et de la religion qui sont ainsi posées. S'il existe un Tout des étants, un étant-Tout, il est porteur d'un être, et son être serait dès lors une figure possible de Dieu, non d'un Dieu pur esprit créant le monde à partir de rien, mais l'être de la totalité (un Dieu d'inspiration plus spinoziste, *Deus sive natura* ; ou robespierriste, une sorte d'Être suprême ; voire heideggerien, l'Être avec E majuscule). La première thèse que nous entendons défendre est que l'involution de la totalité est impossible, qu'il n'y a pas d'étant total et pas d'être total qui lui correspondrait, mais un infini d'interdépendance généralisée. La seconde thèse, liée à la première, serait que la religion est ce qui exprime l'être collectif société (des hommes) dans sa relation ontologique à l'altérité qui est traditionnellement appelée "la nature" pensée à tort comme la totalité ; et que le religieux est la dimension individuelle de cette tension : la perception de l'être collectif traversant l'individu en direction de cette impossible totalité. La religion serait ainsi la quête d'un groupe donné (dans le rassemblement de son être collectif) en direction de l'être impossible de la totalité, et le religieux la perception individuelle de cette quête commune. L'être collectif du groupe se rassemble en vue de s'exprimer ; auprès de qui s'exprime-t-il ? auprès de l'altérité qu'il s'est donné ; pour ce qui est de la religion, cette altérité indispensable

⁶¹² Voir sur ces questions le livre de Gilles Ramstein .- *Voyage à travers les climats de la terre*, op cité.

c'est l'être du Tout ("l'être de la nature" ou "le créateur"). L'être collectif se rassemble autour d'un désir de relation d'absorption avec (absorber et être absorbé par) l'altérité pensée, dans le cas de la religion, comme l'être du Tout ; cette quête de l'Être (la majuscule représentant dès lors le fait de penser en direction de la totalité) serait la source de la religion (collective) et du sentiment religieux (individuel). Voyons tout d'abord l'impossible involution du Tout.

Le Tout n'existe pas en tant qu'unité parce qu'il ne peut pas s'individuer. A l'image de l'homme, le monde est un genre de totalité ouverte et inachevée. Mais, à l'inverse de l'homme, le Tout ne peut être dans un processus d'individuation. S'il est le Tout, il n'a pas d'altérité qui lui serait extérieure et qu'il lui serait loisible d'absorber. S'il est le Tout, il n'a pas d'altérité auprès de laquelle il pourrait s'exprimer et par laquelle il pourrait être absorbé. S'il est le Tout, il n'a pas non plus la possibilité d'involuer puisque l'involution est le rassemblement qui s'effectue en vue de l'expression (laquelle est impossible). Il n'y a pas la *sphairos* grecque, la rondeur parfaite, heureuse de sa plénitude ; le *kosmos* est peut-être un ordre, mais il n'est pas un Tout, il est un infini, une interdépendance perpétuellement en mouvement (que Kostas Axelos appelle "Le jeu du monde"). La totalité est sans terme, sans limite, elle n'est donc pas la totalité ; elle ne doit pas se penser seulement spatialement (ce que fait la recherche du Tout), mais aussi temporellement (c'est ce que fait la pensée asiatique en la pensant comme une *voie* : le *tao* ; le *tao* qui ne bloque rien, mais *procède* sans cesse, le *tao* qui n'est pas une pensée de l'étantité qui assigne mais une pensée du processus⁶¹³). Une totalité temporelle dont tous les éléments, en perpétuelle interdépendance, ne peuvent se rassembler pour forger une unité fixe (ni ontique, ni ontologique), n'est, par conséquent, pas la totalité mais l'interdépendance elle-même. Il n'y a pas d'individuation possible du Tout, parce qu'il est le magma, la soupe *toujours* primitive. La difficulté de penser cette soupe vient de ce que spontanément, lorsque nous disons "soupe primitive" nous nous l'imaginons comme une soupe de l'indifférencié (le *Chaos* grec) d'où sortiraient les éléments différenciés par l'intervention d'un dieu qui introduirait la mesure dans le désordre chaotique (comme dans le *Timé* de Platon) ; or c'est un magma d'éléments *différenciés*, différenciés mais en perpétuelle évolution, un magma d'éléments en perpétuelle individuation qui, à chaque instant, sont individués mais également en cours d'individuation (toute vie fauchée à un instant précis, même

⁶¹³ Voir à ce sujet d'une sortie de la pensée de l'Être (au sens métaphysique d'étantité), François Jullien .- *De l'Être au Vivre ...*, op cité (notamment p147 : «ce que [la pensée chinoise] ne cesse de nous donner à penser [...] n'est plus un "ce que" : sur un mode qui n'est plus de l'Être, mais du *tao* - qui n'est plus ontologique mais "taoïque". Que la pensée chinoise n'ait pas conçu l'"Être" est donc aussi, de ce fait, sa ressource : elle est à l'aise pour saisir l'insaisissable de ce non-déterminatif.»).

dans un jeune âge, est à la fois une vie réellement accomplie, et une vie qui était encore en train de s'accomplir) ; ce qui est est pris sur une recomposition de ce qui était l'instant d'avant, et comme ce qui était était en quantité infinie, nous ne percevons pas que la disparition des uns permet l'apparition des autres. Le Tout de ce qui est ne peut pas être totalisé parce qu'il n'est pas la somme de ce qui le compose, mais un système de relations. Le fait de le penser comme une somme totalisable ruine son activité même de système qui consiste à permettre les relations entre les parties. Le Tout n'est autre que l'interdépendance généralisée, il n'est pas habité lui-même par un processus temporel qui aboutirait à une individuation. Il n'est pas le temps puisqu'il n'est pas, contrairement à l'absorption, l'enclencheur d'un processus qui fait devenir autre ; il est, en tant qu'interdépendance, la condition de possibilité du temps et de l'espace. Il est le fond à partir duquel les êtres et les étants s'actualisent et se différencient, et duquel ils peuvent se détacher ; il ne peut lui-même ni s'actualiser, ni se différencier, ni se détacher d'autre chose qui serait distinct de ce qu'il est. Il semble bien que nous puissions en déduire que le Tout n'existe pas. Voyons encore.

Si le Tout ne peut s'involuer, à quoi avons-nous affaire ? Pierre Montebello aborde la question à partir de Gabriel Tarde. Parmi les règles de la différenciation, il y a, chez Tarde, la règle du possible. Le réel sort, en quelque sorte, d'un plan ontologique (au sens de la métaphysique, c'est-à-dire d'un plan de l'étantité) à la suite d'une myriade de combats effrayants que Pierre Montebello compare au "fracas créatif du chaos chez Nietzsche" ou encore à "l'empiètement des mille tendances du virtuel chez Bergson"⁶¹⁴. Mais si nous évoquons l'interdépendance en termes de "possible" ou de "virtuel" ne risquons-nous pas de reconstituer un arrière-monde ? Pour Bergson le possible réinstallé dans le passé n'est qu'une illusion. Et Nietzsche a décrédibilisé l'existence des arrière-mondes. Le chaos est là sous nos yeux, c'est le réel lui-même ; non en tant que chaos indifférencié, mais en tant qu'interdépendance généralisée en perpétuelle activité dont les moteurs sont d'une part le combat (l'*agon* ou le *polémos*, tel que le défendent Héraclite ou Tarde, et tel qu'il est engendré par la violence de l'expression) et d'autre part l'Éros primordial, l'appétit d'être qui engendre l'absorption. C'est cette tension entre le conflit et l'attraction (entre l'expression et l'absorption) qui fait le devenir des êtres particuliers. C'est cette interdépendance qui permet à toute chose d'advenir. Il n'y a pas besoin d'arrière-monde (ce n'est d'ailleurs pas ce à quoi pensaient ces auteurs). Le réel est cette infinité de contacts absorbants, de contacts exprimants et d'involutions consécutives à ces contacts. Et c'est l'absence d'involution du Tout, l'absence de synthèse de la totalité qui laisse ouverte la possibilité de l'infini-

⁶¹⁴ Pierre Montebello .- *L'autre métaphysique*, op cité, p136

té des rencontres et, par là, du devenir par la mutation, par la métamorphose. Si le Tout pouvait s'involuer et se figer en une identité, les éléments qui le composent ne pourraient plus le faire.

Enfin, il y a comme une contradiction interne au mot "Tout" lorsque l'on envisage vraiment ce qu'il prétend représenter. Le Tout ne peut être ce qu'il se flatte d'être parce que, comme nous venons de le voir, en tant que totalité, il ne peut s'individualiser, mais aussi parce qu'étant le Tout, il ne peut pas mourir. Il reste éternellement le tout non-individualisé, quelle que soit la nature des éléments qui le composent. Or comme le rappelle Gilbert Simondon,

"c'est la non-immortalité qui fait l'individualité [...] L'individualité n'apparaît qu'avec la mort des êtres ; elle en est le corollaire."⁶¹⁵

Comme nous l'avons déjà vu, c'est la mort qui achève l'individuation ; et son caractère inéluctable permet le processus d'individuation comme le terme vers lequel nous nous dirigeons autorise le trajet. Sans la possibilité de mourir, il n'est pas d'individuation possible, autrement dit, sans la possibilité de mourir, ce qui existe ne peut se totaliser. Le Tout ne peut mourir ; par conséquent il ne peut s'individualiser ; par conséquent il n'existe pas. Et pourtant, toujours il s'annonce. Et cette annonce est la source du religieux et la condition de possibilité de la religion.

Le Tout semble tendre vers l'unité sans pouvoir s'individualiser faute d'altérité avec laquelle être en relation d'individuation et faute de pouvoir mourir. Et cette sensation de tension vers l'unité du Tout, qui semble communément partagée (parce que cette tension vers l'un est ce que nous vivons pour nous-mêmes en permanence), est la source de la religion (l'être collectif se rassemblant en direction d'un impossible Tout) et du religieux (la sensation, pour l'individu, de la présence traversante de l'être collectif en tant qu'il tend vers la totalité). Cette unité qui perpétuellement se refuse, comme une promesse qui toujours se renouvelle mais se trouve à jamais hors d'atteinte, comme un mirage toujours présent mais qui toujours se dérobe, ce retrait de l'Un au moment même où il semble se dessiner et s'offrir, est la source toujours vive du besoin de religion, et ce rêve de totalisation de l'infini est la trace de l'infini en l'homme, c'est-à-dire la trace de l'infini dans le fini. Ce mirage lié à la constitution même du sacré de type religieux peut participer de l'individuation personnelle puisqu'il offre la possibilité d'un élan individuel vers quelque chose hors d'atteinte, élan qui autorise, lors de la prière, le vide de soi, la suspension du moi, indispensables à l'involution éveillée du lacis (involutions indispensables à l'individuation personnelle). Ce carac-

⁶¹⁵ Gilbert Simondon, *op cit*, p168

tère inaccessible est primordial pour la religiosité dans sa dimension de rapport individuel au Tout inexistant. C'est comme si le Tout inexistant se révélait nécessaire à l'individuation de ses humaines parties. Cette tension vers l'unité est ce que nous mettons en œuvre spontanément lorsque nous évoquons *le monde* sans bien préciser s'il s'agit seulement de la terre sur laquelle nous vivons ou bien du grand Tout. Le mot *univers* dit d'ailleurs cette tension vers l'Un qui nous est familière (mais attention, il dit "tourné vers l'un" et non l'un réalisé). Comme le rappelle Heidegger⁶¹⁶, c'est Augustin qui a établi la notion de "monde" telle que l'esprit occidental se l'est ensuite appropriée : *mundus* c'est la totalité du créé. Il y a dès lors un "extérieur" au monde, une altérité qui rassemble le Tout en lui étant extérieure, et cette altérité extérieure c'est Dieu, c'est le Créateur. A partir de là, il semble qu'en affirmant la totalité, nous affirmions l'existence de Dieu. Pour Heidegger, le monde était, avant Augustin, le cosmos grec, c'est-à-dire un "état", "c'est-à-dire le *mode* selon lequel existe cet existant et cela *dans son ensemble*."⁶¹⁷ Selon Heidegger, chez les Grecs le monde désignait donc plutôt le mode d'être de l'existant que cet existant lui-même (et notre insistance à parler d'interdépendance est également une façon de faire primer le *mode* sur le contenu, le système sur sa *hylé*). Mais Heidegger souligne beaucoup le "dans son ensemble" ce qui tendrait à prouver que la question de la totalisation était déjà présente. Le passage à un monde *créé*, change bien sûr la pensée sur la totalité. Il impose une altérité (Dieu) à ce mode d'être, et par là le transforme en étantité totale effective. Mais les choses ont-elles besoin d'un créateur si elles naissent les unes des autres ?

En contrepartie, si nous nions l'existence d'un créateur, ou d'un Être de l'étant-total, ne versons-nous pas dans l'*hubris* ? Notre civilisation a, avec Nietzsche, annoncé la mort de Dieu, mais - et c'est là un point crucial - elle n'a pas renoncé à la totalisation. Comme nous ne lâchons pas l'idée de la totalité, la pensée technologique (civilisation technico-bureaucratique et technico-scientifique qui selon Kostas Axelos engendre une pensée planétaire⁶¹⁸) nous amène, portés que nous sommes par la notion de sujet, à considérer la totalité comme maîtrisable ; nous (l'humanité) prenons dès lors une place quasi-divine vis-à-vis d'une totalité à laquelle nous croyons encore. La mort de Dieu devient synonyme d'*hubris* : nous ne sommes que des envieux ayant voulu devenir Calife à la place du Calife, dieux à la place de Dieu. L'homme, à l'âge de la technologie, non seulement vit dans l'oubli de l'être comme l'affirme Heidegger, mais, ne rencontrant plus que lui-même, n'est plus en mesure de construire du sens en liaison avec une altérité non-humaine (animale, végétale, minérale ou divine) ; dès lors il

⁶¹⁶ Martin Heidegger : "Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»" in *Question I et II*, op cité, p115

⁶¹⁷ Ibid., p112 (souligné par Heidegger).

⁶¹⁸ Kostas Axelos .- *Vers la pensée planétaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1964

bascule dans la démesure qu'est le fait de se croire seul décideur de la totalité de ce qui est. L'*hubris* de l'homme contemporain, à l'âge de la mort de Dieu, vient de cette croyance en l'existence d'un Tout confrontée à l'impossibilité de réellement totaliser. La source de la religion continue d'opérer, mais sans pouvoir se cristalliser en une doctrine religieuse. Dieu étant devenu l'Absent, Dieu étant mort, le vertige de la totalisation se vit dans une violente mise au pas du monde naturel. Nous pouvons penser avec Schürmann que

“L'essence de l'ère technologique est que le divin fasse défaut.”⁶¹⁹

Mais il faut rajouter que cette absence est comblée par une humanité qui, n'ayant pas renoncé à la totalité, tente de prendre la place du Dieu mort. L'humanité, collectivement, se divinise en quelque sorte, se vit comme l'être total maîtrisant son étant total⁶²⁰. L'*hubris* contemporaine est un délire de toute puissance.

“Les étants sont époqualement arrangés autour de ce «moyen» qu'est l'homme.

[...] Le monde se trouve disposé autour de la figure axiale du sujet s'affirmant.”⁶²¹

La divagation scientiste de notre époque est en fait un égarement ontologique. Il est difficile à remettre en cause parce qu'il est fondé, il est

“enraciné dans la «volonté» vieille de deux mille ans de soumettre l'étant à la raison.”⁶²²

Et cette *hubris* porte un nom dans l'histoire de la philosophie : le nihilisme. C'est également Nietzsche qui a promu la notion de nihilisme (ce qui, peut-être, souligne son lien avec la mort de Dieu). Ce que recouvre la notion de nihilisme est l'essence de la modernité ; cette notion exprime le fait que le sujet, armé de la puissance scientifique et technologique, le sujet, ayant promu le politique en lieu et place du religieux, se croit capable de maîtriser le Tout. Or comme le Tout est un mirage, l'*hubris* est fille du très moderne nihilisme. Il faudrait clamer la mort du Tout (la mort de Dieu n'en est qu'une conséquence), comme Plutarque annonçant “Le grand Pan est mort!”. La mort du Tout implique une prise de conscience de l'interdépendance ; elle implique que nous ne sommes pas extérieurs à un Tout que nous pourrions penser puis maîtriser, mais que nous sommes plongés dans une interdépendance créatrice et vitale dont nous sommes, certes, de par notre puissance de nuisance, responsables (Heidegger dirait peut-être que nous en sommes les bergers), mais que nous ne pouvons pas maîtriser. Il ne nous faut plus penser le monde comme la somme totalisable des choses qui le constituent, mais comme leur mode d'interdépendance. Le monde

⁶¹⁹ Reiner Schürmann, *op cité*, p240

⁶²⁰ Et Heidegger qui pourtant nous aide à penser cette humaine *hubris*, n'y échappe pas complètement puisque, pour lui, seul l'homme est capable d'une relation d'appropriation réciproque avec l'Être (l'*Ereignis*).

⁶²¹ Reiner Schürmann, *op cité*, p241

⁶²² *Ibid.*, p224

est le jeu des êtres. Le moment technologique que nous vivons sonne comme le refus de laisser s'effectuer ce jeu, comme le désir d'imposer une règle différente, comme une volonté de maîtriser les flux. C'est une ambition folle. Le jeu du monde trouvera toujours le moyen d'opérer, quitte à détruire les insensés qui prétendaient lui dicter leur loi. Sans doute convient-il d'abandonner cette ambition de contrôle du jeu du monde, c'est-à-dire, au fond, à renoncer à l'idée d'un grand Tout. Ce qui nous ramènerait à plus d'humilité et à plus de soin vis-à-vis de ce qui nous entoure et qui nous constitue. Nous y reviendrons dans le chapitre sur l'éthique. Voyons néanmoins tout de suite ce que nous perdons avec la mort de Dieu : ce qui nous fait basculer dans cette démesure (*hubris*).

L'expression religieuse en tant qu'expression du sacré, c'est-à-dire expression de l'être collectif du groupe, est violence unanime canalisant la multiplication des violences individuelles. La féconde pensée de René Girard nous l'a démontré. La fonction du religieux auquel, selon lui, la science n'a jamais su attribuer ni un objet ni une fonction véritable, est de maintenir la violence hors de la communauté en ayant la victime émissaire comme objet⁶²³. La pensée girardienne de la religion concerne son versant collectif, sa fonction sociale. Girard estime par conséquent que le religieux est indispensable parce qu'indispensable à toute vie humaine collective : sans lui, le groupe bascule dans la crise sacrificielle qui est la violence généralisée de l'indifférencié. Ce que les Grecs appelaient *chaos*, l'indifférencié à partir duquel le dieu établit l'ordre de la différenciation, René Girard l'appelle "crise sacrificielle", c'est la violence généralisée de tous contre tous engendrée par le désir mimétique. Et quelle est la force qui permet à la différenciation d'opérer de nouveau ? C'est la violence devenue unanime orientée sur la victime émissaire. Il est indispensable que la violence soit unanime (René Girard y insiste beaucoup) parce que justement cette violence unanime est la manifestation ontique de l'expression (au sens que nous donnons à ce terme) de l'être collectif. René Girard a bien vu, même s'il n'utilise pas ce lexique-là, que l'*expression* de l'être collectif est violence, que le sacré est cette violence même et qu'elle est bénéfique car, étant unanime, elle est capable de stopper la violence interindividuelle désintégratrice qui toujours menace ; elle est une violence de rassemblement qui canalise les violences individuelles. Elle est l'expression de l'être collectif qui canalise les expressions individuelles. Cette violence unanime est le véritable dieu de l'individuation du groupe qui, grâce à cette violence, s'exprime vis-à-vis de ce qui n'est pas lui (la victime émissaire réelle ou symbolique offerte à la divinité) en se

⁶²³ René Girard. *La violence et le sacré*, op cité, p140

rassemblant, et, par là même, rétablit la paix dans le groupe, paix indispensable à la vie. De surcroît, cette individuation du groupe permet l'individuation des personnes qui le composent en les éloignant de la violence généralisée. Nous pouvons déduire du propos de René Girard, que le dieu qui, dans le *Timé*, permet la sortie du chaos de l'indifférenciation violente, c'est la violence unanime. Telle est pour René Girard la fonction de la religion. Et c'est pourquoi, pour lui, il n'y a pas de société sans religion (il n'envisage pas que cette fonction puisse être remplie par le politique ou le culturel).

Pour nous, la religion, le politique ou le culturel ont pour objet d'*exprimer* le sacré, c'est-à-dire l'individuation du groupe. La distinction entre ces trois forces époquales vient du choix de l'altérité capable d'absorber cette expression (nature, peuple voisin ou altérité intérieure). Ils ont comme seconde tâche d'involuer le groupe, fonction qui est assimilable (dans une lignée girardienne) au dessein de maintenir la violence hors de la communauté, puisque l'expression des éléments du groupe débouche sur une violence qui, si elle n'est pas canalisée, entraîne la destruction du groupe que le sacré (en tant qu'il est circulation involuante) a pour tâche de maintenir. Ce qui retient la violence de l'expression individuelle, c'est l'expression de l'être collectif (c'est-à-dire une violence plus englobante). La religion (René Girard a raison sur ce point comme sur beaucoup d'autres), puis le politique (là, c'est nous qui prolongeons son propos) ont effectivement fait de la violence unanime contre une victime émissaire le socle de ce rassemblement permettant la paix intérieure. Aujourd'hui, en Europe, la religion, en tant que rassemblement du groupe, s'est retirée, s'est mise (ou plutôt a été mise) en retrait ; nous vivons dans des sociétés dans lesquelles la religion ne remplit plus sa fonction de manifestation d'expression et d'involvement de l'être collectif ; elle s'est rétractée sur sa fonction individuelle. L'expression de l'être collectif est désormais assurée par le politique. La modernité, c'est le politique remplaçant la religion dans la fonction d'expression du rassemblement de l'être collectif (ce qui ne signifie pas que le politique n'existait pas avant, il n'était simplement pas dominant, tout comme la religion continue d'exister après, mais ne remplit plus cette fonction). En perdant la religion (collective), nous avons perdu la canalisation, que Girard estime naturelle et indépassable, de la violence unanime par le sacrifice au profit d'une violence politique de territoires (c'est pourquoi la nation a pu s'abîmer dans le nationalisme⁶²⁴), et une violence de possessions (collectives et individuelles) fondées sur le pillage (des peuples voisins ou lointains, et de la terre elle-même). Par ailleurs (mais c'est vraisemblablement

⁶²⁴ Le nationalisme fait néanmoins souvent bon ménage avec la religion, c'est son côté conservateur et traditionaliste, mais sur la base d'une primauté du politique dans l'organisation sociale : c'est, pour lui, le rapport aux peuples voisins et non le rapport à la nature ou à Dieu qui structure la vision du monde commun.

blement corrélé), avec la puissance technologique, nous avons conquis une capacité de maîtrise, mais aussi de nuisance inégalées (la nature fut congédiée par le politique comme altérité de référence indispensable au rassemblement du groupe et, par ce congé donné, offerte à la science comme objet d'étude et à la technologie comme objet à maîtriser). Et bien évidemment, ces modes de fonctionnement nouveaux modifient les hommes en retour. La conjugaison des violences de territoire et de possession et de la puissance technologique nous a fait basculer dans l'*hubris* mortifère actuelle. La politique, en tant qu'elle remplit une fonction analogue à celle que Girard attribue au religieux (l'expression du rassemblement du groupe dans une violence unanime pour éviter les violences intestines), a détourné sur les peuples voisins la dimension de victime émissaire jadis assurée par le sacrifice. Les peuples voisins sont, à l'âge du politique, l'altérité indispensable à l'individuation du groupe. Les sciences et les techniques ont permis par ailleurs au politique de conserver la "nature" comme une autre altérité susceptible de nourrir et de rassembler l'être collectif : c'est l'idée moderne selon laquelle la culture s'oppose à la nature et se conquiert contre elle. La science et la technique seraient, en ce sens, une autre façon de faire refluer le religieux non plus, comme le politique, sur le terrain de la *fonction* (l'expression de l'être collectif), mais en traitant de la même altérité de référence (la nature) tout en contestant la façon de porter le regard. Le politique conteste à la religion la fonction d'expression du rassemblement du groupe ; la science conteste à la religion la compréhension de l'altérité "nature" (en la rendant moins effrayante) et le rapport à cette altérité-nature (en la transformant, par la technique, en réservoir où l'homme puise sa puissance). En tant qu'elle conserve l'altérité de référence, la science ou plus exactement la techno-science est en quelque sorte un résidu de religion. En tant qu'elle est la nouvelle façon qu'a le collectif de se positionner face à l'altérité-nature pensée comme totalité, la techno-science est la religion de la modernité. La techno-science permet le rassemblement dans une violence unanime du groupe "humanité" contre une victime émissaire, et cette victime émissaire c'est la terre elle-même, c'est le système-naturel. La technique est le passage de la connaissance (science) à une sorte de sacrifice dont la victime émissaire est le monde naturel. En ce sens elle remplit une fonction apaisante pour le groupe "humanité" en détournant la violence intérieure au groupe sur une victime émissaire. Mais le choix de cette victime remet en question les conditions mêmes de la survie du groupe. La techno-science prétend rassembler l'ensemble du genre humain dans une opposition violente à une victime émissaire que nous avons coutume d'appeler "nature", laquelle passe ainsi du statut d'altérité à celui de victime émissaire. Le politique, allié à la science, aurait ainsi re-

poussé le religieux dans sa seule sphère individuelle. Mais il semble que le temps du politique remplissant cette double fonction d'expression et d'involution du groupe jadis remplie par la religion soit en train de s'achever (sinon nous n'en aurions pas conscience) ; le temps de la prééminence du culturel est peut-être en train d'éclore.

La recherche de l'Un du Tout est ce qui fonde le religieux (en tant que rapport individuel à l'unité inaccessible) et ce qui fonde les religions qui sont le rassemblement et l'expression du groupe dans une tentative de relation avec la totalité. Le tout-autre (Dieu) est l'Autre (avec A majuscule), c'est-à-dire le Tout tel qu'il est pensé par l'homme (plus ou moins assimilé à la "Nature") qui s'effraie de cette totalité (laquelle tire son caractère effrayant de son impossibilité même). L'étymologie du mot religion conforte la notion de rassemblement puisque les spécialistes semblent désormais s'accorder sur le fait que "religion" vienne de *legere* qui signifie cueillir, rassembler et non de *ligare* qui veut dire relier. Quand une religion s'édifie en vue de rassembler le groupe, elle s'appuie sur la relation qu'elle prétend établir avec la totalité ; quand de surcroît elle s'affirme comme la seule véritable, elle marque le caractère fondamental du rassemblement du groupe considéré (comme une soudure qui se rêve indestructible) plutôt que la relation à la totalité (elle est alors centrée sur l'être collectif qu'elle représente plutôt que sur son altérité). Le mode de relation à la totalité n'est que le *ferment* de ce rassemblement, lequel est le sacré lui-même, c'est-à-dire l'être collectif. Et en un certain sens, chaque religion a raison d'estimer être la seule véritable puisqu'elle est celle qui est capable de rassembler le groupe considéré en canalisant sa violence interne ; *pour ce groupe-là*, elle est effectivement la seule véritable tant qu'elle remplit cette fonction. Cette fonction de rassemblement implique que les religions se doivent de transmettre un message d'amour. L'involution de l'être collectif est la définition même du sacré. Et cette involution s'effectue par l'absorption réciproque des individus qui composent le groupe. "Aimez-vous les uns les autres" ne signifie pas autre chose que : "faites groupe en vous absorbant les uns les autres", c'est-à-dire "faites naître du sacré"⁶²⁵. Toute religion a donc raison de croire à son efficace qui consiste à exprimer le rassemblement du groupe. Elle fait erreur en voulant s'imposer au peuple voisin, c'est-à-dire en devenant politique. Elle passe alors de sa fonction ontologique collective (rassemblement de l'être collectif vis-à-vis de la totalité), à une manifestation ontique de nature politique fondée sur le repli, et l'expression de soi par le rejet de ce qui est différent (l'étranger à l'extérieur du groupe et le dissident à l'intérieur), c'est-à-dire qu'elle change d'altérité de référence. Tous les fanatis-

⁶²⁵ L'importance de la *sangha* (communauté de pratique) chez les bouddhistes est du même ordre.

mes religieux opèrent la mutation d'un rassemblement établi sur le fait de faire face à l'altérité du Tout (qui fonde le religieux) à un rassemblement basé sur le fait de faire face à l'altérité du peuple voisin (qui fonde le politique). Le fanatisme religieux est la marque de la religion devenant politique. Nous pouvons noter que cette fonction sociale de rassemblement s'estompe dans les sociétés occidentales. Les groupes se côtoient, s'interpénètrent, et aucune religion n'est plus en capacité de rassembler la totalité du groupe-société. En Occident, nous ne vivons pas un retour du religieux, mais ses derniers feux. La multiplication des appartenances en chaque individu (qui est la marque de l'époque culturelle) empêche désormais les religions de pouvoir reconquérir leur ancienne fonction de rassemblement social.

René Girard a situé la raison d'être de la religion (fonction sociale) dans la canalisation de la violence désintégratrice grâce à sa métamorphose en violence unanime contre la victime émissaire ; mais quelle est l'origine du religieux (le rapport individuel à l'être collectif visant l'unité inaccessible) ? Il nous semble qu'il y a dans la tradition occidentale deux façons de penser l'origine du religieux. La première, d'inspiration idéaliste, envisage le fait que l'âme humaine possède une affinité de nature et d'origine avec le divin, et que par conséquent l'être humain aspire à conserver ce contact archaïque avec la divinité dont il procède ; cette aspiration serait la source du religieux. L'autre, d'inspiration matérialiste, considère que le religieux naît de l'angoisse de l'homme devant sa mort inéluctable (expérience commune de la finitude) et de sa peur des phénomènes naturels qui incite au rassemblement⁶²⁶. Retenons de ces deux conceptions, d'une part le contact avec une transcendance, et d'autre part le positionnement face à la nature. Ce sont les deux dimensions de notre propos. L'aperception, par l'homme, de l'être collectif "groupe social" auquel il participe, lui donne la sensation d'une présence qu'il croit être extérieure parce qu'elle le traverse, et qu'il assimile au divin ; et la matérialité de la nature, altérité impressionnante qui rassemble la société humaine (et donc l'être collectif) en lui donnant l'impression de lui faire face, et dans laquelle les hommes doivent s'inscrire tout en ayant peur, peut lui offrir une idée toute matérielle de l'origine du divin. La façon idéaliste appelle "dieu" ce que ce texte nomme "être collectif", en ancrant le divin dans une fonction de l'esprit individuel percevant quelque chose qui le dépasse ; la façon matérialiste incite à percevoir tout d'abord le corps social face à une altérité (la nature), et envisage, par conséquent, même si la peur individuelle en est le vecteur, le divin comme une fonction du corps social. Les deux sont vraies. En dépit de leur caractère antagonique, il nous

⁶²⁶ La variante freudienne situe l'origine du religieux dans le besoin infantile de protection paternelle. Voir Sigmund Freud .- *Malaise dans la civilisation*, Paris, Puf (bibliothèque de psychanalyse), 1971, pp15-16

semble en effet que si ce que l'on appelle le divin n'est autre que l'être collectif dans sa relation à l'altérité première qu'est la nature, il se manifeste simultanément comme une fonction de l'esprit individuel capable de capter la présence de l'être-ensemble du groupe qui circule à travers lui, et comme une fonction sociale de rassemblement face à une nature pensée comme le Tout et qui originellement paraissait hostile ; il se manifeste par conséquent comme l'expression d'une puissance qui paraît supra-naturelle, mais qui n'est que supra-individuelle puisqu'elle est l'être collectif. Les deux éléments conjugués installent l'individu dans une démarche qui vise à sentir la (fictive) totalité. Le politique, comme nous allons le voir maintenant, a, en Occident, ramené la religion à la première de ses fonctions (celle de l'esprit individuel percevant ce qui le dépasse et le traverse) en concentrant sa contestation de la religion sur sa fonction sociale. Le religieux devient par conséquent le "spirituel" : la sensation de contact avec l'être collectif qui se manifeste dans ce moment particulier qu'est l'involution de l'être collectif. L'absorption s'arrimant au lacis (ce que nous avons décrit comme étant la définition de l'affect) ouvre sur une aperception du contact avec l'être collectif qui circule en s'involuant (transcendance plus large que le simple contact avec l'être absorbé), aperception du contact avec la circulation transcendante et rassembleuse, autrement dit avec le sacré. L'émotion c'est l'arrimage de l'altérité au lacis lors de l'absorption ; la spiritualité c'est la perception par le lacis de l'involution de l'être collectif qui le traverse. Or l'involution de l'être collectif s'effectue en liaison avec sa relation à l'altérité du collectif ; c'est l'absorption par l'être collectif de ses relations avec son altérité qui enclenche son besoin d'involuer ; le spirituel est donc en quelque sorte l'affect de l'être collectif perçu par l'individu. D'où la sensation d'un appel : c'est l'être collectif qui réclame une participation à quelque chose de plus englobant, à une relation collective à l'altérité. L'individuation du groupe exerce une attraction, un champ magnétique qui polarise l'individu. D'où la sensation d'être "élevé", et pas seulement ému, puisque ce n'est plus uniquement un affect individuel qui est perçu, mais un affect de l'être collectif. Le politique n'a certes pas renoncé à faire naître du spirituel (il aime à susciter des moments de liesse collective ou de recueillement collectif) mais, ayant ramené la religion à la sphère privée en ne lui laissant plus que ce terrain, il ne revendique pas trop le domaine spirituel ; il a réduit la religion au religieux, au spirituel, en la dépossédant de sa fonction sociale (elle n'est plus religion, elle n'est plus que religiosité), fonction sociale qui était de représenter et d'exprimer le groupe, fonction que, dès lors, et c'est la marque de la modernité, le politique envisage d'assumer seul.

Le politique

L'enjeu de concurrence entre le politique, le culturel et le religieux est, si ce n'est d'être le maître (il ne peut y voir de maîtrise en la matière) de l'époqual (qui est la façon qu'ont les hommes de faire société à un moment donné, la manière d'être de l'être collectif), du moins d'en être le représentant légitime et, par là, de l'influencer de manière décisive. L'époqual n'est pas le politique transformé en histoire par le passage du temps. Mais le politique est, tout comme le religieux et le culturel, une des manifestations ontiques possibles de l'époqual.

La conception occidentale du temps linéaire fait que nous avons souvent besoin de situer un commencement aux processus, un événement qui marque le point de départ. Sacrifiant à ce besoin, Kostas Axelos rappelle que, dans l'histoire contemporaine, le premier moment de l'aperception de la place nouvelle du politique se situe dans la rencontre devenue légendaire entre Napoléon et Goethe. Lors d'une discussion sur la tragédie antique, Napoléon aurait dit à Goethe : "la politique est le destin de notre époque"⁶²⁷. Si ces paroles sont véridiques, Napoléon sentait alors qu'il vivait dans, et participait à, ce moment charnière où la politique remplaçait (voire avait remplacé) la religion dans la tâche de représentation du groupe (si la citation est apocryphe, c'est la société qui rétrospectivement attribue à Napoléon une vision correspondant à son vécu collectif, tout en lui accordant une place décisive dans ce processus. Pour notre propos cela ne change rien). Depuis, et aujourd'hui encore, il est traditionnel d'estimer que la politique est cette force qui organise et meut l'époque dans laquelle nous vivons.

Nous avons placé la source de chacune des forces époquele dans l'altérité de référence par rapport à laquelle elle positionne le groupe. Dans ce schéma (dont la pertinence devrait se dessiner au fur et à mesure), la source du politique est la désignation du peuple voisin comme étant l'altérité du groupe. Son activité est, à l'intérieur de la société, l'organisation des relations entre les humains et des humains avec le non-humain. Il est devenu la technique de l'administration et de la gestion des êtres et des choses. En tant qu'activité, le politique est l'*expression* du groupe, et en tant que contenu de cette activité, il organise l'*involution* du groupe, le rassemblement des individus. Retenons cette distinction entre la fonction d'expression et celle d'involution ; nous verrons qu'elle conditionne la distinction entre les régimes de nature autoritaire et les régimes à visée réellement démocratique. La manière qu'ont les individus de se rassembler devient leur expression collective. Et c'est pourquoi, pour le politique, les institutions sont premières : elles établissent les règles du jeu. Ces règles, qui organi-

⁶²⁷ Kostas Axelos, *L'exil...*, op cité, p24

sent l'involution, sont l'expression même de ce que, politiquement, le groupe est. L'époque napoléonienne est à l'évidence une époque d'installation de règles de vie communes (propagées ensuite à l'Europe entière par la conquête guerrière) ; le code Napoléon diffuse encore son influence dans la société française, et le bonapartisme est une figure encore vivante de notre vie politique (l'une des trois figures de la droite en France, d'après René Rémond, encore incarnée par ce qui reste du mouvement gaulliste). Ces règles sont ce que l'on appelle le judiciaire, le domaine du droit, et, pour sa part, René Girard soutient que le judiciaire est l'équivalent de l'immolation rituelle⁶²⁸ ; en effet, le judiciaire permet le passage du religieux au politique par l'installation d'une unanimité fondatrice ; il est, à l'âge du politique, ce que le sacrifice était à l'âge du religieux : l'unanimité fondatrice, et c'est pourquoi les règles constitutionnelles tiennent une telle place dans les sociétés modernes. Le judiciaire est naturel au politique puisque le droit en est l'activité première⁶²⁹. Et l'on peut sans doute dire que la tragédie grecque (dont s'entretenaient Goethe et Napoléon) fut, dans l'Antiquité, la trace d'un passage du religieux au politique par l'instauration de la règle judiciaire⁶³⁰. Les règles peuvent parfois changer, mais la place centrale prise par les règles constitutionnelles et judiciaires est la marque du passage au politique (et l'éloignement du pur religieux). L'individu devenu citoyen (c'est-à-dire devenu politique, *polis* signifiant cité en grec) ne dépend plus d'un maître qui décide de sa vie et le fait bastonner quand cela lui chante, mais d'une règle qui est censée s'appliquer à tous les citoyens. Quand les règles ne permettent plus d'assurer pacifiquement l'involution de l'être collectif, elles ont atteint leur limite historique, elles ne représentent plus correctement le groupe, il est alors temps de les modifier : le travail législatif est donc l'un des piliers du politique.

Dans le cadre de ces règles communes, l'agir des individus est une dimension expressive du groupe. Nous avons tendance à penser l'agir comme une expression de l'individu, lié à son *télos* et porteur d'un sens individué, il est en réalité tout autant, voire davantage, du fait même qu'il se déroule dans le cadre fixé par les règles,

⁶²⁸ René Girard .- *La violence et le sacré*, op cité, p445

⁶²⁹ Lorsque l'organisation est démocratique, le judiciaire devient état de droit. Mais même si le régime est autoritaire et que la justice n'est pas réellement indépendante, la loi est censée être le socle. La logique du politique est double et contradictoire : en tant qu'*expression* du groupe, le politique tend vers l'autorité (l'unité représentée par l'État, lui-même représenté par une seule voix), en tant qu'il implique la présence de citoyens et non plus de sujets, et donc qu'il doit assurer l'*involution* à travers des individus supposés autonomes, le politique, à travers le judiciaire, tend vers la démocratie (ce qui n'empêche pas toujours les phénomènes dit de "justice de classe", c'est-à-dire la confiscation par un sous-groupe d'une influence décisive sur l'institution judiciaire). La tension entre ces deux pôles fait la diversité des régimes politiques.

⁶³⁰ Notons que Eschyle naît moins de trente ans après la mort de Solon, et Sophocle est contemporain de Périclès.

l'auto-expression du groupe. Le groupe ne s'exprime pas seulement par l'agir collectif évident que sont par exemple les guerres vis-à-vis d'un peuple voisin, mais aussi par l'ensemble des micro-actions individuelles. L'agir individuel est lié à une dimension époquale (dont les règles sont une manifestation) qui est l'expression du groupe société. Jusque dans ses micro-réalisations (la façon de se nourrir, de se vêtir, de se déplacer, la nature de la consommation, etc., mais aussi le type d'activité professionnelle, la façon de l'exercer, etc.) le groupe s'exprime à travers ses individus. Le mimétisme est le moyen de propagation, la circulation désirante qui involue le groupe ; l'agir est la manifestation expressive du groupe *via* l'individu dont l'action individuelle mimétique, dans le cadre de la règle commune, est devenue expression du collectif. En ce qu'il organise cette règle, le politique est une des manifestations possibles de l'être collectif, c'est-à-dire du sacré. Le politique vise à structurer la part humaine de l'être collectif (rappelons que l'être collectif, fût-il celui d'un groupe d'humains, rassemble aussi le milieu, et par conséquent un certain nombre d'éléments non-humains) et, par là, il revendique d'en être l'expression. Le politique, que les hommes et les femmes qui le représentent en aient ou non conscience, vise à faciliter l'être du groupe ; il s'agit premièrement de permettre au groupe d'involuer (faire circuler ce qui rassemble⁶³¹, empêcher et réprimer ce qui obstrue la circulation telle qu'elle est organisée⁶³²), deuxièmement d'exprimer (c'est-à-dire de manifester ce rassemblement au travers des institutions, des manifestations ou de la parole portée) et troisièmement de permettre l'absorption par l'organisation de la relation à l'altérité du groupe. La question de la gestion du collectif dans l'unité rassembleuse des diversités, et du devenir unité du collectif fut pour les Grecs la question politique par excellence. C'est une vision que nous partageons. Permettre à l'être collectif d'absorber, d'involuer et d'exprimer, telles sont les tâches du politique (l'involution est la tâche majeure, c'est celle du rassemblement). Ce sont, selon nous, également les tâches que revendiquent le religieux et le culturel. Le religieux entend, tendantiellement, rassembler par l'absorption de l'altérité (Dieu) ; le culturel par la circulation des expressions à l'intérieur du groupe (fonction d'involution) ; le politique par l'*expression unifiée* du groupe. La proportion de chacun d'entre eux, l'hégémonie ou la domination de l'un des trois domaines, et leur mode de relation est la *hylé* même de l'époqual.

L'*expression* du groupe peut se manifester de deux manières : soit par l'expression

⁶³¹ Les services dits publics sont de cette nature (la santé, l'éducation, les transports, la poste, l'information, etc.) ; la définition de ce qui doit circuler est justement affaire politique et objet de débats, c'est une trace époquale.

⁶³² Essentiellement les pouvoirs de police et de justice.

rassemblée vis-à-vis d'une altérité, soit *via* les micro-expressions de chacun de ses membres. L'expression qui se veut unanime est celle qui vise le rassemblement sous son autorité. Celui ou ceux qui l'incarnent tentent de canaliser la violence intérieure en désignant une victime émissaire (réelle ou symbolique ; faire ou préparer la guerre, désigner un ennemi intérieur, ou bien encore préparer et organiser des compétitions sportives). Et cette expression univoque est de nature autoritaire (l'État, nous disait Bourdieu, revendique le monopole de l'universalité. A travers le Chef, l'État revendique le fait d'être l'Un, d'être la totalité du groupe). Les régimes qui organisent l'expression autour d'une seule pensée et d'une seule parole engendrent fatalement la guerre : elles en ont besoin pour rassembler à l'intérieur (on appelle cela "l'union sacrée", c'est l'être collectif qui s'incarne en opposition à l'ennemi). L'altérité qui définit le groupe est dès lors le groupe voisin contre lequel le groupe guerroye (d'où la sensation d'avoir des "ennemis héréditaires" ou des "conflits de civilisation" ou bien encore des "peuples inférieurs à civiliser" : les ennemis sont ceux qui interrogent l'identité du groupe). Le politique, en ayant dérobé à la religion la fonction d'expression du sacré, recherche une manière de canaliser la violence, de conjurer la crise sacrificielle. La guerre joue en général ce rôle. La guerre dans l'ancien régime était réalisée par des mercenaires en vue de la conquête de territoires, c'est-à-dire en vue du pillage ; la guerre, à l'âge du politique, devient rassemblement d'un peuple s'opposant à un autre. Le bouc émissaire intérieur (les Étrangers, les Noirs, les Juifs, les Musulmans, les Roms ou tout autre minorité, chaque peuple choisira la sienne) peut également remplir cette fonction à l'âge du politique⁶³³. L'altérité ainsi désignée permet à l'expression du chef de prétendre être l'expression du groupe. Carl Schmitt (penseur controversé pour avoir été un temps le juriste officiel de l'Allemagne nazie) a théorisé cette conception en désignant l'opposition ami/ennemi comme étant le cœur du politique.

⁶³³ L'historien du racisme et de la Shoah Léon Poliakov estimait que "... pour ce qui est de la structure intellectuelle, en tant que vision du monde, le racisme est une invention moderne, très précisément un enfant des Lumières." (in *De Sartre à Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans* Le Nouvel Observateur, Paris, Hachette, 1984, pp293-295) cité par Hadrien France-Lanord in *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007 (ouvrage collectif), p248. Le racisme n'est certes pas né avec les Lumières ; la traite négrière est antérieure, et *Le Code noir*, par exemple, qui "organise" le rapport des maîtres et des esclaves "dans les Isles" date de 1685, c'est-à-dire de Louis XIV. Mais Poliakov a raison, le racisme est lié à l'âge du politique (dont Louis XIV et les Lumières sont deux étapes importantes pour ce qui est de l'histoire de France), et sa *structuration intellectuelle* peut sans doute être considérée comme fille des Lumières ; c'est la part sombre des Lumières que nous comprenons comme la part sombre de l'âge du politique qui rassemble le groupe par rapport aux autres peuples. Concernant la structuration intellectuelle du racisme, Poliakov poursuivait : "C'est l'œuvre de gens comme Voltaire, Kant, Buffon, Linné. Ils y ont contribué, chacun à sa manière. Il semble que Rousseau soit le seul à y avoir échappé..." (ibid., p249). La Convention a aboli l'esclavage en 1794 (abolition non réellement appliquée) qui fut ensuite rétabli par le Consulat en 1802 pour n'être définitivement aboli en France qu'en 1848. Mais l'abolition de l'esclavage n'efface pas la "structure intellectuelle" du racisme laquelle nous semble assurément liée à l'âge du politique moderne.

“L’ennemi est la figure de notre propre question” écrivait-il⁶³⁴. Il développait ainsi jusqu’à son terme extrême le fondement même du politique qui est la désignation du peuple voisin comme altérité pour la société, et débouchait sur l’idée que le chef, par sa capacité décisionnelle, est la seule expression possible de la dite société, ainsi dessinée par la décision du chef en vis-à-vis de l’altérité du groupe. Tarde pourrait ajouter que c’est l’énergie de l’expression de l’homme autoritaire qui est la source de l’imitation⁶³⁵. Le politique demande à l’expression unifiée de permettre l’involution par l’imposition d’une pensée unique en opposition au peuple voisin ou à l’ennemi intérieur. Et en cela, il y a une sorte de devenir tyrannique du politique⁶³⁶. En fait, d’un côté l’état de droit qui est, avons-nous écrit, naturel au politique (la place du judiciaire), et, de l’autre, l’expression rassemblée de nature autoritaire, sont les deux pôles de la tension interne du politique. Chacun des deux pôles vise en quelque sorte à la destruction de l’autre dont il a pourtant un besoin vital.

A l’inverse de la tendance autoritaire, un régime qui met l’accent sur l’*involution* spontanée favorisera les micro-expressions des sous-groupes (corps intermédiaires, minorités) ou également celles, directes, des membres du groupe, des individus eux-mêmes. C’est la marque des régimes démocratiques qui non seulement permettent mais favorisent, l’expression des éléments du groupe et, partant, l’expression de l’altérité intérieure que sont les penseurs, les artistes et les générations nouvelles⁶³⁷. Les libertés individuelles dites formelles (liberté d’information, liberté d’expression, liberté d’association) posent, au fond, le problème de l’involution du groupe. Nous avons précédemment remarqué (p363) que ces trois libertés politiques fondamentales sont un équivalent ontique structurel, sur le plan politique, des trois modes d’être que nous avons définis pour l’individu sur le plan ontologique. C’est une manière importante qu’a le groupe de permettre à ses individus d’absorber (la liberté d’information), d’exprimer (la liberté de parole), et, pour des sous-groupes, d’involuer (la liberté d’associa-

⁶³⁴ Cité par Jean-Louis Schlegel dans sa notice “Schmitt Carl (1888-1985)” dans *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Universalis, op cité, vol.1, p1465.

⁶³⁵ Gabriel Tarde .- *Les lois de l’imitation*, op cité, vol.2, p15.

⁶³⁶ Tous les partis d’extrême droite font de la question identitaire le socle, très politique, de leur doctrine en désignant l’ennemi (à l’intérieur et à l’extérieur) ; le rassemblement se fait alors par le rejet. La montée de l’extrême-droite dans les pays occidentaux (dont les racines sont aussi à chercher dans la peur du déclassement, dans le désir petit-bourgeois de sauvegarde d’un certain niveau de vie) n’est pas un refus de la politique (comme on l’entend souvent dire) mais au contraire une *demande* de politique à l’heure de son déclin. Cette inquiétante montée de l’extrême-droite est l’une des marques de la crispation de l’âge du politique au moment même où il s’estompe. Au moment où l’économie, jadis moyen du politique, s’autonomise et tourne à vide au service d’une caste minuscule, au moment où le culturel grignote doucement une partie du terrain mais ne s’est pas encore affirmé comme identité, l’identité *politique* (définie par le rejet de l’autre) manque à une partie croissante de la population.

⁶³⁷ Un régime démocratique ne se définit pas par le rituel électoral (lequel peut finir par être confisqué par une élite), mais par sa capacité à non seulement autoriser, mais à promouvoir l’expression des membres du groupe (et notamment de ses minorités).

tion) ; les trois réunis fluidifient les échanges d'être à l'intérieur de la société, c'est-à-dire l'involution spontanée de la dite société, ils permettent au mimétisme d'opérer. Par conséquent, lorsque, progressivement, l'expression est monopolisée par un groupe restreint (qu'on le nomme aristocratie, élites ou autrement encore), l'involution se grippe et la démocratie s'éloigne. Une pensée politique qui veut *exprimer* la totalité du groupe, et par conséquent la figer, est de nature autoritaire ; celle qui vise à permettre au groupe de *s'involver* par l'expression de ses parties peut devenir démocratique. Elles ne promeuvent pas le même genre de sacré. Pour rassembler le groupe, les hommes et les femmes politiques (et plus encore celui ou celle qui prétend en être le Chef) tentent de l'incarner, de le représenter et, par conséquent, revendiquent leur propre *expression*, comme étant l'expression même du groupe. Dès lors, le politique est l'une des manières qu'a l'être collectif de tenter de structurer la vie collective en instaurant du "sacré d'ordre". Régis Debray distingue ce qu'il appelle le sacré d'ordre qui est de nature hiérarchique (le mot "hiérarchie" lui-même vient de *hiéros*, sacré) qui s'impose depuis le sommet, et le sacré de communion qui sourd de la "base".

"Le premier nous parle hiérarchie, respect, institution. Il nous vient d'en haut - armée, Église, État. Le second nous parle effervescence, subversion, fraternité. Il vient d'en bas."⁶³⁸

Le sacré qui perle de la base peut également être le culturel tel que nous l'étudierons un peu plus loin. Les régimes démocratiques seraient des régimes qui tendraient vers, ou qui se préoccuperaient prioritairement de, l'*involution* du collectif par l'expression de ses membres et par conséquent de leurs absorptions mutuelles, tandis que les régimes autoritaires se préoccupent davantage de l'*expression* collective unifiée qu'ils prétendent incarner. La définition de l'altérité de référence n'est pas la même. Le pur politique (qui glisse naturellement vers l'autoritaire) a besoin du peuple voisin ou de l'ennemi intérieur pour définir le groupe par opposition. Lorsqu'au contraire les questions d'involution sont premières, l'altérité qui est promue est l'altérité intérieure vécue comme richesse circulante, et le politique commence ainsi à s'estomper au bénéfice du culturel. La démocratie tend dès lors vers l'effacement du politique au bénéfice du culturel. Mais n'anticipons pas.

Le politique est (ou devrait être) ce qui cherche à pacifier l'involution du groupe-société, tout en faisant en sorte que le mimétisme ne débouche pas sur une violence généralisée (la crise sacrificielle dont parle René Girard). L'involution du groupe, avons-nous écrit, est le fruit de l'absorption et de l'expression des individus qui le

⁶³⁸ Régis Debray .- *Jeunesse du sacré*, op cité, pp15-18

composent. Si celles-ci se passent mal, l'involution du groupe est grippée, et le risque de la violence mimétique généralisée se profile. Le politique est par conséquent ce qui cherche à pacifier l'expression des individus (toujours source de violence quand les individus ne se sentent pas absorbés dans l'expression de ce qu'ils sont). Il dispose pour cela de plusieurs outils. Soit, première possibilité, il organise l'expression guerrière à l'extérieur (c'est en quoi la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens comme le soulignait Clausewitz ; à moins que ce ne soit l'inverse - la politique comme continuation de la guerre par d'autres moyens -, la politique dévoilant ainsi son origine guerrière⁶³⁹) ; soit, deuxième possibilité, il exerce une violence plus forte (le Léviathan de Hobbes, le Chef de Schmitt) et s'arroge le monopole de la violence légitime (c'est en quoi les pouvoirs de police sont éminemment politiques⁶⁴⁰) ; soit, troisième possibilité, il permet aux individus de s'absorber les uns les autres en facilitant la possibilité d'être absorbé, ce qui aboutit sûrement à un retrait du politique permettant aux individus d'exprimer le groupe par leur propre expression, c'est-à-dire en acceptant de ne pas avoir le monopole de cette expression. La façon dont s'effectue le mélange de ces trois possibilités définit le régime politique. Les régimes autoritaires jouent sur les deux premières, les régimes se voulant démocratiques sur les deux dernières. Lorsque, en temps de paix, les expressions individuelles sont pacifiées, elles deviennent l'expression même du groupe (Nishida va dans cette direction lorsqu'il dit que "notre pensée [est] le processus d'auto-expression du monde"⁶⁴¹). Au-delà de la maîtrise de la violence des expressions individuelles il y a donc l'obligation, pour le politique, de fluidifier les relations, de faire circuler du "commun" dans tous les recoins de la société, de faciliter les absorptions réciproques. Sur ce terrain de l'involution, le politique (comme avant lui la religion) aurait ainsi (en théorie) la même fonction que le rêve pour l'individu ; et cette tâche, que prétendait accomplir le religieux, le politique a, de nos jours, quelque mal à s'en acquitter (l'art et la culture ont, nous le verrons, quelques atouts à faire valoir en la matière).

Les religions disposent de la prière pour permettre l'involution individuelle en relation avec l'être collectif. Le politique ne semble pas, à première vue, jouir d'un tel moyen

⁶³⁹ Dans l'Antiquité grecque, la politique est née de l'affrontement guerrier : avaient droit à la parole ceux qui avaient été capables de risquer leur vie au service du groupe (ce qui exclut les femmes et les esclaves).

⁶⁴⁰ Nous pouvons en déceler une trace dans le fait, par exemple, qu'en France, dans la période récente, les Ministres de l'Intérieur sont devenus une sorte de vice-Premier Ministre et qu'ils aspirent souvent à gravir les dernières marches du Pouvoir. Dans la période juste précédente, c'était plutôt les ministres des Finances qui occupaient cette place non-écrite de vice-Premier Ministre. Le pouvoir du politique sur l'économie s'étant estompé, le pur régalien a pris le dessus. Le jour où ce sera le Ministère de la Culture ou celui de l'Éducation qui occupera cette place symbolique, le monde aura changé (mais l'enjeu de l'accession à la tête de l'État se sera alors sans doute estompé).

⁶⁴¹ Nishida Kitarō .- *L'Éveil à soi*, op cité, p247 (déjà cité p54)

qui articulerait la construction du groupe avec la construction de soi. Le politique dispose néanmoins de quelques atouts. Le rite mémoriel en est un. La mémoire collective est une mémoire du politique devenu histoire et le politique tâche d'organiser le rassemblement autour de ses grandes heures passées et des hommes qui les ont incarnées (la multiplication des statues de Lénine dans l'ancien bloc soviétique remplissait cette fonction, tout comme la cérémonie de dépôt de gerbe sur la tombe du soldat inconnu, ou sur les monuments aux morts de chaque village, le 11 novembre, ou encore le défilé guerrier lors du 14 juillet, en France : le rite est la façon qu'ont la religion et le politique de prendre la violence par la main pour la transformer en paix, c'est-à-dire de transformer la violence en culture - nous allons y revenir). La mémoire collective, c'est la présence du passé dans le présent collectif, c'est l'un des chemins du sacré. L'éducation, qui est transmission de cette mémoire collective, est, du coup, chargée, pour les générations nouvelles, de cette lourde tâche d'aider à l'articulation de la construction d'un monde individuel avec la construction d'un monde collectif ("nos ancêtres les Gaulois"). Mais la mémoire collective, à l'heure de l'accélération du temps et du présent permanent de la technologie, a perdu de son efficacité. Dans les sociétés dites démocratiques, le vote, qui est également un rite, est un autre de ces atouts (de moins en moins probant ; sa confiscation par une élite auto-proclamée devient bien trop évidente). Mais l'organisation de l'économie est (ou peut-être était) sans doute l'atout principal ; et le travail est au politique ce que la prière est au religieux : l'articulation de l'involution individuelle à l'involution collective. La scène de l'individu est le lieu de rencontre entre l'extériorisation de ce qu'il est et l'intériorisation du collectif dans un processus dialectique d'individuation (et "faire société" signe le fait qu'un certain nombre d'éléments scéniques soient communs⁶⁴²) ; la scène, tout comme le "là" heideggerien accueille la tonalité collective du monde commun à laquelle le *Dasein* (l'ici) doit s'accorder ; la pratique laborieuse est un vecteur ontique décisif de cette rencontre (et c'est pourquoi Marx a raison de considérer que la place que l'on occupe dans le procès de production est constitutif de l'identité et de la façon de penser).

L'organisation de la production et de la circulation des richesses est devenue, à l'époque moderne, la tâche centrale (ou le moyen principal) du politique concernant l'involution. Elle favorise (ou favorisait) l'articulation de l'individuel au collectif à l'âge du politique. Cette tâche a toujours été dévolue au politique, mais pour des sociétés fermées dont la stabilité est de longue durée, la tâche n'est pas décisive ; une fois le

⁶⁴² C'est l'activité d'absorption qui engendre cette communauté d'éléments scéniques, et dans une société où l'absorption est en crise, il est de plus en plus difficile de "faire société".

système en place, il s'agit seulement de permettre sa perpétuation. Dans une société ouverte, les choses se compliquent. Les intérêts cristallisent toujours des sous-groupes qui entrent en concurrence, mais le mouvement dû à l'innovation modifie en permanence les modes de production et de répartition ; dès lors le besoin de redéfinition des règles devient perpétuel. Le politique y conquiert une place décisive (puisque c'est lui qui est chargé de cette tâche). Marx a décrit ce phénomène en utilisant les concepts de classe (chaque sous-groupe se définissant par sa place dans le procès de production) et de lutte de ces classes. Chaque sous-groupe tente de capter à son profit la représentation de la totalité du groupe en prétendant défendre l'intérêt général. Le politique devient l'arène où les représentants de ces sous-groupes s'affrontent en vue de conquérir la suprématie et, par là, organiser la production et la répartition des richesses. Dès lors, la conquête du pouvoir d'Etat fut, et semble encore être, le passage obligé pour modifier les choses. Mais en contrepartie, le politique quitte la question de la gestion de l'unité, de l'involution du collectif, pour celle de l'expression de l'affrontement des intérêts des sous-groupes. La modernité est l'époque où la question de la production et de la circulation des richesses, bousculée sans cesse par l'innovation technique, fait l'objet d'une lutte continue qui exige en permanence la redéfinition des contours du mode de fonctionnement. Mais lorsque les modifications dans le domaine de la production et de la répartition des richesses s'accélèrent, le politique est débordé. L'accélération législative des dernières décennies, en France par exemple, est le signe d'une société où le politique ne parvient plus à canaliser les violences liées à la production et à la circulation des richesses ; il court après une réalité économique qui lui échappe avec toujours un train de retard. L'histoire contemporaine en France (c'est-à-dire depuis la Révolution française, c'est-à-dire l'âge du politique pleinement établi, c'est-à-dire l'époque de la bourgeoisie dominante) a été structurée par cet enjeu de l'organisation de la production des richesses et de leur répartition, c'est-à-dire par la question sociale (c'est la question qui a structuré le champ partisan entre la gauche et la droite), avec au centre de cet enjeu la question du travail, et c'est en quoi l'économie est devenue l'une des manifestations contemporaine du sacré.

L'économie prend fatalement une place importante dans une société en ce qu'elle est vitale à la survie du groupe, mais cette place n'a pas toujours été première comme c'est le cas à l'âge du politique moderne. L'économie est, à cette époque, le moyen de gestion de la société et des individus qui la composent. Cette place première est peut-être en train de trouver ses limites. Il nous semble en effet que, en dé-

pit de l'omnipotence de l'économie dans nos sociétés occidentales, elle paraît ne plus pouvoir remplir les fonctions que l'âge du politique lui avaient assignées. Il s'y cristallise, au-delà de la nécessité vitale, trois types d'enjeux. Il y eut tout d'abord (et il y a encore même si ce n'est plus dominant du fait de l'autonomisation des entreprises devenues multinationales) des enjeux de définition de l'altérité de référence et d'absorption de cette altérité : l'économie du groupe société, le plus souvent appelé "nation", va-t-elle être plus performante que celle du groupe voisin ? et en cela l'économie pouvait prétendre être un substitut, apparemment pacifique, à la guerre : ce qui peut brutalement se résumer à la question : vais-je piller ou être pillé ? (en fait, elle engendre fatalement la guerre) ; ces enjeux étaient premiers à l'époque de l'impérialisme classique⁶⁴³ débouchant sur le colonialisme (et sur les rivalités impérialistes qui ont engendré les deux guerres mondiales)⁶⁴⁴, enjeux de définition de l'altérité de référence et d'absorption qui sont un des trois cœurs du sacré (enjeux qui n'ont assurément pas disparus, mais qui prennent d'autres formes - le néocolonialisme -, formes qui, étant moins visibles à l'heure de la déterritorialisation des entreprises, remplissent beaucoup moins bien la fonction de définition de l'altérité en vue du rassemblement). L'économie cristallise, deuxièmement, des enjeux d'expression du groupe vis-à-vis de l'altérité "Nature". L'économique, lié à la technique et, maintenant, à la technologie (qui est la technique devenu système connecté), est le lieu de conflit majeur avec l'altérité dite naturelle : la maîtrise de la nature est la marque essentielle de la modernité. La maîtrise est devenue grande violence, et la violence unanime des sociétés modernes (canalisatrice des violences individuelles) s'exerce également contre le monde naturel⁶⁴⁵. Francis Bacon et René Descartes sont les penseurs de l'homme devenu sujet qui vise à se rendre "comme maître et possesseur de la nature." C'est pourquoi l'en-

⁶⁴³ Pour ce qui est de la période moderne, ce que l'on nomme d'ordinaire "impérialisme" est le politique à l'heure de l'économie industrielle.

⁶⁴⁴ L'impérialisme n'est pas, comme le soutenait Lénine le "stade suprême du capitalisme", il est le stade fondamental de l'âge du politique dont le capitalisme n'est qu'une des formes possibles (ce qui explique qu'il ait eu un impérialisme soviétique, ou un impérialisme romain dans l'Antiquité, c'est-à-dire sans capitalisme).

⁶⁴⁵ La conjugaison de la puissance de la technique et de la haine de l'autre font du nazisme la quintessence du politique occidental à l'âge moderne. Philippe Lacoue-Labarthe traitant, à propos de Heidegger, de la question technique a pu écrire dans *La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987 : "... l'extermination des Juifs (et sa programmation dans le cadre d'une «solution finale») est un phénomène qui *pour l'essentiel* ne relève d'aucune logique (politique, économique, sociale, militaire, etc.) autre que spirituelle, fût-elle dégradée, et par conséquent historique. Dans l'apocalypse d'Auschwitz ce n'est ni plus ni moins que l'Occident, en son essence, qui s'est révélé - et qui ne cesse, depuis, de se révéler." (p59) Et, un peu plus loin : "C'est pourquoi cet événement, l'Extermination, est à l'égard de l'Occident la terrible révélation de son essence." (p63). Lacoue-Labarthe, en heideggérien, a bien vu la question technique, mais n'a pas perçu la question éminemment politique du rassemblement dans la haine de l'autre, de la violence unanime (qui fait société) portée à son degré le plus immonde par la puissance de la technique (elle même violence unanime à l'endroit du vivant). Son propos n'en demeure pas moins valide : Auschwitz interroge l'essence de l'Occident.

semble de la modernité a pu se penser en opposant “nature” et “culture” et en voyant toujours l’empreinte humaine sur le monde comme la marque d’un “progrès”. Mais nous sommes arrivés aux limites d’une telle conception. L’empreinte de l’homme, désormais dénommée “empreinte écologique” - et non plus culture -, se révèle insoutenable et mortifère (dès lors, il conviendrait peut-être de penser la culture non en opposition à la nature mais en moteur interne du groupe intégrant la protection du milieu qui l’entoure et le constitue. Nous allons y venir). Ces enjeux d’expression du groupe sont le deuxième cœur du sacré dont le mode de réalisation par l’économie se révèle donc également problématique. Et enfin, troisièmement, l’économie cristallise des enjeux d’involution, troisième cœur du sacré : l’organisation de l’économie qui devait permettre l’articulation de l’individu au collectif, ne parvient plus aujourd’hui à s’acquitter de cette fonction⁶⁴⁶. C’est la déterritorialisation de l’économie et la question du travail qui sont ici en jeu. La tension (nouvelle) de l’économique avec le politique se situe sur cette question territoriale (le politique est fatalement lié à la géographie⁶⁴⁷). Le politique dont la tâche était de faciliter l’involution du groupe et qui avait trouvé dans l’économie le moyen d’y parvenir, constate l’autonomisation du moyen employé. L’économie se déterritorialise, et les entreprises, entités collectives transnationales, ne jouent plus pleinement leur rôle de socialisation. L’internationalisme que Marx proposait aux ouvriers (“Prolétaires de tous les pays unissez-vous!”) a été réalisé par le capital ; pour ce qui est des humains, la relation au territoire, au milieu, où vivent les autres humains avec lesquels ils sont en relation d’absorption, reste décisive. Les entreprises sont des entités récentes dans l’histoire de l’humanité. Le mot lui-même n’apparaît, en français, qu’au début du dix-neuvième siècle. Avant cela il y avait des métiers (éventuellement organisés en corporations) et des manufactures royales. Les entreprises sont nées de l’industrialisation et de la libéralisation de l’économie consécutives à la Révolution. Ce que nous appelons aujourd’hui les “multinationales” sont encore plus récentes. Le terme apparaît dans les années soixante du vingtième siècle ; il souligne le lien antérieur qui réunissait la production, le politique et le territoire : l’entreprise était initialement liée à une “nation” (lien que le caractère multi-national fait voler en éclats). Au-delà d’elle-même, la production des richesses remplit une fonction relevant de l’imaginaire et donc du monde commun. Aux débuts de l’industrialisation, les entreprises étaient liées à un territoire, à une population, laquelle s’inscrivait dans un destin politique commun de nature nationale. Les personnes qui y travaillaient

⁶⁴⁶ il serait possible de discuter de la *manière* d’organiser le travail et donc de ce que Marx a appelé l’exploitation capitaliste ; non seulement cette question a déjà fait l’objet d’une littérature considérable, mais elle n’est pas celle que nous souhaitons soulever ici. Nous évoquons, en amont des rapports sociaux, la fonction ontologique du travail dans les sociétés modernes (c’est-à-dire à une époque politique).

⁶⁴⁷ *La géographie ça sert d’abord à faire la guerre* affirmait le géographe Yves Lacoste (Maspéro 1976)

(qui, le plus souvent, y passaient leur vie entière) se construisaient en lien avec ce lieu de production des richesses. En changeant d'échelle, ce n'est pas seulement la taille de l'entreprise et la quantité de richesses produites qui se modifient, mais également les fonctions ontologiques. L'entreprise est désormais multinationale, et les impératifs de rentabilité sont désormais exclusifs de tout autre fonction, ou plutôt la vente et le profit sont devenus le seul imaginaire qui s'impose en contaminant désormais le monde commun avec la croissance infinie du P.I.B. (produit intérieur brut) comme seul horizon (voire comme nouvelle religion) déconnecté de tout enjeu social⁶⁴⁸. L'économie, en occident, crée de la richesse (beaucoup) mais ne fait plus société (le nouvel accroissement des inégalités - dont on peut pointer le démarrage avec l'apparition de ce que l'on a appelé "les nouveaux pauvres" dans les années quatre-vingts du vingtième siècle - en est une des marques évidentes). L'économie n'est plus l'expression d'un groupe-société dans sa façon de créer et de répartir les richesses en son sein. L'économie, et, en son centre, la finance, sont devenues folles parce qu'elles ne sont plus reliées au sacré, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent désormais indépendamment des sociétés qui les ont vu naître. Uniquement centrées sur la production de profit, elles en sont même arrivées à engendrer une violence terrible à l'endroit des sociétés dont elles sont issues⁶⁴⁹. La tâche que le politique avait confié à l'économie (articuler l'individuation personnelle à l'individuation du groupe), n'est plus remplie. L'économie, qui était initialement le moyen pour gouverner les peuples à l'âge du politique, en s'autonomisant du politique, le dépasse et le ringardise. C'est en quoi les montées de l'extrême-droite sont la marque, proprement réactionnaire, d'un désir de retour au politique dont l'économie était l'outil de gestion des populations. Le mode contemporain de création des richesses échappe au politique (à ses capacités d'organisation du collectif) et participe au discrédit de celui-ci en ce qu'il n'est plus à même, ne maîtrisant plus l'outil économique, de représenter le sacré. Dans les entreprises privées, en dépit des C.D.I. (contrat à durée indéterminée) les travailleurs ne sont plus liés pour la vie à leur entreprise, et beaucoup d'entre eux ne trouvent même plus d'entreprise où exercer une activité rémunératrice. La perte de l'emploi (c'est-à-dire du travail salarié) est aussi (au-delà de la perte des revenus) une perte du lien invisible avec le collectif. La perception de ce lien devient sensible au

⁶⁴⁸ La croissance, encensée par la totalité du personnel médiatico-politique comme étant la solution aux problèmes de notre temps, n'est pas la solution, elle est le problème.

⁶⁴⁹ Il ne s'agit plus seulement de comprendre le mode de fonctionnement du capitalisme, son besoin dévorant de toujours plus, son incapacité à autoréguler ses appétits (sans parler de les satisfaire), sa baisse tendancielle du taux de profit (Marx) incitant au développement infini et à la destruction des travailleurs qui le nourrissent et de la planète qui l'alimente, il s'agit de constater, de surcroît, la déconnexion d'avec les sociétés, d'avec les besoins des humains qui les composent.

moment où il disparaît. L'emploi n'est certes pas le seul lien invisible qui relie l'individu au groupe (le système de couverture santé, le fait d'avoir de l'eau courante ou de l'électricité en appuyant sur un bouton, la présence d'une monnaie, l'utilisation d'une route, etc., sans parler de la langue, sont autant de liens concrets qui sont aussi des liens sociaux invisibles qui relient chacun de nous à l'être collectif en faisant de chacun de nous le porteur d'une part du sacré) ; mais le travail, de par la place qui est la sienne dans la vie de l'individu, de par le fait qu'il soit une participation concrète à la construction commune, participation socialement reconnue par une rétribution, tenait, en cette époque politique, le rôle fondamental de l'articulation de l'individu au collectif. Il n'y a plus guère que l'employeur-État qui remplisse encore ce rôle vis-à-vis de ses salariés ; les fonctionnaires sont d'ailleurs les personnes les plus liées à l'âge du politique : leur individuation personnelle s'effectue en lien dialectique avec le travail effectué au service de l'entreprise-État⁶⁵⁰. Pour ce qui est du privé, les entreprises déterritorialisées ne permettent plus au travail salarié de jouer son rôle d'articulation de l'individu au collectif ; et les autres, plus petites, étant sous l'emprise du mode de fonctionnement des précédentes, peinent à permettre au travail de le jouer encore (la peur de le perdre est devenue centrale). A l'époque de la modernité, le travail est (était) au cœur du processus circulaire de la réciprocité de l'individuation individuelle et de l'individuation du collectif. Il est (était) l'équivalent de la prière à l'âge du religieux. Notons que l'âge du politique dans l'Antiquité fonctionnait autrement puisque le travail était relégué aux esclaves et ne concernait pas le citoyen. Le travail est l'un des points d'ancrage du sacré en l'homme moderne et de l'homme moderne dans son sacré ; au point que Frédérique Ildefonse considère qu'il est le dernier rite qui nous reste⁶⁵¹. Mais ce rôle n'est plus rempli pour une part de la société qui n'est plus négligeable ; ce qui devient un problème pour la société entière. Le chômage (subi), mais aussi parfois le refus choisi du travail⁶⁵², ou des nouvelles façons de produire et de faire circuler des richesses (notamment par l'échange et l'entraide)⁶⁵³, et même le travail devenu effréné pour quantité de ceux qui en ont encore un, sont les marques de ce que cette articulation de l'involution individuelle et de l'involution collective qu'opé-

⁶⁵⁰ Nous retrouvons par conséquent les fonctionnaires dans les populations les plus investies dans la société (taux de syndicalisation, participation aux élections, etc.) ; leur monde individuel est en lien étroit avec le monde commun.

⁶⁵¹ Frédérique Ildefonse .- *Il y a des dieux*, Paris, Puf, 2012, p 113 chapitre "Le travail est notre seul rite, la consommation notre seule fête". Elle écrit notamment : "Pour d'autres cultures, on a parlé de sauvages, et on ne voit pas à quel point la culture des dits-sauvages engage une complexité bien plus grande que notre rapport à la consommation et au travail." (p115)

⁶⁵² Voir sur ce point le film documentaire de Pierre Carles qui recueille des témoignages interrogeant la place du travail dans notre société : *Attention, travail, danger*.

⁶⁵³ Un autre film documentaire de Pierre Carles, *Volem rien foutre al pays*, évoque des trajectoires alternatives basées sur l'échange et l'entraide.

rait le travail salarié à l'âge du politique moderne n'opère plus correctement. La consommation semble avoir pris le relais du travail dans la façon d'articuler l'individuel au collectif⁶⁵⁴, mais elle trouve ses limites dans l'insatisfaction toujours présente (elle n'assouvit jamais le besoin qu'elle était sensée combler), et des limites encore plus nettes dans ses conséquences écologiques⁶⁵⁵. Le culturel que nous voyons poindre (et dont nous allons traiter) n'apporte pas encore d'équivalent aussi puissant au processus d'individuation personnel. Cette prise en charge par le culturel d'une part de l'individuation personnelle assumée jusque-là par le travail salarié est peut-être l'enjeu fondamental de l'organisation actuelle de nos sociétés. La façon de faire société change, la manière d'être de l'être collectif se modifie ; l'époquale ancien est grippé mais s'accroche à ses prérogatives, l'époquale nouveau cherche à éclore. A l'heure du culturel qui s'annonce, l'expression de soi par la participation à des micro-projets collectifs, ou par les pratiques artistiques, jouera peut-être ce rôle joué hier (et aujourd'hui encore) par le travail salarié, et avant-hier par la prière. Peut-être pourrions-nous alors dire, paraphrasant Napoléon, que la culture est le destin de notre époque.

Le culturel

Après le religieux et le politique, le culturel est le troisième domaine de manifestation de l'*expression* des êtres collectifs. C'est à la fois la manifestation ontique la plus fine de cette expression, et la plus englobante, parce que la plus plastique. C'est la plus fine en ce que, à la différence du religieux et du politique qui ne visent à rassembler et à singulariser que le groupe société, elle permet aussi la réunion et la spécification des groupes plus restreints (de la famille à la région en passant par l'entreprise ou la

⁶⁵⁴ La consommation a également ses rites, ses dates dates collectives (Noël, les soldes, la fête des mères, etc.) qui sont un moyen pour l'individu de communier avec le groupe.

⁶⁵⁵ Étienne de La Boétie écrivait : "Soyez résolu de ne plus servir et vous voilà libres." (Garnier-Flammarion, 1983, p139). Le *Discours sur la servitude volontaire* est un grand livre, et c'est un éloge de la désertion. Il s'agit de désertion le monde commun, de désertion l'architecture mentale commune. La Boétie trouve l'origine la servitude volontaire dans le besoin de faire *Un*. Lorsque la désertion devient majoritaire, le monde commun s'écroule pour laisser la place à un autre. Le régime soviétique s'est effondré sur lui-même, en dépit d'un système policier omniprésent, parce que le marxisme-léninisme était le ciment indispensable de cette société (une sorte de Léviathan idéologique) ; il a suffi que l'immense majorité de la population déserte ce liant (n'y croit plus) pour que tout se disloque. De la même manière, le système capitaliste contemporain ne tient que par le désir de consommation (une sorte de Léviathan symbolique tout à fait concret). Désertons la consommation, il s'effondrera (en dépit d'un système policier qui grâce à la technologie, est très perfectionné comme nous l'a révélé Edward Snowden à propos du système américain de surveillance généralisée des communications). L'asservissement vient de ce que nous transférons le sacré (l'être collectif) dans une idéologie (dans le cas soviétique), ou dans des marchandises et de la technologie (dans le cas de nos sociétés capitalistes) ; dès lors ces éléments initialement extérieurs deviennent une part centrale de ce que nous sommes. La technologie est d'autant plus sacralisée que nous cultivons un sentiment d'infériorité vis-à-vis d'elle (Günther Anders) mâtiné de fierté vis-à-vis de la puissance qu'elle nous procure. La technologie n'est plus seulement un moyen ; représentant notre être collectif, elle est devenue notre milieu. Aujourd'hui, il conviendrait d'écrire : "Soyez résolu de ne plus consommer et vous voilà libres".

profession, le groupe militant, la bande, la génération, etc.) : le culturel est ce qui rassemble dans la manière d'être, et dans la manière d'être ensemble. C'est aussi la plus englobante puisqu'elle intègre en elle le politique et le religieux dont les pratiques sont à bien des titres de nature culturelle. La grande plasticité apparaît donc comme le premier trait du culturel. Tout comme le religieux et le politique avec lesquels il est en rivalité tout autant qu'en complicité, le culturel relève du sacré puisqu'il en est l'une des expressions. La captation du sacré est l'objet même de cette rivalité. Il nous faudra tenter de voir ce qui fait la particularité du culturel, comment il canalise la violence, c'est-à-dire comment il rassemble le groupe (il ne s'agit pas de faire une théorie de l'art, mais d'étudier le culturel - lequel dépasse l'activité artistique - en tant qu'il est manifestation ontique du sacré). Et nous nous interrogerons tout d'abord : le culturel n'est-il pas simplement le "produit" du religieux et du politique en étant le fruit symbolique du rite ? ou bien le rite n'est-il qu'une manifestation possible du culturel ?

Le culturel est la manifestation ontique de l'expression de ce qui est commun, c'est le monde intérieur partagé devenu perceptible, c'est la manifestation ontique de l'être collectif. Pour l'individu, la culture est la transformation de la violence (émise ou subie) en construction de soi ; pour le groupe également : la culture est violence collective symbolique qui est accompagnement de la violence interindividuelle vers la paix constructrice d'identité collective. Cette dialectique de l'individuel au collectif est au cœur du culturel au point que nous pourrions peut-être en faire sa définition. Nous évoquerons donc tout d'abord le rite qui est la transformation de la violence en culture dans le cadre d'une pensée religieuse ou politique, et qui est longtemps apparue comme la source du culturel ; nous étudierons ensuite les arts, puis la question du sens, avant de nous pencher sur l'altérité de référence du culturel, et de conclure sur la question de la vérité époquale qui s'en dégage.

a - le rite

Partons une nouvelle fois d'Héraclite. Le fragment 119 est traditionnellement traduit par : "Le caractère propre de l'homme est son démon" ou "La personnalité de l'homme est son démon"⁶⁵⁶. Est exprimé dans ce fragment la relation de l'homme, de son individualité (son caractère propre), avec quelque chose qui le dépasse, qui le traverse et qui, en même temps le constitue au point d'être la source de son individualité. C'est la spécificité de l'humanité qui est visée (le propre de l'homme en général) mais aussi, et concomitamment, l'individuation de chaque individu. Marcel Conche, insistant discrètement sur l'individu, traduit : "Le caractère, pour l'homme, est son

⁶⁵⁶ C'est la traduction de Jean-Paul Dumont dans *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1988, p173.

démon⁶⁵⁷ (ce n'est plus seulement la spécificité de l'humain en général, mais aussi, voire plutôt, le *caractère* individuel). De son côté, Heidegger traduit : "L'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la proximité du dieu."⁶⁵⁸ L'individuation particulière semble légèrement gommée au profit de la spécificité humaine ("pour autant qu'il est homme") en relation avec le divin (on sent poindre la notion d'*Ereignis* : l'appropriation réciproque du *Dasein* et de l'être). Ne connaissant pas le Grec ancien, je n'ai pas les compétences linguistiques permettant de trancher (et d'ailleurs l'intérêt du propos n'est pas là, il ne s'agit pas d'une thèse sur Héraclite), mais nous pourrions imaginer une traduction reprenant nos catégories, qui résumerait, à partir d'Héraclite, la thèse de ce travail et qui dirait : "L'individuation de homme se réalise dans le champ magnétique de son sacré (c'est-à-dire de ses êtres collectifs)". D'une part, cela possède l'avantage (héraclitéen) de penser les choses de manière dynamique (non la personnalité mais le processus d'individuation), et d'autre part cela évoque simultanément l'homme en général et sa spécification collective particulière dans le cadre de ce processus : *le fait d'être homme implique d'être spécifié par les êtres collectifs avec lesquels l'individu humain est en contact d'individuation mutuelle.*

Nous avons vu que l'expression est le passage du multiple intérieur à l'unicité de l'apparaître, et que ce passage est souffrance pour l'individu (tenu de s'amputer d'une partie de ce qu'il est au bénéfice d'un dénominateur commun compatible qui permet l'éphémère rassemblement le plus large - mais non total - de ce qu'il est⁶⁵⁹), et violence pour l'extérieur auquel cette provisoire unicité s'impose. Le désir de demeurer dans le dionysiaque (ou l'océanique) du multiple intérieur, en liaison d'interdépendance avec l'infinie multiplicité du monde, entre en conflit avec l'affirmation d'une unicité mutilante qu'est l'expression, et ce conflit suscite une souffrance vécue par l'être s'individuant. C'est la violence du passage du temps (la multiplicité de l'être intérieur) à l'espace (l'unicité s'affirmant dans l'étantité). L'expression est transformation du temps intérieur en espace socialisé ; elle est violence sur soi et sur le monde. Cette expression est indispensable pour ne pas basculer dans la folie de l'indifférencié, mais elle est souffrance. C'est peut-être pourquoi les pensées bouddhistes mais aussi chrétiennes et d'autres sûrement encore, invitent à se dépouiller du moi (qui se cristallise en avoir, c'est-à-dire en espace), pour demeurer le plus possible dans l'interdé-

⁶⁵⁷ Héraclite .- *Fragments*, Traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, Puf (Epiméthée), 1986, p84.

⁶⁵⁸ Martin Heidegger, "Lettre sur l'humanisme" in *Questions III et IV*, op cité, p116

⁶⁵⁹ Il faut ici se souvenir que le tout est toujours plus petit que ses parties (Bruno Latour), surtout quand la soi-disant totalisation n'est pas un tout mais une circulation à travers des éléments qui ne sont pas des parties empilées telles des briques, mais des éléments qui interagissent les uns sur les autres. L'expression n'est pas le "résultat" définitif d'un rassemblement, elle est un projet qui toujours échoue. Et cet échec, perpétuellement répété, est souffrance.

pendance (l'être, c'est-à-dire le temps) dans une sorte de travail prolongé de l'involuntion. Cette suspension momentanée du moi facilite le passage du temps de l'être à l'espace de l'étant. Le rite est l'organisation socialisée de ce passage où se joue l'individuation tant du laci individuel que de l'être collectif.

Cette approche du rite permet de comprendre en quoi le rite n'est pas uniquement religieux mais une fonction sociale indispensable à l'individuation personnelle et collective. Par conséquent, du point de vue du groupe, le modèle initial du rite est peut-être le sacrifice (selon ce qu'en dit Freud, que René Girard reprend sur ce point), et par conséquent processus de mutation de la violence interindividuelle en violence collective symbolique unanime assurant la paix, mais est aussi, du point de vue de l'individu cette fois, le principe d'atténuation de la souffrance née de l'individuation. Le rite est une violence collective symbolique s'imposant à chacun qui est aussi un baume qui atténue la souffrance de l'individuation. D'où son caractère répétitif ; il est nécessaire de le renouveler puisque cette souffrance n'en finit pas, et que par ailleurs la répétition rassure. Le rite est par conséquent à la fois personnel et collectif. Ces deux dimensions, qui sont l'articulation même de l'individuel au collectif, se retrouvent aussi bien dans ce qui semble n'être que des rites personnels (les rites quotidiens de la toilette, du repas ou du coucher, par exemple, qui deviennent rapidement des "habitudes"), que dans les rites directement collectifs que sont les rites religieux ou politiques, mais aussi les rites sociaux d'intégration (le bizutage par exemple⁶⁶⁰) ou de comportement (la civilité, la courtoisie, l'accueil, le salut, les rites festifs, ou encore les départs en vacances⁶⁶¹, etc.). Les rites religieux, politiques ou sociaux, tout en étant une contrainte collective pesant sur l'individu, sont, par l'intégration qu'ils opèrent, le baume nécessaire pour apaiser la souffrance de l'individu au moment même de la manifestation structurante de l'être collectif en lui ; ils sont simultanément la manifestation de la violence unanime qui canalise la violence interindividuelle, et le baume qui soulage. Nous pourrions tenter de distinguer l'apaisement personnel apporté à l'individu par les rites de la manifestation de l'être collectif qu'ils opèrent, mais, en fait,

⁶⁶⁰ Le bizutage est un exemple de rite violent, c'est-à-dire pour lequel le symbolique ne parvient pas toujours à s'imposer et se laisse parfois déborder par la violence collective qui s'incarne et se manifeste au lieu de demeurer dans le symbole. C'est un rite qui, comme tous les rites, opère une intégration de l'individu au groupe ; mais le contenu même de son déroulement exprime, et pas seulement symboliquement, la violence de domination qu'est cette intégration. Le rite est d'ordinaire une violence collective symbolique qui permet l'individuation. Dans le cas du bizutage, le caractère symbolique de cette violence s'atténue et laisse percer la violence concrète.

⁶⁶¹ L'acceptation du tourment que représente les "bouchons" lors des départs en vacances ne s'expliquerait pas si les vacances n'étaient pas un rite social individuant (en plus d'être un repos devenu indispensable). L'absurdité de cette situation n'est pas visible parce que le départ en vacances, voire les vacances elles-mêmes, sont justement un rite auquel chacun sacrifie parce qu'il participe de l'individuation (le fait que même les retraités, qui par définition ne travaillent plus, partent en vacances, en est un premier indice).

c'est impossible puisque le rite est justement ce qui permet l'articulation des deux : le passage du temps de l'être indifférencié de l'individuel intérieur au spatial socialisé de l'étant identitaire. Les rites personnels sont en général extrêmement bien partagés (tout le monde y souscrit chacun dans son coin), et les rites sociaux remplissent une fonction indiscutable pour l'individuation personnelle (ce qui sans doute explique que nous acceptions de nous y plier). C'est pourquoi, en dépit de la multiplicité de ses pratiques, le rite est une seule et même fonction : le baume dominateur à la fois curatif et préventif des violences engendrées par l'individuation, c'est-à-dire par l'expression. Le rite est préventif (c'est ce que défend René Girard : le rite prévient la violence collective indifférenciée qui menace toujours la cohésion du groupe), mais il est aussi curatif (pour l'être collectif vis-à-vis de cette violence latente qui parfois perce, mais aussi pour l'individu pour ce qui est de la souffrance que constitue sa propre individuation).

Le caractère thaumaturge du rite, doublé de son caractère de violence symbolique, se perçoivent bien lors des rites de passage. Le groupe accompagne l'individu dans son individuation, qui est aussi l'intégration au groupe qui s'impose, lors d'un changement de statut (l'adolescent devenant adulte, le mariage ou l'obtention d'un diplôme par exemple), c'est-à-dire quand l'individu devient quelqu'un d'autre : la souffrance de l'individuation (devenir plus spécifié, devenir quelqu'un d'autre en s'intégrant à une communauté) est apaisée et transformée en joie par les rites appropriés où le groupe joue le rôle apaisant en reconnaissant, c'est-à-dire en absorbant, la nouvelle identité (c'est la fonction du maire et des témoins lors du mariage par exemple). Le rite est un discours en actes qui soulage de l'individuation en la réalisant. Le rite est la prescription vivante d'un comportement qui inclut dans un groupe et qui spécifie l'individu qui s'y soumet (tout autant que celui qui refuserait de s'y soumettre). Il remet, par sa forme appliquée par tous, une sorte d'indifférencié originel, et, par la répétition, de la réassurance apaisante. Mais le rite assure par conséquent aussi la domination du groupe sur l'individu, voire, comme le souligne René Girard, la domination de la génération ancienne sur la génération suivante⁶⁶². Les rites de passage permettent de voir que le rite est la violence collective qui, en s'imposant à l'individu, autorise son individuation en calmant la souffrance de la spécification. Le rite est un baume violent ou plutôt une violence thaumaturge (dès lors qu'elle demeure symbolique). Le rite, qui fut longtemps lié au sacrifice et par conséquent au religieux, est donc bien une manifes-

⁶⁶² René Girard .- *La violence et le sacré*, op cité, p427.

Le refus du mariage, par exemple, a accompagné, en Occident, la révolte de la jeunesse des années 1960-1970, comme refus de cette domination intergénérationnelle (au bénéfice d'une domination du groupe générationnel : une majorité de jeunes opposait le même type de refus).

tation du culturel : l'expression de l'intégration de l'individu au groupe par l'individuation réciproque. Nous pourrions croire que dans nos sociétés marchandes les rites ont disparu (c'est la thèse que défend Frédérique Ildefonse), je crois que ce sont les rites religieux et politiques qui, sans disparaître totalement, ont perdu une part de leur efficacité (ce sont les rites intergénérationnels qui se sont estompés, et les rites religieux et politiques sont essentiellement intergénérationnels) ; ils ne sont plus aussi unanimement partagés et perdent, par là, une part de leur pouvoir. D'autres formes culturelles, s'autonomisant du caractère rituel traditionnel, ou trouvant leur source ailleurs, ont peut-être pris le relais. Mais, avant de se pencher sur ce point, précisons ce que nous venons d'avancer. Le rite a longtemps été associé au religieux ; est-il né du religieux ?

La réponse spontanément et traditionnellement admise est positive. Nous souhaiterions défendre la thèse inverse. Le religieux en captant le sacré a capté la forme rituelle qui est essentiellement culturelle. Le véritable enjeu est peut-être de dissocier le couple culture/nature telle que la pensée occidentale l'a construit (en miroir). Nous avons l'habitude de considérer que le culturel est ce qui est spécifiquement humain (ce qui pourrait déjà se discuter puisque certains autres animaux sont capables de culture et de transmission), et que (et là c'est encore plus discutable) l'humain est ce qui s'oppose au "naturel" ; dès lors le culturel est essentiellement pensé comme ce qui s'oppose à la nature et permet de la maîtriser. Philippe Descola appelle "Le grand partage" cette distinction marquée, fille de la modernité, dont il trace l'archéologie⁶⁶³. Il nous semble que c'est une trace de la place ancienne du religieux que de considérer la nature comme l'altérité de référence qui fonde, par opposition, le culturel. Les premières sépultures ou, plus tard, l'art pariétal nous montrent qu'il y avait du culturel bien avant que la notion de dieu(x) n'apparaisse. L'art rupestre n'était pas une maîtrise concrète de la nature, et mérite, tout autant, voire davantage, que le moteur à explosion, le qualificatif de culturel. Dès lors est-il possible de donner une définition du culturel qui n'implique pas la référence à la nature ? Si la culture est une caractéristique humaine (et peut-être de quelques autres animaux), n'est-il pas envisageable de la définir pour elle-même dans un rapport qu'une espèce, en l'occurrence, pour ce qui nous intéresse ici, l'humanité, entretient avec elle-même et non avec le reste du monde naturel ? C'est une des ambitions de ce chapitre. Nous voudrions montrer que le culturel est ce qui, venant du culte (ce qui honore), et non seulement du rite (qui n'en est qu'une des organisations concrètes possible), articule l'individuation individuelle à l'individuation collective. Le culte est ce qui honore, et si le rite vient du sacri-

⁶⁶³ Philippe Descola .- *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 (folio essais, 2015)

fice comme le défendent Freud et Girard, il s'agit, pour le rite, d'honorer Dieu (ou les dieux) qui est (ou sont) la représentation de l'être de ce qui est pensé comme la totalité ontique dénommée nature. La sépulture, qui honore le disparu et, par là, les générations précédentes, ou les peintures rupestres qui honorent l'activité humaine (les mains, la chasse), sont des cultes de l'humain, permettant l'individuation personnelle articulée à l'individuation collective, qui sont *antérieurs* au sacrifice, lequel apparaît dès lors comme la captation par la religion de ce processus culturel (dans le sillage du néolithique sans doute pour faire face à la violence interindividuelle liée au désir mimétique, dans le cadre de sociétés où l'accumulation devenue possible, si elle peut permettre d'éloigner le spectre de la faim, est également grosse de potentielles inégalités). Le rite n'est pas la source du culturel, il est une des manifestations envisageables d'icelui. L'enjeu est le même : s'assurer que l'individuation personnelle ne débouche sur une violence interindividuelle destructrice du groupe, et, pour cela, faire que l'individuation collective s'impose comme élément fondamental de l'individuation personnelle. Si l'articulation des deux individuations est la source première du culturel, celui-ci ne se définit plus par rapport à la nature mais par rapport à un moment, à une parcelle d'icelle : l'humanité. La nature, ou plus tard le peuple voisin, ne sont que des références globales du groupe à *une époque donnée*, qui, parce qu'elles spécifient le groupe, spécifient l'individu et facilitent, par là, l'avènement du culturel. Voilà pourquoi la nature a joué (et joue encore souvent) le rôle de point de référence. Ce n'est qu'un moment époqual particulier. Contrairement à

“... la définition même que l'anthropologie donne de son objet, à savoir la Culture, ou les cultures, entendue comme système de médiation avec la Nature que l'humanité a su inventer...”⁶⁶⁴

nous défendons l'idée selon laquelle *le culturel n'est pas médiation avec la Nature mais médiation que l'humanité entretient avec elle-même en vue de capter et de faire exister l'être collectif*. La relation avec le monde naturel n'est, dans cette optique, qu'une des voies possibles et non la définition de l'ensemble.

Il s'agirait donc, au fond, de sortir de l'alternative nature/culture qui empoisonne, par exemple, le débat pourtant indispensable sur l'écologie, et qui n'est en fin de compte qu'une survivance de la pensée religieuse⁶⁶⁵. Tout comme le religieux a opéré une

⁶⁶⁴ Philippe Descola *Par delà...*, op cité, p148-149

⁶⁶⁵ Les uns affirment haut et fort “je suis un être de culture” (et avec moi mon 4X4, mon ipad et les avions à réaction), les autres s'égosillent à dire “nous sommes d'abord des êtres naturels dépendants de leur milieu”. Les premiers accusent : “vous voulez nous faire revenir à l'âge des Cavernes, ou à l'éclairage à la bougie”, les autres dénoncent : “vous détruisez la nature dont nous dépendons”. Les deux conceptions antagonistes ont en commun de concevoir la “culture” comme l'opposé de la “nature”. Ils demeurent dans une pensée d'origine religieuse.

captation du sacré, il s'est approprié le culturel, et l'art religieux a, bien longtemps, été la totalité de l'activité artistique puisque le sacré (l'être collectif) était pensé comme étant de nature religieuse (avec la nature et/ou Dieu, c'est-à-dire le Tout, comme altérité de référence). Penser le culturel indépendamment de la nature, permettrait peut-être d'affirmer le caractère culturel de l'être humain (le plus culturel de tous les animaux) sans considérer que ce caractère culturel se gagne dans un combat contre le monde naturel. Le culturel n'est pas ce qui distingue de la nature, c'est ce qui exprime l'être collectif dans son rapport à lui-même dans un processus de mutuelle individuation avec les individus. Dès lors, l'art est sans doute un bon prisme pour étudier l'activité du culturel.

b - l'art

Si le culturel est un culte rendu à l'être collectif, les arts sont éminemment culturels puisqu'ils visent à le donner à sentir ; et cette sensation partagée est un moment privilégié de l'individuation mutuelle de l'individu et du collectif, elle est une des relations possibles du laïc au sacré.

Quitte à s'en affranchir pour dissenter dans le sens de notre propos, suivons un instant Françoise Dastur dans son essai traitant des conceptions de Husserl et de Heidegger concernant l'art⁶⁶⁶. Elle souligne, tout d'abord, la parenté que Husserl remarque entre la pensée phénoménologique et l'art dans leur manière d'envisager le monde :

"Husserl [...] affirme l'étroite parenté du regard phénoménologique et du regard esthétique. Ce qui réunit ces deux attitudes pourtant divergentes, puisque l'une poursuit la jouissance, alors que l'autre poursuit la connaissance, c'est la stricte mise hors circuit, qui les caractérise toutes deux, de toute prise de position existentielle, que celle-ci vienne de l'intellect, du sentiment ou de la volonté."⁶⁶⁷

Husserl oppose l'intérêt pour l'apparaître (que partagent l'art et la phénoménologie) à l'intérêt pour la chose elle-même. Il définit l'esthétique comme le goût pour l'apparaître pur, comme la pure jouissance de l'apparaître, comme la joie prise à cette occasion. La pensée phénoménologique et l'art seraient de même nature en ce qu'ils permettent la réalisation d'une sorte de salto arrière allant de la chose à son abstraction relationnelle par le focus placé sur l'apparition dans la conscience de celui qui perçoit. En quoi cette révélation de l'apparaître effectuée par l'art suscite-t-elle de la jouissance ? Par la suspension du moi existentiel ; c'est la pleine présence qui est facilitée, c'est-à-dire l'absorption de la relation qui opère lors de cette apparition. La pen-

⁶⁶⁶ Françoise Dastur .- *à la naissance des choses...* , op cité

⁶⁶⁷ Ibid. p22

sée phénoménologique et l'art ouvrent la scène où le lacis entre en contact avec l'être collectif. En évacuant la chose et le moi, ils facilitent l'interdépendance ontologique. Ils œuvrent à l'absorption (absorber et être absorbé), source de la jouissance et de la pacification des relations. La jouissance vient ainsi du fait de se sentir s'individualiser pacifiquement dans la relation à l'être collectif. Il n'y a pas que la musique qui "adoucît les mœurs" : tous les arts y contribuent également (ainsi que la pensée en tant qu'activité en amont de la signification *stricto sensu*). La musique, en ce qu'elle est directement abstraite, y a un accès plus facile ; c'est la double suspension de la chose et du moi qui œuvre fondamentalement, mais les sons musicaux sont, de surcroît - dans la relation qu'ils entretiennent entre eux (il n'y a de musique que par les relations que les sons cultivent entre eux) - une sorte d'*analogon* structuré et linéarisé de l'interdépendance ontologique, la musique est directement en contact avec la nature vibratoire de l'être, et elle engendre, par là, des émotions liées à la perception directe du *mode de fonctionnement* de l'interrelationnel ontologique (la musique est, en ce sens, pur signifiant sans signifié ; la musique n'est pas un raisonnement, pas même une monstration fictive, c'est une expression non-langagière sans signification autre que sa propre apparition dans son mode de fonctionnement). L'art et la pensée peuvent alors se concevoir, dans une perspective heideggerienne, comme *l'advenue de la vérité relationnelle des êtres* (notre propos étant d'insister sur la dimension relationnelle, laquelle ne se trouve pas chez Heidegger).

"La définition heideggerienne de l'art est : [...] la mise en œuvre de la vérité [...] L'œuvre d'art porte à la présence, elle n'est pas la (re)présentation de quelque chose d'absent."⁶⁶⁸

L'œuvre d'art suspend le rapport pragmatique au monde ; y compris lorsqu'elle représente l'étant, elle nous ouvre un monde qui nous apparaît autrement que l'utile quotidien (l'être-pour-la-main heideggerien), sur un autre monde que celui de l'objectivation (l'être-sous-la-main heideggerien)⁶⁶⁹. L'art n'est pas copie de quelque chose d'absent (le tableau de Magritte intitulé *Ceci n'est pas une pipe* dit cela), et encore moins la platonicienne copie de la copie, mais venue en présence de quelque chose qui n'était pas là auparavant. Qu'est-ce qui n'était pas là ? Non pas l'être de la chose (sa vérité), comme une lecture rapide de Heidegger pourrait le laisser croire, mais la *mise en œuvre* de la vérité⁶⁷⁰ (et, selon nous, la vérité apparaît dans la mise en œuvre d'une relation, la relation particulière de l'être de l'individu avec l'être collectif à l'occa-

⁶⁶⁸ Ibid. p54

⁶⁶⁹ C'est ce qui distingue l'artiste de l'artisan qui, au contraire, s'adresse à l'utile et à l'objectivation.

⁶⁷⁰ Martin Heidegger dans "L'origine de l'œuvre d'art" in *Chemin qui ne mènent nulle part*, op cité, p41, indique: "L'art est la *mise en œuvre* de la vérité" (c'est moi qui souligne), comme vient de nous le rappeler F. Dastur.

sion de l'apparition). Non pas une chose (pas même son être), mais l'ouverture d'un espace qui rend la rencontre possible. Françoise Dastur poursuit et arrive au cœur de la question :

“L'œuvre d'art [...] ouvre l'espace de jeu dans lequel l'existence humaine devient possible, ce que Heidegger nomme le Là.”⁶⁷¹

Ce qui, dans notre vocabulaire, devient : l'œuvre d'art ouvre la scène où le lacis entre en contact d'individuation mutuelle avec l'être collectif (contact de mutuelle individuation indispensable à toute vie humaine) ; l'œuvre d'art ouvre la porte à la construction d'un monde commun mutuellement individuant. Ce qui est sans doute une modification de la pensée heideggerienne, mais dans la direction qu'elle a instaurée. En effet, pour Heidegger,

“«L'art est un devenir et un advenir de la vérité». Il fait apparaître ce qui est déjà là de manière inapparente dans les choses de la quotidienneté, et ce faire apparaître advient comme tracé qui fait ressortir à même les choses ce qui constitue leur être-de-chose.”⁶⁷²

Autrement dit l'art arrache l'étant à la banalité ontique de l'usage et révèle l'origine ontologique dont il provient : il dévoile et fait advenir sa vérité d'être. Notre conception est légèrement différente. La vérité que l'art fait advenir n'est pas celle de la chose *stricto sensu* ni même celle de sa dimension ontologique, celle de son être-de-chose statique, mais bien la vérité *relationnelle* de la chose avec le sacré (en tant que la chose manifeste l'être collectif qui a présidé à sa naissance), en enclenchant une relation avec le lacis de celui, ou plutôt de ceux, qui la perçoivent ; c'est-à-dire que l'art fait ressentir, tout autant qu'il enclenche, des relations d'interdépendance et de mutuelle individuation se déroulant sur la scène individuelle, lors de la constitution d'un monde commun. La participation du spectateur n'est pas seulement ce qui permet l'advenue de la vérité du groupe par l'appropriation de ce en quoi il se reconnaît, c'est aussi ce qui rend vivant l'art et fait de lui un rassemblement *en acte* du groupe tel le rituel religieux ou la manifestation politique ; c'est le surgissement d'un monde qui n'advient pas une fois pour toute mais qui exige d'être régulièrement réactivé. La jouissance naît de la perception de cette activité relationnelle tout à la fois vitale et gratuite (qui n'a d'autre finalité qu'elle-même)⁶⁷³. Ce qui nous émeut, c'est cette capacité de l'art à ouvrir notre scène pour nous mettre en contact avec l'être collectif dans

⁶⁷¹ Françoise Dastur .- *à la naissance des choses...* , op cité, p71

⁶⁷² Ibid. p107

⁶⁷³ On pourrait nous objecter que l'œuvre artisanale remplit également cette fonction. C'est vrai. Mais elle le fait de manière nettement moindre parce que sa fonction première est ailleurs, et que, par conséquent, elle n'opère pas la suspension du moi et de la chose qui permet un accès direct à la relation ontologique : le caractère gratuit a disparu et le relationnel ontologique demeure enfoui derrière l'utilité.

une relation de mutuelle individuation. En effet, l'art fait advenir la vérité relationnelle lors d'une pleine présence, et par conséquent fait advenir le chemin vers ce que le laïc, tout comme l'être collectif, sont en train de devenir. L'art n'est pas un constat statique de ce qu'est l'être collectif, c'est sa construction même. On appelle culture le fait, pour le groupe, d'entériner cette advenue (et cette appropriation collective est son advenue même). L'art n'est pas ce qui fait apparaître l'ontologique caché derrière l'ontique, mais ce qui fait vaciller l'ontique dans l'ontologique, ou, plus exactement, ce qui fait vaciller la perception ontique dans la perception ontologique en créant de la relation non-utilitaire. L'être ne peut être étantifié, il ne peut être dit ou montré. Ce n'est pas une faiblesse de nos capacités littéraires que de ne pouvoir dire l'être ; notre relation à l'être relève du vécu qui est la manifestation du cheminement dans l'être, tandis que le dire utilitaire ou la monstration sont détachement vis-à-vis de l'être et réification. L'être relève du temps, tandis que le langage utilitaire est spatialisation. L'être ne peut être dit parce qu'il meurt d'être réifié. L'art n'est pas ce qui nous montre l'être (ce qui est impossible, toute monstration étantifiée) mais ce qui nous fait sentir sa trace évanescence dans la relation instaurée. En cela, l'art est ouverture au monde, c'est-à-dire mise en contact avec l'interdépendance ontologique. Ce n'est pas, à strictement parler, le *contenu* de l'art qui est art, ce sont les relations ontologiques qu'il est capable d'engendrer et de donner à sentir. L'expérience artistique réussie est celle qui suscite (tout en étant suscitée par) une poussée de l'être, et par là fait vaciller l'ontique vers l'ontologique et offre à ceux qui y participent une plongée dans le pré-individuel en voie d'individuation. Telle est l'essence du poétique : c'est ce qui nous ramène au préindividuel et nous fait ressentir le souffle régénérateur de l'interdépendance ontologique.

Et c'est pourquoi l'art ne peut s'enfermer dans un savoir. L'art est relation et non étantité exhibée dont nous pourrions faire le tour et emmagasiner dans une armoire de connaissances. Mieux : l'art ne peut être présent dans son activité relationnelle qu'en suscitant une certaine suspension de la conscience thétique (ce qu'avait affirmé Husserl ; mais aussi Nietzsche, avant lui, dans *La naissance de la tragédie*). Si nous voulons absolument penser l'art comme savoir, il faut préciser qu'il n'est savoir qu'en suspendant toute activité connaissante au profit d'une activité relationnelle ouvrant sur l'ontologique. Dans ce sens, l'art n'est autre que le processus qu'il met en œuvre. Ce n'est pas un "savoir" extérieur que l'on parvient (ou pas) à assimiler ; nous sommes d'emblée impliqués dans ce "savoir", nous en sommes partie prenante. Ce "savoir" est sa mise en œuvre même. Dès lors, qu'est-ce qu'un artiste ? Et qu'est qu'un public ? C'est-à-dire, quels sont les termes de la relation ouvrant sur l'ontologi-

que? Et qu'est-ce que cette relation ? Nous verrons qu'elle est la construction commune du sens.

Nous avons écrit que l'expression était une souffrance pour celui (ou celle) qui s'individue. Cette souffrance vient de l'amputation que représente l'expression de soi par rapport à la totalité du lacis, et de l'imposition d'un cadre commun par l'être collectif. Nous avons ajouté que cette souffrance s'origine dans le passage de l'être (le temps) à l'étant (l'espace). L'artiste est celui qui résiste à ce passage. C'est celui qui souhaite demeurer dans l'indifférencié du temps (et en cela il côtoie la folie), et ne trouve un chemin d'individuation (d'étantification identitaire) qu'en s'opposant au cadre commun que tente de lui imposer l'être collectif. Il dessine ainsi l'être collectif en s'y heurtant ; et il se pose lui-même en s'opposant (en résistant à la métamorphose spatiale et au costume trop étroit de l'être collectif, costume qui n'est autre qu'un mode particulier du passage au spatial). L'artiste n'est donc pas tant, comme le veut le cliché, celui qui a souffert et qui résout sa souffrance en l'exprimant, que celui qui souffre un peu plus que les autres de l'individuation elle-même (notamment au passage de l'adolescence à l'âge adulte qui est la première et décisive individuation, laquelle est une grande souffrance comme le soulignaient Paul Nizan ou Françoise Dolto), et qui a trouvé, en exprimant cette souffrance de l'individuation, un chemin pour la réaliser (et en cela, tout le monde détient quelque chose de l'artiste). Ce chemin est une sublimation de la violence dont cette souffrance est le produit, tout autant que sublimation de la violence qu'elle peut engendrer. C'est pourquoi l'on a pu dire, c'est devenu un autre cliché, que l'artiste est celui qui conserve un peu plus que les autres sa part d'enfance ; outre le fait que chacun (et pas seulement l'artiste) conserve son enfant intérieur (qu'il n'est pas mauvais de saluer par un sourire de temps en temps), l'artiste est, en fait, celui qui tente de demeurer le plus possible dans le temps ontologique préindividuel (ce qui assurément possède une parenté avec l'enfance qui est la première période d'individuation).

Mais les artistes ne sont-ils pas d'abord "inspirés" (C Claudel expliquait qu'il écrivait sous la dictée de Dieu) ? Et qu'est-ce que cette inspiration dont ils auraient le privilège ? L'inspiration est une fontaine blanche de l'involution qui se déverse dans

le réel⁶⁷⁴. L'inspiration est la traduction dans une œuvre artistique du travail d'invention de l'involution (tout comme l'intuition est la traduction dans une œuvre de pensée du travail d'invention de l'involution). Et c'est en quoi l'inspiration est proche parente du rêve (Anne Dufourmontelle en parle comme du versant diurne du rêve⁶⁷⁵). L'artiste (mais nous pourrions sans doute dire la même chose du penseur) est celui qui est capable d'accueillir le travail (involontaire et inventif) de l'involution dans un geste technique qui transforme l'être en étant (passage du temps en espace) dont la vocation est de donner à sentir la poussée de l'être. L'inspiration ou l'intuition effectuent le passage du travail ontologique à sa manifestation ontique. Tous les humains en sont capables. Il leur faut tout d'abord capter le monde par l'absorption (ce que font tous les êtres ; même si les artistes sont sans doute de grands "absorbeurs" - ils ont un petit côté "éponge" -, ils ne sont pas particuliers sur ce point), acquérir des moyens techniques de restitution (apprendre la musique, la sculpture, etc.) et s'autoriser à capter l'inspiration (apprendre à lâcher le moi pour être pleinement présent au travail inventif de l'involution). Les deux sources de l'inspiration sont donc bien le monde et l'individu dont l'involution configure un monde particulier à partir des absorptions de l'altérité qui l'ont traversé, nourrit, bousculé. Et c'est, comme le soutient Heidegger, cette configuration d'un monde étantifiée qui est l'œuvre elle-même :

"Être-œuvre signifie donc : installer un monde"⁶⁷⁶

Ce ne sont pas les dieux qui visitent le poète, c'est le monde de l'altérité absorbée ; c'est l'altérité au contact du lacis involuant de l'artiste qui engendre l'inspiration. L'inspiration est le fruit d'une activité ontologique ; Merleau-Ponty l'avait déjà signalé :

"Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre : il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être..."⁶⁷⁷

Les non-artistes sont peut-être ceux que la peur de la folie (le fait de demeurer dans le temps) et le refus de se laisser trop bousculer par l'altérité, ont fait accepter plus

⁶⁷⁴ Une fontaine blanche astronomique est le pendant hautement spéculatif des trous noirs. Certains astrophysiciens ont imaginé que l'énorme quantité de matière absorbée par les trous noirs rejaillissait dans une autre dimension sous forme de fontaine blanche. Le big-bang serait alors une fontaine blanche issue d'un trou noir d'une autre dimension. Rien n'est venu valider cette hypothèse, mais son élégance poétique séduit parfois. Nous l'utilisons ici comme métaphore, l'absorption ferait du lacis l'équivalent d'un trou noir, et l'involution restituerait, dans le réel, son travail inventif sous forme de fontaine blanche. L'inspiration serait alors une manifestation de cette fontaine blanche.

La mythologie grecque peut être aussi convoquée. L'accumulation des absorptions s'effectue par la mémoire primordiale que les Grecs ont divinisé sous le nom de Mnémosine, et l'expression artistique est, selon nous, fille de l'involution consécutive à ces absorptions, une invention de soi autorisant l'invention du groupe au moyen d'une technique particulière, invention artistique de soi qui est par conséquent fille de la mémoire : les Muses sont effectivement filles de Mnémosine.

⁶⁷⁵ Anne Dufourmontelle .- *Intelligence du rêve...*, op cité, p115

⁶⁷⁶ Martin Heidegger dans "L'origine de l'œuvre d'art" in *Chemin qui ne mènent nulle part*, op cité, p47

⁶⁷⁷ Maurice Merleau-Ponty .- *L'œil et l'esprit*, in "Œuvres", op cité, p1600

pleinement le joug de l'individuation commune. Leur dimension artiste peut alors s'exprimer dans la sensibilité esthétique.

En effet, le spectateur possède, lui aussi, une dimension artiste. Nietzsche nous l'avait déjà signalé⁶⁷⁸. En quoi consiste, pour Nietzsche analysant la tragédie, le caractère "artiste" de l'auditeur ? Pour Nietzsche, l'auditeur est artiste par sa capacité à se transporter à l'intérieur du processus de création de l'œuvre tragique, c'est-à-dire à sentir l'état dans lequel se trouvait l'artiste (en l'occurrence l'auteur) lors de la création. Il précise dans *Les fragments posthumes* :

"L'effet des œuvres d'art est de susciter l'état dans lequel on crée de l'art : l'ivresse"⁶⁷⁹.

Et Heidegger commente :

"L'effet exercé par l'œuvre d'art n'est autre que le réveil dans l'âme de l'amateur de l'état du créateur. Être réceptif à l'art, c'est *revivre* l'expérience de créer"⁶⁸⁰

La réception est ici conçue comme une forme d'empathie profonde avec l'artiste. Cet état de l'artiste au moment de la création, Nietzsche le nomme "ivresse" ; il permet à l'artiste tragique, puis à travers lui à l'auditeur-artiste, d'approcher directement le fonctionnement intime du monde, approche impossible à la connaissance. Ce que Nietzsche désigne par ce mot d'ivresse, c'est toute espèce d'épreuve de soi où le moi se trouve destitué de son pouvoir d'individu conscient par le fait même que l'intensification de sa sensibilité en arrive à prendre le dessus sur n'importe quelle forme d'intention consciente⁶⁸¹. L'ivresse c'est la suspension du moi et de la chose dont nous avons parlé. Cette ivresse permet d'accéder à une sorte d'individualité, que Nietzsche nomme le Soi, individualité qui précède l'individu conscient et le déborde de toute part.

Il nous semble, de surcroît, que la part artiste du spectateur ne se limite pas à l'empathie avec le processus de création artistique. C'est particulièrement prégnant au théâtre. L'activité de réception est création (par la rencontre de l'image proposée par les artistes et des images intérieures du spectateur)⁶⁸², et, c'est ce qui nous

⁶⁷⁸ Dans *La naissance de la tragédie*, il parle d'un "auditeur-artiste". Friedrich Nietzsche .- *La naissance de la tragédie*, Paris, Christian Bourgois (10/18), 1991, p179 et suivantes. Pour une analyse plus complète du propos nietzschéen, et sur la question de la réception au théâtre voir mon mémoire de Master 1 *Habiter le théâtre...*, op cité, dont ce passage s'inspire.

⁶⁷⁹ Friedrich Nietzsche.- *Fragments posthumes*, 14 [47], OPC XIV, p44, cité par Paul Audi.- *L'ivresse de l'art : Nietzsche et l'esthétique*, Ed. Librairie Générale Française (Le livre de poche), 2003, p74.

⁶⁸⁰ Martin Heidegger.- *Nietzsche*, I, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p110 (souligné par Heidegger)

⁶⁸¹ Sur l'analyse de la notion d'ivresse chez Nietzsche voir Audi Paul.- *L'ivresse de l'art : Nietzsche et l'esthétique*, Ed. Librairie Générale Française (Le livre de poche), 2003

⁶⁸² Bergson nous dit qu' "il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenir" (*Matière et mémoire*, Paris, Puf (Quadrige),2010, p30).

intéresse ici, communion des spectateurs en vue de devenir public, communion également avec la scène qui est participation à la construction du sens de la représentation. Du point de vue de l'individu spectateur, il y a, lors de la représentation, deux images qui s'abouchent (celle venue de la scène et celle puisée dans son vécu passé et dans son l'imaginaire) et qui suscitent chez lui une sensation qui relève simultanément de l'émotion provoquée par la scène *et* du plaisir créateur d'avoir participé à la création de l'image finale, à sa "production", soit une forte sensation d'être. Le suscitant (l'image, au départ tactile, sensori-motrice, présente sur le plateau, et devenue image-optique-pure *issue* du plateau) et le suscité (l'image-souvenir dans l'esprit du spectateur) s'unissent pour produire, d'une part une image mentale pure pourvoyeuse de l'émotion ressentie, et, d'autre part, le plaisir généré par "l'acte" (fût-il spontané, involontaire) de création, car l'acte de créer quelque chose procure de la joie ; créer, c'est-à-dire devenir soi-même. Du point de vue de la représentation (en tant que phénomène global), il y a transformation des individus spectateurs éparpillés en une entité commune appelée public : c'est la naissance d'un être collectif. Pour saisir cette communion indispensable à la représentation (la représentation doit susciter rapidement un processus qui, dans la vie, met beaucoup de temps à éclore), appuyons-nous sur Bergson.

Pour Bergson

"Le corps est pour nous un moyen d'agir, c'est aussi un empêchement de percevoir"⁶⁸³.

Au théâtre, chez le spectateur, le corps de la vie courante, le corps de l'action, est comme mis entre parenthèses (une sorte d'*epoché* corporelle), ne demeure que le corps de la perception. Or Bergson nous explique que

"nous percevons virtuellement beaucoup plus de choses que nous n'en percevons actuellement"⁶⁸⁴

et cette perception virtuelle plus large l'incite à présumer un "empiètement réciproque" des consciences, à conjecturer l'existence entre elles à chaque instant, d'échanges "comparables aux phénomènes d'endosmose", comme si l'enveloppe corporelle dans laquelle se meut l'esprit présentait une certaine perméabilité aux influences psychiques au point d'autoriser une sorte de synchronicité des consciences⁶⁸⁵. On peut d'autant plus envisager ce type de phénomène au théâtre

⁶⁸³ Henri Bergson.- *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf (Quadrige), 2008, p335.

⁶⁸⁴ Henri Bergson .- *L'énergie spirituelle*, in Œuvres, p873, cité par Jean-Christophe Goddard .- *La théorie bergsonnienne de la religion*, cours Sed de Master 1, Université de Toulouse-le-Mirail, 2009-2010, p11

⁶⁸⁵ Voir sur ce point Jean-Christophe Goddard .- *La théorie bergsonnienne de la religion*, cours Sed de Master 1, Université de Toulouse-le-Mirail, 2009-2010, p11, qui analyse un passage de *L'énergie spirituelle*, in Œuvres, pp872-874.

que les spectateurs y sont placés dans les conditions optimales pour son apparition : l'*epoché* corporelle évoquée plus haut. La part de l'activation des perceptions virtuelles y serait plus grande du fait même des conditions de perception qu'organise le théâtre dans sa matérialité. Part plus grande qui inclurait donc la perception des autres membres du groupe. Bergson parle ailleurs de l'invisible anastomose qui unit de manière infra-intellectuelle les membres d'une société, comme les abeilles de la ruche, au travers de la fiction religieuse⁶⁸⁶. Il évoque ainsi ce que nous avons nommé "être collectif société". Même si la fiction théâtrale n'a assurément pas la force qu'avait la "fiction religieuse" du temps de Bergson, on peut sans doute considérer que si le phénomène opère pour un groupe large (une société entière), il peut *a fortiori* se produire pour un groupe restreint, placé en situation de n'être que perception, déjà engagé dans un mimétisme comportemental, et vivant de concert la fiction théâtrale dans un état d'ivresse (nietzschéenne). Ce qui est ainsi décrit n'est autre que des absorptions réciproques œuvrant à la constitution d'un être collectif. Et quand le groupe se reconnaît, l'individu s'apaise. L'œuvre d'art suscite l'ouverture des scènes individuelles, et autorise l'échange entre les lacis. L'*epoché* corporelle, la mise en suspens du corps agissant, concentrerait les capacités de la réception au point de permettre au spectateur de percevoir non seulement ce qui vient de la scène mais également ce que perçoivent les autres spectateurs, une perception commune en quelque sorte au sens où elle s'harmoniserait spontanément tout en se réalisant. Et c'est cette harmonisation spontanée, qui n'est autre que la construction commune du sens, qui engendre l'être collectif éphémère de la représentation. La poésie est relation ; l'art est un rapport social ; il n'y a pas d'artiste seul sur une île déserte. Dès lors, qu'est-ce que le sens en matière artistique ?

c - le sens et le beau

Partons de la distinction entre la langue commune et la littérature. La langue littéraire se distingue de la langue courante de la communication en cela que celle-ci est caractérisée par sa tentative d'adéquation aux choses (matérielles ou vécues) dont elle parle, c'est-à-dire qu'elle vise (en vain forcément), en dépit de son caractère utilitaire, à l'abolition des deux pôles de l'échange (l'émetteur et le récepteur) au bénéfice de ce dont elle parle : la chose ; tandis que la langue littéraire vise, en gros, à l'inverse (suspendre la chose, réduite au rôle de tremplin, au profit de la relation), elle vise à faire palpiter l'individu récepteur à l'intérieur d'elle-même, contrai-

⁶⁸⁶ Henri Bergson.- *Les deux sources...*, op cité. pp108-109.

gnant ainsi le lecteur réel à emprunter les souliers du lecteur "idéal" que l'auteur a placé au cœur même du texte. Ce faisant elle vise à développer la relation auteur-lecteur, les deux pôles de l'échange. C'est ce qui faisait dire à Sartre que le lecteur ne pouvait jamais aller aussi loin que l'auteur⁶⁸⁷. Rentrer dans un texte consiste donc, pour le lecteur, à accepter d'emprunter les souliers qu'aura prévus pour lui l'auteur (puis à les "faire" à son pied). Là où Sartre selon nous se trompait, c'est que la réception va forcément ailleurs (et non pas plus ou moins loin) que ce qu'a prévu l'auteur, puisqu'elle est relationnelle : le lecteur apporte ses pierres à l'édifice. Être auteur consiste donc non seulement à raconter une histoire (si l'on veut partir de cette définition-poncif) mais à la raconter en proposant des souliers au lecteur ; c'est-à-dire, à l'aide d'une langue choisie dans ce but, faire palpiter à l'intérieur du texte un lecteur "idéal" auquel l'auteur songe quand il écrit ; c'est-à-dire tenter de susciter une relation. Le texte littéraire est un jet de mots vers un autrui fantasmé (qui peut potentiellement s'incarner en chacun des lecteurs réels), autrement dit un jet de mots vers le monde, une proposition de relation avec le monde qui est construction d'un monde particulier. C'est en cela que le monde palpite dans le texte littéraire, tandis que seule la chose concernée semble présente dans la communication ordinaire. Le texte littéraire n'exprime pas seulement la chose matérielle ou vécue, il dit le *lien* qui, dans la langue, l'ajoute au monde et donc à la communauté. Le poète évoque et fait vibrer la circulation ontologique. Dès lors qu'en est-il du sens ?

L'art n'est pas une "connaissance" (laquelle est forcément arrêt permettant de faire le tour), il est plongé dans le flux non pour en donner un sens, mais justement pour donner à sentir le flux. Il ne s'agit pas de dire que les mots du poète n'ont pas de sens, mais d'envisager que, la visée n'étant pas utilitaire, le sens apparent n'est qu'un tremplin et que, en fait, le sens est comme laissé en suspension au bénéfice de la relation proposée, et c'est la rencontre avec les lecteurs (ou les spectateurs pour ce qui est du théâtre) qui aura en charge de construire un genre de signification⁶⁸⁸. Lorsqu'une signification finit par s'établir par l'appropriation collective, l'art devient culture, c'est-à-dire expression de l'être collectif. L'art ne réalise donc pas l'imposition d'un sens sur des sensations (ce qui transformerait les artistes en enseignants), mais il est le ferment permettant au sens devenant commun d'éclorre lors de la relation suscitée.

⁶⁸⁷ "Aussi loin qu'il puisse aller, l'auteur est allé plus loin que lui." Jean-Paul Sartre.- *Situation II. Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, [1948],1964. p 103.

⁶⁸⁸ Mon mémoire *Habiter le théâtre...* a analysé ce processus de construction du sens pour ce qui concerne le théâtre (en partant du phénomène - communicatif - du rire), je me permets d'y renvoyer.

La discussion sur ce point s'est souvent enfermée dans une alternative entre ceux qui prétendaient que l'art suscite une contemplation pure et ceux qui affirment qu'il est porteur d'une signification. Françoise Dastur affirme par exemple :

“Je suis tout à fait Gadamer lorsqu'il affirme [...] que l'œuvre d'art est porteuse d'une signification, et que, loin de susciter une attitude purement contemplative, elle exige au contraire d'être comprise, toute œuvre constituant un ensemble signifiant qui doit être pour ainsi dire «lu» et «déchiffré» comme un langage.”⁶⁸⁹

Il nous semble qu'en effet l'œuvre d'art se doit d'être déchiffrée, mais, au contraire de ce que semble dire ici Françoise Dastur, que cette activité de déchiffrement qu'elle enclenche, n'est pas un enregistrement d'un contenu dicté par l'artiste à un spectateur solitaire, mais un tremplin pour la construction commune d'un sens par le groupe de réception. Autrement dit, l'artiste ne délivre pas un message mais suscite du relationnel ontologique qui débouche sur l'établissement d'un sens qui pour une part échappe à ce que l'artiste a voulu. Il ne s'agit pas de déchiffrer un message (à la manière du morse ou du “chiffre” d'un code secret) pour en comprendre le contenu, il s'agit d'être dans une activité de déchiffrement (comme pour une partition) qui ouvre la scène en vue de la relation ontologique laquelle est construction d'un monde commun mutuellement individuante pour le laïc et l'être collectif. C'est l'activité commune de déchiffrement (et non pas son contenu final déchiffré) qui fait basculer la perception ontique dans la perception ontologique laquelle s'apparente parfois à la contemplation.

Il est possible d'envisager la notion de beau à partir de cela. Est considéré comme beau par une communauté, ce qui dit son être collectif, c'est-à-dire ce qui rend sensible le sacré. Le sens esthétique serait ainsi la capacité à trouver beau ce qui *dit* l'être collectif lors de son éclosion (le sens moral, nous y reviendrons, serait la capacité à trouver bien ce qui permet à l'être collectif de se déployer et à ressentir comme mal ce qui atteint à sa circulation). Le beau se trouve ainsi au voisinage du goût qui est le jugement porté sur le beau. Et le goût est de nature sociale. Sabine Forero Mendoza et Pierre Montebello ont analysé la conception kantienne du beau et du goût dans la *Critique de la faculté de juger* :

“La thèse est simple : le goût intéresse en société comme ce qui est susceptible «d'une satisfaction en commun avec d'autres». [...] Pour le dire au travers d'une formule de Lacan, en société le désir du beau est désir du désir de l'autre.”⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ Françoise Dastur .- *Penser ce qui advient*, op cité p58

⁶⁹⁰ Sabine Forero Mendoza et Pierre Montebello .- *Kant, son esthétique - entre mythes et récits*, Paris, Les presses du réel, 2013, p173.

Et un peu plus loin :

“... le plus souvent, on trouve beau ce qui procure un bénéfice social, ce qui renforce le lien social, ce qui accroît la participation sociale.”⁶⁹¹

Mais si le beau et le goût sont de nature sociale, comment expliquer que l'on trouve belle une tempête (quand on est à l'abri sur le rivage) ou un coucher de soleil ? Le beau, en effet, peut aussi bien être le “naturel” (Rousseau, Kant⁶⁹²) que l'œuvre d'art. C'est que ce qu'on appelle le “naturel” fait partie intégrante de l'être collectif. Nous sommes en relation ontologique avec *tous* les êtres ; le soleil, la terre, la végétation et les animaux font partie, même si l'on a tendance à l'oublier, des êtres collectifs qui nous constituent ; les contempler nous fait entrer dans une relation telle que cette communauté d'être est ressentie. Notons également que le beau n'a pas besoin de sens puisqu'il est l'expression directe de la relation à l'être collectif. C'est la pensée du beau comme liée à l'objet qui appelle le commentaire de signifiante ; la pensée du beau comme liée à l'être collectif demande juste d'être vécue. Est considéré comme beau ce qui renvoie à l'être collectif une image positive de lui-même qui dit une part de ce qu'il est. Mieux : est beau ce qui dit l'être collectif lors de son éclosion, ce qui favorise l'éclosion de l'être collectif.

d- l'artiste et le groupe

L'art, du point de vue de l'artiste, est l'expression d'un individu s'extrayant de la gangue collective. Son œuvre est alors le reflet en creux de l'être collectif société dont l'artiste tente de se dégager. Mais ce qui fait l'art, c'est aussi, comme nous venons de l'indiquer, la relation qu'il enclenche, c'est aussi l'appropriation-crédation de la production de l'artiste par le groupe-société, ce qui engendre la transformation de l'art en culture. Pour ce qui est d'un objet utilitaire, l'usage et l'utilité sont de bout en bout les mêmes (production-achat-utilisation), et ils relèvent du matériel. Il y a unité de l'objet tout au long de sa “vie”. L'œuvre d'art fonctionne différemment. L'unité de la production (la réalisation de l'artiste) se diffracte lors de la réception en une infinité de “vécus”, chacun reçoit l'œuvre en fonction de ce qu'il y apporte. Une unité demeure néanmoins, mais sur un autre plan : c'est l'être collectif produit lors de la réception de l'œuvre. La fonction poétique de l'art ne serait pas, dans cette optique, d'être simple miroir du monde, pas plus que de créer des émotions (ces deux éléments n'étant que des épiphénomènes ou des moyens), mais de capter (c'est-à-dire, dans le même mouvement, créer) de l'être collectif et de le

⁶⁹¹ *Ibid.*, p179

⁶⁹² Sabine Forero Mendoza et Pierre Montebello démontrent bien que, en matière artistique “le paradigme naturel commande toute l'argumentation de Kant.” *Kant, son esthétique - entre mythes et récits*, op cité, p69.

transcrire dans une forme. La réception est fondamentale car elle transforme le caractère ontique de l'œuvre en un caractère ontologique de rapport à l'œuvre. L'œuvre devient poétique par la perception du récepteur ; elle y regagne son caractère ontologique. L'être de l'œuvre initialement reçue de l'artiste, est reconstruite par la perception (grâce à l'*anticipation* de la perception dans le travail de l'artiste). Il faudrait parvenir à penser que *dans le même temps* l'artiste capte quelque chose du monde dans lequel il se trouve (la captation des forces qui est, pour Deleuze, l'objet même de l'art), *et* que ce faisant il les donne à construire (*via* le sensible, et non *via* la raison). L'artiste serait le centre de trois phénomènes simultanés : il serait le *récepteur* de ce quelque chose qui est "dans l'air" (d'où le caractère *passif* de son activité), c'est-à-dire qui est en lui et dont il se dégage par l'expression ; le *créateur* de ce quelque chose (d'où le caractère également *actif* de son activité, dès lors dénommée "création" ; création basée sur une technique particulière que l'artiste est censé maîtriser parfaitement au point de l'oublier quand il la met en œuvre - ce qui ne signifie pas maîtriser le contenu, il y a toujours une part "non prévue" dans une œuvre - ; création qui est ce que spontanément nous voyons dans l'activité artistique au point de ne voir que cela) ; et enfin simplement *déclencheur* de ce qui sera au final créé par le groupe. Les trois processus se réalisant simultanément et non successivement de manière linéaire, il nous faut tenter de penser de manière sphérique, chaque élément influant et s'appuyant sur les deux autres à chaque instant. L'art ayant réussi cette captation-éclosion-construction devient par-là même *culture*, c'est-à-dire manifestation de l'être collectif assumée comme telle. L'artiste et ses œuvres sont alors sacralisés parce qu'ils sont l'*incarnation* et la *matérialisation* de ce qu'on ne voit pas : l'être collectif qui nous relie, c'est-à-dire le sacré. L'*aura* de l'œuvre - "unique apparition d'un lointain" - dont parle poétiquement Walter Benjamin, est la manifestation d'un être collectif. Nous sommes ici dans la lignée de la pensée de Heidegger qui conçoit l'art comme fondement de l'humanité, comme instauration radicale de la "vérité" (qui est par conséquent, dans notre propos, vérité de l'être collectif, vérité de ce qu'il *est*). Pointer la source de la "sacralisation" de l'artiste dans sa capacité à manifester les liens ontologiques qui relient le groupe, permet sans doute d'expliquer que les artistes du passé sont doublement sacralisés, non parce que, comme nous avons paresseusement tendance à le penser, le temps a fait le tri entre ce qui serait "bon" et ce qui ne le serait pas, mais simplement parce qu'il est des œuvres que des sociétés présentes s'approprient, même si elles ont été réalisées dans le passé, et que ces œuvres du passé sont donc *à la fois* la trace des êtres collectifs qui nous ont précédés, c'est-

à-dire la part “passée” de notre être collectif présent, et participation à la cristallisation même de notre être-collectif-société actuel. Cela éclaire également le fait que certaines œuvres puissent tomber totalement dans l’oubli, puis revenir un jour jouer un rôle.

Le culturel serait donc ce qui positionne l’être collectif non vis-à-vis de la Nature comme opère la religion, non vis-à-vis des peuples voisins comme l’envisage le politique, mais vis-à-vis de lui-même. Mais comment peut-on être à soi-même sa propre altérité ?

e - l’altérité de référence

L’être collectif société, comme tous les êtres, a besoin d’altérité pour se nourrir, se distinguer et se donner à sentir. La religion propose de choisir la nature divinisée (ou bien créée par Dieu, ce qui, au fond, du point de vue qui nous occupe, revient au même) ; le politique désigne le peuple voisin comme altérité de référence en le nommant ennemi (et c’est en quoi il invente la notion de *société*, laquelle est liée à l’âge politique) ; et nous avons déjà signalé que l’altérité de référence du culturel était “intérieure”. Il nous faut nous y attarder. Comment opère-t-elle ? Dès lors qu’il n’y a plus d’extériorité, d’où viennent les chocs d’altérité nourrissants ? Dès lors qu’aucune extériorité n’oblige à se réunir, comment s’effectue la canalisation de la violence en vue du rassemblement apaisant ? Telles sont les questions que nous devons traiter.

Le religieux paraissait indépassable à René Girard parce que seul à même, selon lui, de métamorphoser la violence interindividuelle désagrégatrice en violence collective rassembleuse ; mais, non seulement, historiquement, le politique a montré ses capacités à remplir ce rôle, mais, au fond, cette fonction n’est réalisable par la religion qu’à condition de considérer la nature comme une entité fixe, extérieure, *dans* laquelle l’homme évolue ; mais voilà qu’avec le réchauffement climatique il devient évident que la nature n’est pas le contenant fixe dans lequel nous pouvons nous ébattre et qui viendra toujours juger nos conflits (par le Dieu qui voit tout, par le sacrifice qui réunit ou par l’“objectivité” scientifique stable et rassurante), mais un acteur à part entière qui réagit et rétroagit à nos activités, une puissance d’agir (pour employer le vocabulaire de Bruno Latour) autonome et qui fait face à la nôtre.

Le politique paraît indépassable à de nombreux auteurs parce que nous vivons encore sous son emprise (il est encore l’horizon mental du plus grand nombre) et qu’il nous apparaît comme la configuration stable (même si les sous-groupes se

font concurrence pour en conquérir les leviers de commande) capable de juger de nos conflits intérieurs (police et justice) et éventuellement de les canaliser par un conflit plus grand (la guerre) avec le voisin. C'est la figure, terrible et rassurante, du Léviathan de Hobbes. Tel est l'horizon mental de l'époque.

Dans la perspective qui est la nôtre, le Dieu de la religion ou le Léviathan du politique moderne sont deux définitions du sacré qui structurent un horizon mental hiérarchique partagé par les groupes qui s'y soumettent et qui les déterminent en retour ; ils sont deux structures époquales possible de l'être ensemble. Le culturel fonctionne autrement pour établir le territoire mental dont l'être collectif a besoin pour se manifester aux êtres qui sont avec lui dans un rapport d'individuation réciproque. Le culturel n'établit pas un horizon mental centralisé ; il multiplie, en grand nombre, les territoires mentaux des individus. Chaque individu devient porteur d'une multitude de territoires mentaux qui tissent une toile qui est le réseau du vivre ensemble sociétal. Les activités artistiques, les journaux, l'édition ou le sport par exemple, mais aussi les lois, l'éducation, la langue, l'économie, les modes de vie ou le climat, sont comme des flux qui parcourent cette toile qui devient, par là, le nouvel horizon mental de l'être collectif société. Ce qui fait la différence d'avec la religion ou le politique, c'est d'une part la très grande multiplication des territoires mentaux et des flux qui les parcourent, et d'autre part l'horizontalité du processus. Là où Dieu et le Léviathan politique sont des rassemblements imposés d'en haut, le culturel se dissémine par le bas. Au dix-neuvième siècle l'immense majorité de la population française vivait à la campagne dans des petits villages. Le paysan construisait son territoire mental avec la nature, le politique et le contact avec la population restreinte du village ; la foire à la ville voisine semblait être une grande ouverture de l'horizon. Aujourd'hui les territoires mentaux de l'individu sont beaucoup plus nombreux (la vie urbaine avec toutes ses activités possibles, la formation initiale de plus en plus élevée, les moyens d'information qui mettent en contact mental avec une infinité de choses et d'événements, la participation à de multiples groupes, les ont multiplié en très grand nombre⁶⁹³). Il y a superposition des univers mentaux et non substitution de l'un au détriment d'un autre, à l'image des familles recomposées où les éléments s'accumulent sans s'annuler complètement la structure précédente et où l'on peut se retrouver frère ou sœur sans lien biologique mais par une communauté de parcours éducatif et donc ontologique (grandir avec). La religion n'a pas disparu ; elle est l'un des territoires possibles. Le politi-

⁶⁹³ La contradiction majeure est que la multiplication de ces territoires mentaux est concomitante avec une crise de l'absorption.

que est toujours présent, mais l'organisation qu'il met en œuvre n'est plus qu'un des flux qui traversent la toile ; au point que, comme l'indique Bruno Latour, l'appareil d'État pourrait n'être plus un organe de commandement mais de service⁶⁹⁴. La religion et le politique sont, en quelque sorte, devenus, ou en passe de devenir, des provinces du culturel. La multiplication des territoires mentaux est en train d'agir comme un effet de seuil qui donne à la religion et au politique un caractère non plus central mais diffus. Le processus s'achèverait si, de la même manière que le politique a fait refluer le religieux dans la sphère individuelle en lui subtilisant la fonction d'expression de l'être collectif société, le culturel captait à son tour cette fonction ne laissant plus au politique que les tâches d'intendance. Pouvons-nous discerner des manifestations concrètes de cette évolution ? Oui. Si le processus n'était pas en cours, nous n'en aurions pas conscience. Prenons plusieurs exemples :

- Partons du culturel directement issu de l'artistique. Nous avons vu comment des êtres collectifs pouvaient naître d'une représentation de théâtre, mais les êtres collectifs ainsi constitués ne durent que le temps d'une soirée et ne sont que des microréalisations du collectif et par conséquent des réalisations de microcollectifs : c'est ainsi que l'art soude une partie de la population en en excluant une autre, et devient un marqueur de classe. Notons tout de même que, si cela prend part à un mouvement plus large, la chose paraît moins lilliputienne (ce fut par exemple, pour ce qui est du théâtre, le mouvement de "théâtre populaire" engendré par Jean Vilar essayant non seulement un grand nombre de troupe s'intitulant "Théâtre Populaire de tel endroit" mais aussi tout un réseau d'associations de spectateurs appelées "Amis du théâtre populaire", les fameuses ATP, ainsi que la création d'une revue). Bon, mais le théâtre demeure néanmoins, à l'échelle d'une société, un phénomène de faible ampleur. Il n'en est pas de même du cinéma, de la musique (marqueur générationnel et plus seulement de classe) et encore moins de la télévision, ou aujourd'hui d'internet. Pourtant le processus est le même de construction d'êtres collectifs liés à une proposition qui relève fondamentalement de l'artistique.

Ce qui est récent, à l'échelle de l'histoire d'une société, et qui date du milieu du vingtième siècle pour ce qui est de la France, c'est, lié à la diffusion de l'instruction, la multiplication considérable de ces manifestations au point sans doute de réaliser un phénomène de seuil. La multiplication des micro-réalisation d'êtres collectif finit par tisser un réseau dense de réseaux de conceptions communes, de vécus communs dont le "t'as vu l'émission hier à la télé" devant la machine à café n'est

⁶⁹⁴ Bruno Latour .- *Face à Gaïa*, op ciré, p356

qu'une trace assez triviale, et où chaque individu est le carrefour d'une multiplicité de réseaux. Il semble que nous soyons de surcroît à une période où la réalisation par un nombre croissant d'individus de pratiques que l'on a coutume de dénommer "artistiques" démultiplie le phénomène. Ce qui paraît nouveau, c'est que du culturel non religieux et non politique ait pris une telle place. En France, depuis quarante ans, le nombre d'artistes professionnels a considérablement augmenté. Le fait de devenir artiste qui, dans le passé, était une opposition frontale à l'être collectif (il fut un temps où les comédiens étaient enterrés de nuit), est en passe de devenir une façon comme une autre, et légèrement plus valorisée, de participer au groupe, l'art étant devenu un des rites communs. Non seulement chacun aura son quart d'heure de célébrité (la prophétie d'Andy Warhol évoquant l'ère de l'information), mais chacun désormais a vocation à devenir artiste, si artiste signifie générer du culturel. Le nombre de personnes qui écrivent des livres (publiés ou non) ou des blogs, qui participent à une chorale ou jouent de la musique lors de la fête du 21 juin (dont l'idée s'est rapidement répandue à travers le monde justement parce qu'elle répond à ce besoin d'être, au moins pour un soir, artiste), qui font de la photographie ou encore qui montent sur les planches (le développement considérable des pratiques amateurs), ce nombre de personnes est en constante augmentation et il accompagne l'augmentation de la formation initiale (quatre-vingt pour cent des classes d'âge actuelles est titulaire d'un baccalauréat, quand ce n'était que vingt pour cent il y a encore quarante ans, bientôt plus de la moitié de la population sera bachelière, et le nombre d'étudiants a depuis longtemps dépassé le nombre d'agriculteurs, ce qui marque la transformation profonde de la société française en moins de cinquante ans). Si l'on ajoute le phénomène associatif⁶⁹⁵ devenu acteur majeur de la vie collective (et que le fait de s'associer relève, au fond, du culturel), nous pouvons percevoir que le culturel ne relève plus seulement du "sacré d'ordre" comme à l'âge du religieux et du politique (le sacré venu d'en haut), mais se diffuse désormais pour une bonne part en venant de la base. Le culturel est peut-être en train de s'autonomiser.

- Intéressons-nous maintenant à l'aspect générationnel, puisque nous avons indiqué que l'altérité de référence intérieure pouvait être non seulement les artistes mais également les nouvelles générations. Gabriel Tarde avait noté que dans une société ouverte apparaît aux côtés du mimétisme vis-à-vis des générations antérieures (qu'il appelle : coutume), le mimétisme vis-à-vis des contemporains (qu'il

⁶⁹⁵ La multiplication des associations est une des réponses à la crise de l'absorption, et en même temps un développement du culturel.

nomme : mode). L'époque du culturel est un moment où le liant mimétique générationnel a crû considérablement. Nous pouvons sans doute pointer la période de bascule dans les années soixante-soixante dix du vingtième siècle. L'effet de seuil évoqué plus haut s'est manifesté dans ces années-là. Du mouvement hippie aux gardes rouges maoïstes en passant par le Printemps de Prague ou Mai 68 (et l'on retrouve cela dans la littérature ou le cinéma), il semble qu'une bonne part de la planète fut secouée par une révolte générationnelle où les jeunes ont affirmé non seulement un désir d'autonomie personnelle (la révolte sans cause des adolescents vis-à-vis de leurs parents) mais collective vis-à-vis de la génération précédente. La remise en cause de la façon parentale de faire société fut profonde (jusqu'à la sexualité et la façon de faire famille). Et ceci au moment même où l'époque politique opérait, ou venait d'opérer, un tournant majeur : la décolonisation. C'est sans doute un effet du développement de l'éducation (qui n'est pas seulement domination des aînés mais aussi développement des capacités d'autonomie)⁶⁹⁶ et de la multiplication des territoires mentaux dont nous venons de parler. De manière modifiée par la technique, le phénomène n'a fait que s'amplifier ; la remise en cause de l'école, actuellement en France, la difficulté d'un nombre croissant d'enseignants face à leurs classes en sont des symptômes évidents. Aujourd'hui, les jeunes générations remettent en cause la transmission des savoirs du passé par l'institution, au profit de l'accès au savoir par la technologie. Certains peuvent considérer ainsi ne plus avoir besoin d'enseignants puisqu'on trouve tout sur internet, voire ne plus avoir même besoin d'apprendre puisque tout le savoir est stocké et accessible à tout moment (l'enseignement tente alors, sans abandonner les contenus, de mettre l'accent sur les méthodes d'accès et les structures du savoir, et assume, par sa présence, le caractère *relationnel* du partage des savoirs). Et comme de surcroît, les jeunes (voire les enfants) ont une maîtrise plus efficiente de la dite technologie que celle de nombre de leurs aînés, le phénomène générationnel s'accroît : la technologie a offert aux jeunes générations, au moins pour un temps, un domaine de compétence qui, globalement, leur est propre. Notons que, de plus, les marqueurs générationnelles sont en général de nature culturelle (la musique, la mode, le langage, la gestuelle, etc.). L'accroissement

⁶⁹⁶ Lionel Ruffel dans *Brouhaha : les mondes du contemporain*, Lagrasse, Verdier, 2016, p114 estime que la généralisation, en Europe occidentale et en Amérique du Nord, de la démocratisation et de la massification de l'accès au savoir, à la culture et à la création, est un mouvement comparable dans sa force au processus d'alphabétisation qui accompagna la modernité. "Une nouvelle génération extrêmement nombreuse, en raison du boom démographique qui suit la Seconde Guerre mondiale, accède brutalement aux dispositifs de formation (école, université) et aux lieux de promotion-distinction sociale, comme les lieux culturels. Cette génération brise la cyclicité de renouvellement des générations qui faisait que les fils et filles avaient le même horizon socio-culturel que leurs pères et mères."

du mimétisme générationnel au détriment du mimétisme coutumier est également une trace du passage au culturel. Les nouvelles générations sont devenues une altérité de l'intérieur à part entière. Nous en voyons la marque dans la communion générationnelle que provoque tel ou tel type de musique ; communion dont la génération précédente se sent exclue, voire dont elle s'inquiète bruyamment (certains vont jusqu'à considérer que la dite communion relève d'une manipulation des masses de triste souvenir, oubliant d'une part qu'ils ont aussi leur manière de communier et que la communion est justement suspension de soi en vue de la construction de soi, et d'autre part que la communion n'est qu'un *moment* et que le moment suivant peut être de nature critique et non fusionnel). La communion est une sorte de transe (qu'elle soit musicale et collective ou qu'elle soit télévisuelle et atomisée) qui gomme l'individu au bénéfice du collectif ; lorsque nous sommes extérieurs nous voyons le caractère de transe et l'on s'en inquiète ; lorsque nous y participons nous en sentons le caractère rassurant et constituant (et telle personne qui est horrifiée par la transe provoquée par un concert d'électro-pop ne se rendra pas compte de l'état hypnotique dans lequel elle se trouve devant son poste de télévision, ou devant une cérémonie religieuse ou politique). L'altérité intérieure dont nous traitons opère par spécifications de sous-groupes distincts. La sagesse de cet âge du culturel réclame peut-être de ne pas s'offusquer de la communion des groupes auxquels nous ne participons pas. En effet, le fanatisme naît du refus et de l'insupportation de la communion des autres, communion dont nous nous sentons exclus. Le défi de cet âge est de faire en sorte que la multiplication des sous-groupes n'opère pas uniquement comme disjonction mais que ce même caractère multiple en chaque individu (le fait de participer à de nombreux sous-groupes) fasse que des liens s'établissent entre les sous-groupes ceux-ci devenant, par là même pour l'individu qui y participe, temporaires (il passe de l'un à l'autre). L'âge du culturel est celui de la multiplication des types de communion (et donc des horizons mentaux), à la différence des communions religieuses ou politiques qui réclament une communion unanime. L'erreur du jugement de valeur de celui qui se sent exclu de telle ou telle communion est de percevoir la communion momentanée de l'autre comme permanente et exclusive, assignant ainsi à l'autre une identité définitive et univoque. Or, non seulement nous communions avec bien des sous-groupes différents, mais les communions n'empêchent pas la puissance réflexive et critique d'opérer dans un temps postérieur (ou antérieur) à celui de la communion. Le fanatisme vient du désir d'imposer son propre mode de communion aux autres et du désir d'interdire la communion d'autrui dont on se sent exclu.

L'âge culturel serait celui, éminemment démocratique, anarchique et anti-autoritaire, qui autoriserait la multiplication des communions partielles faisant de chaque individu la demeure de nombreux sacrés de toutes tailles.

Est-ce un moyen de faire société ? Cela ne favorise-t-il pas la désagrégation, et, par là, la violence désintégratrice ? Il nous semble que le rassemblement supérieur peut néanmoins opérer : d'une part par le fait que tous les individus sont partie prenante d'un nombre important de sous-groupe tissant ainsi une toile relativement serrée, et d'autre part par le fait que l'idée de cette acceptation est elle-même fédératrice. Par ailleurs l'histoire, la géographie ou la langue ne sont pas exclues du culturel (bien au contraire) qui regroupent de manière forte les sous-groupes qui se multiplient. Le culturel serait alors le seul âge compatible avec un monde devenu mondialisé. Le religieux, et surtout le politique, ont une tendance lourde à la violence d'imposition parce qu'ils se pensent comme totalité ; le culturel semble, au contraire, avoir la diversité dans ses "gènes" puisqu'il est réflexivité de cette diversité. Le culturel, c'est l'expression de l'être collectif dans sa relation à lui-même. Il a longtemps rempli la fonction de transmission-intégration, c'est-à-dire de ciment intergénérationnel, il est devenu, depuis quelques décennies, l'expression antérieure confrontée à l'expression nouvelle. C'est une des marques de la place qu'il a prise dans la structure mentale collective.

- Cette mutation de la société française lâchant doucement le politique au bénéfice du culturel est-elle visible de l'extérieur ? Oui. Penchons-nous un instant sur l'actualité de l'année 2015 qui vient de s'achever. A quoi s'en sont pris les enfants perdus de la République ralliés à un mouvement de terreur ? C'est-à-dire, au fond, comment définissent-ils l'ennemi auquel ils s'attaquent ? S'en sont-ils pris à des symboles de la religion (églises, temples ou synagogues, voire mosquées jugées déviantes, fêtes particulières) ? Ont-ils attaqué des symboles politiques (mairies, commissariats, assemblées ou fêtes du 11 novembre ou du 14 juillet) ? Non. Il s'agissait pour eux de s'en prendre non à des valeurs (comme nous l'avons cru en janvier 2015), mais au culturel (dont la presse fait partie) c'est-à-dire à notre être collectif actuel, à ce qui fait le sacré actuel de la France. Même l'attentat de l'hyperkasher peut se lire comme une donnée culturelle à laquelle il fallait porter atteinte : la diversité religieuse qui est une donnée culturelle importante de la France d'aujourd'hui.

Les attentats viennent-ils de l'extérieur ? Est-ce un ennemi de type peuple voisin ou le début d'une violence intérieure qui menace de dégénérer ? Ce ne sont pas des Iraquiens ou des Syriens qui sont venus semer la terreur, ce sont des Français

qui ont cru trouver, au-delà des moyens matériels, une légitimité à l'extérieur pour manifester un problème interne. S'en prendre à la culture (concert, sport, mode de vie) et à la jeunesse, c'est s'en prendre à l'altérité intérieure régénératrice (autant que reproductrice) du groupe société. Il ne s'agit pas de créditer les assassins d'une pensée du Culturel, mais ils se sont attaqués instinctivement à ce qu'est l'être collectif actuel de la France. Il y aura peut-être encore des attentats, et certains d'entre eux cibleront peut-être des églises ou des mairies, mais la tonalité générale est là : c'est le culturel qui est visé.

Les attentats peuvent peut-être ainsi se lire comme la marque, donnée de manière terrifiante, de la place prise par le culturel dans ce qui fait l'être collectif société française, mais ils sont aussi l'occasion d'un retour du politique. Non seulement l'état d'urgence est, au-delà des questions de sécurité, une tentative de revenir au politique (c'est une réponse éminemment politique qui utilise la situation pour reprendre le pas sur le culturel, les sociétés espagnoles ou britannique n'y ont pas eu recours lors des attentats dont elles ont été victimes), mais les individus de la génération actuelle seront peut-être une génération Bataclan comme leurs ancêtres furent une génération des tranchés, de la Résistance ou de la Guerre d'Algérie, c'est-à-dire la construction d'une identité collective autour d'un événement de nature politique : le rapport à l'ennemi⁶⁹⁷. Et la société semble aller dans ce sens d'un retour du politique en réclamant, au moins pour un temps, des signes forts de l'autorité de l'État. L'état d'urgence en France, tout comme la montée des droites extrêmes en Europe sont les signes d'une demande de politique au moment d'une tendance historique à son effacement, d'un besoin de réaffirmer de l'identitaire ancien au moment où l'identité nouvelle n'est pas encore bien établie. S'interroger sur la possibilité de son advenue pleine et entière passe par l'interrogation sur les moyens dont dispose le culturel pour canaliser la violence.

f - la canalisation culturelle de la violence

La culture naît de la violence collective. Elle est sacralisation de la violence passée et de la violence latente. Elle est le devenir identitaire pacifié de la violence collective. Nous pouvons supposer (à la suite de Freud ou de Girard) que la culture trouve sa source dans le meurtre collectif. De tout temps, les lyncheurs ont eu besoin de construire un récit pour légitimer le crime. Ce récit collectif est la source de

⁶⁹⁷ Et si ce n'est pas le cas, s'il n'y a pas de "génération Bataclan", c'est que le culturel aura avalé le marquage politique (les attentats et la réponse "état d'urgence" étant une intrusion du politique dans une société qui s'en dégage, si cette intrusion échouait à faire "génération" au-delà des semaines et des mois consécutifs à l'émotion, ce serait un indice supplémentaire de la perte de l'influence du politique).

toute culture⁶⁹⁸. La religion a capté ce phénomène ; et le sacrifice ritualisé, puis les rites sans sacrifice, ne sont que les “répliques” (au sens sismique) symboliques du meurtre primordial (lequel est éternellement présent puisque toujours latent, et c’est en cela qu’il est *primordial*). La victime émissaire est un chaînon entre l’individuel (la violence née en soi) et le social (la violence assumée collectivement). Le rite, et toutes les manifestations d’appropriation collective des arts, sont ce passage devenant récit. La culture exprime par conséquent le groupe social, elle est la manifestation sublimée de la façon qu’a le groupe d’exercer sa violence collective. C’est pourquoi elle est l’âme du groupe, c’est-à-dire l’être collectif. L’âme du groupe n’est donc pas de nature biologique, d’essence raciale comme elle fut pensée au dix-neuvième siècle, mais d’essence ontologique, elle dit les liens qui font *advenir* le groupe. Dans un vocabulaire à tonalité heideggerienne, nous pourrions dire que *la culture est le poème chaque fois originel dans lequel le peuple dit son être qui advient*⁶⁹⁹.

La violence collective que nous exerçons sur la terre, les espèces qui nous déçimons, le climat que nous détraquons, est également sacralisée en culture ; c’est la source de la conception moderne qui oppose la culture à la nature et qui s’adosse à l’idée de “Progrès”. La technique est dès lors divinisée en tant qu’elle est le récit de légitimation de la violence collective à l’époque industrielle moderne contre l’environnement naturel. Cette violence commune englobe les sciences, les techniques et donc aussi nos façons de produire et de consommer. C’est pourquoi nous avons tant de mal à nous détacher de nos modes de fonctionnement destructeurs : ils font partie de notre horizon mental valorisant le meurtre collectif source d’identité. Toutes choses pour lesquelles l’altérité de référence est ce que ce récit mythique appelle “la nature”.

Mais la culture n’est pas que la distinction d’avec, et la maîtrise de, “la nature”,

⁶⁹⁸ Nous pouvons peut-être estimer que les peintures rupestres (les mains et la chasse) sont un récit de cette nature (que l’on retrouve dans plusieurs endroits du globe, à la même époque, sans que ces groupes n’aient été en contact). Les animaux faisaient sans doute au plus haut point partie de l’être collectif des humains de ce temps (la frontière humain/non-humain n’était assurément pas aussi nette, voire n’existait pas puisque c’est une construction récente. Philippe Descola donne des exemples de peuples où les animaux sont des “personnes” cf *Par-delà nature et culture*) ; et la mort des animaux tués lors de la chasse était sans doute vécue comme un meurtre ; meurtre indispensable à la survie, mais qu’il fallait néanmoins légitimer par un récit. Ce qui expliquerait que les peintures aient été réalisées dans des grottes non fréquentées (elles n’étaient pas des décorations, elles n’étaient pas un genre de papier peint ou d’enduit), en quelque sorte cachées au sein de la terre autre élément primordial de l’être collectif (d’autant plus important que les grottes étaient par ailleurs le lieu d’habitation des humains), comme une adresse du récit de légitimation à la terre, comprise comme représentante du groupe le plus large. Le récit était en quelque sorte “logé”, comme les humains vivants, dans une grotte pour y exercer son pouvoir de légitimation de l’activité meurtrière.

⁶⁹⁹ Et en ce sens l’originel ne se cherche pas dans une origine située dans le passé mais dans l’activité même qui actualise en permanence la naissance perpétuelle du groupe.

elle est aussi production de la pensée et du beau. Le processus est néanmoins le même. Sur qui, dans ce domaine, s'effectue la violence ? Quel est, dès lors, l'altérité de référence qui cristallise la violence ? L'altérité de référence est intérieure c'est l'être collectif à naître. Le culturel est intimement lié au temps. Le conflit se fait entre l'être collectif existant (qui inclut ceux du passé) et l'être collectif à naître que représentent les artistes et la génération nouvelle. La construction commune du sens (que nous avons repérée lors des représentations théâtrales mais qui opère en permanence) est ce récit collectif qui dit la violence meurtrière commune. Non pas que les artistes feraient une proposition de récit que le groupe s'approprierait ; les artistes, dans la pratique de leur art, ne font pas partie du groupe des tueurs (symboliques) : ils sont la victime émissaire. En tant qu'individus, les artistes ne sont pas immunisés contre la violence ; ils se joignent par exemple au groupe de tueurs lorsqu'ils deviennent spectateurs pour d'autres artistes ; c'est au moment de leur pratique qu'ils deviennent victime émissaire. L'artiste (mais sans doute aussi le penseur ou, dans nos sociétés, le sportif, le présentateur médiatique, etc.) est celui qui, pour devenir lui-même, se désigne au groupe comme victime émissaire. L'appropriation collective est la violence meurtrière devenue symbole (c'est le *regard tueur* du public qui, en assassinant son être social - son identité civile - au bénéfice d'un basculement dans la fiction, faisant naître un être imaginaire, permet à l'acteur de jouer⁷⁰⁰) ; et la construction du sens est construction du récit de légitimation. C'est, en fait, le cas de toutes les personnes qui, étant connues, entretiennent des relations relevant de l'information (et non de la relation individuelle et mutuelle directe) avec un public (les vedettes du cinéma, du show-biz, mais aussi les sportifs, les journalistes, les hommes et les femmes politiques, les intellectuels médiatiques, etc.) ; ces relations sont absorbées collectivement par une population plus ou moins importante et, dès lors, ces personnes "connues" sont "tuées" dans ce qu'elles étaient pour être modifiées par le regard collectif lié à cette absorption commune. Le phénomène de "pipolisation" n'est que l'écume visible d'un phénomène plus large qu'est le sacrifice dont elles sont les victimes en général consentantes (le fait de consentir, voire de désirer, est même la marque de l'unanimité qui préside au phénomène : la victime participe au sacrifice en le réclamant). L'artiste (comme toute personne faisant l'objet d'une appropriation collective) est par conséquent la victime émissaire indispensable à la canalisation de la violence, indispensable à la transformation des violences individuelles en violence collective unanime dont parle René Girard.

⁷⁰⁰ Voir sur ce point mon mémoire sur la réception au théâtre : *Habiter le théâtre...*, op cité.

Les jeunes générations sont-elles aussi des victimes émissaires ? Oui (il n'y a qu'à voir comment nous les empêchons de prendre place dans le monde du travail) ; oui, assurément, et c'est pourquoi nous les divinisons (le culte de la jeunesse). Dans une société traditionnelle ce sont les ancêtres (les morts) qui sont divinisés et, comme le dit un dicton africain, un vieillard qui meurt c'est une bibliothèque qui brûle ; dans une société "culturelle", ce sont les jeunes qui sont divinisés (c'est-à-dire aussi symboliquement "assassinés"). Dès lors une telle société se doit d'inventer une nouvelle façon de canaliser la violence qui, sinon, s'exerce contre sa propre descendance. A l'âge du culturel, le culturel apparaît comme une violence sur les générations qui viennent, violence qui permet à ces mêmes générations une affirmation de soi qui est le culturel futur.

Le développement des manifestations culturelles nous paraît être l'un des canaux possibles en vue de la transformation de la violence en paix. Il en est un second (qui inclut le premier), tout aussi indispensable à l'âge du culturel : la multiplication des possibilités d'absorption (absorber et être absorbé). Les manifestations artistiques sont, pour le public, une possibilité majeure pour absorber de l'altérité, elles sont aussi l'opportunité d'une expression collective. Mais il faut également que se développe les possibilités *d'être absorbé* individuellement. La violence, comme nous l'avons vu, trouve une bonne part de sa source dans le déficit d'expression personnelle réussie : si l'être ne parvient pas à être absorbé correctement (c'est-à-dire d'éclorre à l'individuation) il tentera d'imposer cette absorption indispensable par la force (tourné contre lui-même ou contre l'extérieur : devenir fou ou délinquant). Du point de vue de la collectivité, il convient donc de multiplier les occasions, les situations, où les êtres seront en position de faire valoir ce que l'on pourrait en quelque sorte appeler leur "droit à l'absorption". La facilitation de la vie associative va dans cette direction ; les pédagogies favorisant l'expression également⁷⁰¹ ; la multiplication des lieux culturels accueillant les pratiques amateurs sont propices à ce phénomène. L'expression du groupe ne s'opère plus par le haut mais par la multiplication des micro-expressions, le culturel joue alors pour l'être collectif le rôle que le rêve ou la méditation jouent pour le laci : il est une activité involuante en vue d'une synthèse toujours circulante.

⁷⁰¹ Elles considèrent que l'enseignant ne doit pas être le seul à s'exprimer (et donc à être absorbé), mais que les enfants, puis les jeunes, doivent disposer des espaces d'expression leur permettant d'être absorbés dans leur toute nouvelle identité liée à l'absorption des connaissances. Elles considèrent qu'il ne faut pas opposer l'acquisition des connaissances à l'expression de soi : la seconde est indispensable à la première. Pour l'individu, l'acquisition des connaissances est capitalisation (absorption) ; il convient d'organiser également la dépense (l'expression : être absorbé) autrement que par la seule sanction (les devoirs de contrôle ne doivent pas être la seule expression possible dans un tête à tête avec l'enseignant).

Il est un autre facteur dont l'importance est aujourd'hui cruciale au point d'être le plus structurant à l'âge du politique moderne. Dans une société où le travail est le premier vecteur d'expression de soi, le plein emploi est une condition *sine qua non* de la possibilité offerte à chacun d'être absorbé. Si cette condition n'est pas remplie, il n'y a que deux options : rétablir le plein emploi coûte que coûte (réduire le temps de travail pour que chacun en ait, ou financer par l'impôt des emplois non rentables), ou déconnecter le travail de la reconnaissance sociale⁷⁰². Être absorbé est indispensable à la vie de l'être. La source de la délinquance n'est peut-être pas (ou plus seulement) à chercher dans les ressorts sociaux *stricto sensu* (le besoin d'argent pour assurer les besoins vitaux poussant à la transgression de la loi), mais dans le fait, assurément corrélé à la question sociale dans les sociétés non-égalitaires, de ne pouvoir être correctement absorbé. L'articulation de l'individuation personnelle à l'individuation du groupe que permettait le travail à l'âge moderne du politique, n'est pas encore totalement pris en charge par le culturel. Ce remplacement de la fonction occupée jusque-là par le travail est central pour ce qui est de la capacité du culturel à canaliser la violence. Le culturel en multipliant à grande échelle des territoires mentaux (la multiplication des participations à des êtres collectifs de toutes nature) permettra peut-être à chacun de se sentir absorbé et d'articuler son individuation à celle du groupe ; et il effectuerait, par là, la canalisation de la violence qui est la tâche que se doit de remplir le sacré.

g - l'époqual

L'époqual, avons-nous écrit (p403), est la manière d'être de l'être collectif société. C'est la façon qu'a l'être collectif de s'incarner, c'est-à-dire la façon qu'ont les individuations personnelles et l'individuation collective de se modeler mutuellement. Le religieux, le politique et le culturel sont les trois domaines qui revendiquent la domination en la matière, autrement dit qui revendiquent d'être la représentation et l'expression véritable, pleine, entière ou en tout cas prééminente, du sacré. Cette rivalité nous semble être un moteur profond de l'Histoire, le moteur du temps très long. Comment peut-on percevoir cette rivalité ? Ces notions permettent-elles un regard autre sur l'Histoire, et par conséquent sur notre temps ?

Il nous semble que c'est l'altérité de référence qui permet la construction mentale de

⁷⁰² Les discussions fleurissent qui réfléchissent à cette déconnection. La plus élaborée semble être celle du Revenu minimum universel (quel que soit le nom qu'on lui donne). Un tel système ne reconnaît plus le travail comme source du revenu, ce serait désormais le fait d'être membre de la société qui serait cette source. La reconnaissance sociale change de lieu de réalisation. La valorisation du travail à la maison, du bénévolat, ou des richesses communes sont aussi des pistes proches qui vont dans cette direction.

l'époque. L'être collectif se construit non seulement par le rassemblement des êtres qui y participent, mais aussi en relation avec l'altérité de référence qu'il se donne et qui permet cette participation. Intuitivement il nous semble, de surcroît, que chacune de ces trois forces époquales privilégie un mode particulier de relation avec son altérité de référence : le religieux met l'accent sur l'*absorption* dans la relation que l'être collectif entretient avec la nature (ou avec Dieu qu'il s'agit d'accueillir en soi ou de sentir en soi), que le politique relève davantage de l'*expression* de l'être collectif qu'il s'agit d'affirmer vis-à-vis du peuple voisin, tandis que le culturel s'attache surtout à l'*involuntion* de celui-ci. Les trois paraîtraient ainsi indispensables l'un à l'autre puisque complémentaires. L'importance de l'une de ces forces par rapport aux deux autres, le dosage des compétences comparées, font l'identité de l'époque : la façon spécifique de faire vivre le sacré en canalisant la violence interindividuelle. Nous ne sommes pas là dans le temps long de l'histoire tel que Fernand Braudel nous a appris à le penser, mais dans le temps encore plus long, le temps époquale heideggerien. Le passage d'un temps époquale à l'autre ne constitue pas une marche inéluctable de la civilisation vers un "progrès", il n'est que la marque du rapport de force temporaire entre ces trois façons de manifester le sacré, c'est-à-dire de vivre et de faire vivre l'être collectif. Ce qu'apporte la domination de l'un, se paye d'un retrait des bénéfiques qu'apportait la domination de l'autre. La question centrale demeure celle de l'efficacité quant à la canalisation de la violence, et donc quant à la survie du groupe.

Comment percevoir l'époquale ? Comment percevoir le moteur ontologique souterrain qui meut les transformations de l'être collectif ? En concentrant le regard sur les périodes de transition. La captation du sacré est l'objet de la rivalité. C'est cette rivalité qui trace les formes de l'identité collective, la structure du monde commun. Le religieux veut capter le sacré dans sa relation à l'altérité "nature", le politique veut l'exprimer dans sa distinction territoriale vis-à-vis du sacré voisin, et le culturel est la réflexivité du sacré voulant se capter en lui-même⁷⁰³. Prenons l'histoire de France comme exemple. Les guerres de religion ne seraient-elles pas le symptôme du passage au politique, un moment de "politisation" du religieux ? Elles ne sont plus des guerres mercenaires en vue du pillage, elles sont les premières manifestations, à l'âge moderne, de la guerre politique de rassemblement d'une communauté. Ne peut-on les penser comme un moment où l'identité religieuse s'exprimait avec la violence la plus extrême non parce qu'elle était menacée par une autre religion, mais parce qu'elle était menacée,

⁷⁰³ Le totalitarisme pourrait peut-être se définir comme le système visant, sous la houlette du politique, à incarner et à maîtriser les trois simultanément. L'Inquisition fut un moment où le religieux catholique visait quelque chose du même genre, avec le dogme religieux comme domination suprême. La libre circulation des trois forces époquales serait, à l'inverse, la marque des sociétés harmonieuses.

à l'intérieur de l'être collectif comme à l'intérieur de chaque individu, par la montée du politique ? Le mode d'articulation ontologique de l'individuel au collectif était bousculé dans ses fondements par un autre mode. Le besoin d'affirmation des dogmes est d'autant plus vital au moment où le dogme, qui assurait la cohésion ontologique du groupe, est rudoyé par un autre prétendant au rassemblement ontologique du groupe. Le paradoxe est que la réaffirmation du dogme religieux censé assurer son autorité sur l'ensemble du groupe s'effectue alors en opposition à un autre dogme, ce qui est le mode de fonctionnement du politique dont cette réaffirmation était censée conjurer la montée. Les guerres de religion ont, en tout cas, engendré un besoin urgent d'émergence d'un État suffisamment fort pour pacifier la société. Hobbes écrit son *Léviathan* dans ce contexte. Elles furent en quelque sorte les prémices de l'arrivée du politique. Nous ne mésestimons pas le caractère de reconstruction rétrospective de cette proposition. Mais il nous semble que si l'histoire s'explique certes par l'enchaînement des causes immédiates aux effets immédiats et par les conflits entre les forces sociales, elle s'explique aussi (voire davantage) par des forces profondes qui travaillent les sociétés et qui n'apparaissent au regard que bien plus tard. Nous souscrivons ainsi au propos de Philippe Descola qui rappelle que :

“Contre l'historicisme et sa foi naïve dans l'explication par les causes antécédentes, il faut rappeler avec force que seule la connaissance de la structure d'un phénomène permet de s'interroger de façon pertinente sur ses origines.”⁷⁰⁴

Ce qui est une profession de foi structuraliste (Descola est élève de Lévi-Strauss). Notre vision pourrait s'apparenter (si c'est possible) à une sorte de structuralisme en mouvement : ayant modélisé les forces époquales, nous regardons les moments de leurs affrontement. Il nous semble que la force époquale structurante était, au moment des guerres de religion, la montée du politique. Cela nous paraît même comme une sorte de loi : le fanatisme religieux est la marque du religieux “travaillé” par le politique : une réaction d'extrémisation du religieux au moment où le politique conteste son hégémonie dans la captation du sacré et dans l'autorité que cette captation confère ; le fanatisme religieux pourrait alors se concevoir comme la crispation du religieux quand il se sent débordé par le politique, il serait en quelque sorte la maladie

⁷⁰⁴ Philippe Descola .- *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 (folio essais, 2015), p17

infantile du politique⁷⁰⁵. D'où est venue la montée du politique à l'époque des guerres de religion ? Il nous paraît possible d'envisager que, globalement, ce fut l'un des effets induits par la découverte de l'Amérique un siècle plus tôt qui, petit à petit, a contraint les Européens à penser l'être collectif non plus seulement en relation avec Dieu, mais en relation avec l'existence d'autres peuples. Il n'y a évidemment pas d'automatisme monocausal, mais pour ce qui est des forces profondes créant les conditions de possibilité des événements, il nous semble que la montée du politique au seizième siècle est en bonne partie due à la découverte des Amériques.

La vérité d'une époque est l'horizon mental des êtres qui contribuent à la constitution de l'être collectif. La vérité d'une époque c'est la façon qu'a l'être collectif de s'incarner. Elle est donc le mode d'individuation mutuelle des êtres et de leur rassemblement. La rivalité des trois grandes forces époquales que sont le religieux, le politique et le culturel forge une confrontation dont l'instabilité est productrice d'événements qui font l'histoire, à la recherche permanente d'une stabilité. Comment l'instabilité s'installe-t-elle ? Par le hasard de la rencontre avec une altérité perturbatrice. Comment la stabilité revient-elle ? Par la conquête de l'hégémonie par l'une de ces trois forces ; hégémonie capable de canaliser la violence interindividuelle en s'affirmant. Heidegger distingue de manière très occidentalocentrée quatre figures historiques de l'être humain correspondant, selon lui, aux quatre époques de l'histoire de l'Être : le grec, le médiéval, le moderne et le planétaire⁷⁰⁶. Or, comme chacun le sait (et Heidegger ne l'ignorait bien évidemment pas), il y avait des sociétés avant l'homme grec, et il y a d'autres ères géographiques où cette catégorisation n'a pas de sens. Heidegger décrit non "l'Histoire de l'Être", et encore moins son mode de fonctionnement, mais l'histoire de la pensée occidentale sur l'être qui n'est autre que l'histoire de l'être occidental (encore qu'incomplètement puisqu'il laisse dans l'ombre ce qui précède le mo-

⁷⁰⁵ On peut penser que c'est ce qui se passe actuellement dans le monde arabo-musulman.

De la même manière, il serait peut-être possible de penser la première guerre mondiale comme le paroxysme du politique territorial (les peuples européens s'entredéchirant pour imposer une suprématie impossible, l'empire romain se révélant impraticable au vingtième siècle), et le nazisme (hypothèse hautement spéculative et que nous n'avons sans doute pas encore le recul suffisant pour étayer) serait une doctrine affirmant le politique avec une violence d'autant plus démesurée qu'en chaque individu l'identité (liée à l'être collectif soumis à une force époquale de nature politique) se sent menacée par ce qui est vécu comme une dissolution identitaire (venue d'une force époquale de nature culturelle) ; en deçà des mécanismes historiques déjà connus (la première guerre mondiale, la crise de 1929, les contradictions du capitalisme, la peur du bolchevisme ou l'engrenage criminel de la guerre elle-même) le nazisme serait alors comme la monstrueuse maladie infantile du culturel (ce qui serait un début de réponse à la question de George Steiner restée jusqu'ici insoluble : comment expliquer que la barbarie la plus extrême soit née dans un pays de très haute culture ?) : la violence la plus terrifiante naît au moment de la transition ; le nazisme serait alors à la transition du politique au culturel ce que les guerres de religions furent à la transition du religieux au politique.

⁷⁰⁶ Martin Heidegger .- *Chemins qui ne mène nulle part*, p274 dans la collection "Idées" de 1980, cité par Michel Haar dans *Heidegger et l'essence de l'homme*, op cité, p202.

ment grec). En quoi la vision de Heidegger correspond-elle à l'époque où il écrit qui est une époque de domination du politique bousculée par le culturel ? Il y avait des êtres humains avant "les Grecs" ; l' "homme grec" se dessine à un moment de bascule d'un moment religieux dans un moment politique (avec le judiciaire qui s'installe pour le règlement des conflits)⁷⁰⁷. Et c'est ce que perçoit Heidegger d'autant mieux qu'il est lui-même, comme nous le sommes encore aujourd'hui, dans un moment de transition et que le politique est ce qui fonde son monde personnel (son positionnement politique l'y dispose⁷⁰⁸). Nous visons, pour notre part, à comprendre le mode d'installation de la vérité époquale de toute société humaine, et il nous apparaît que le type de résolution de la rivalité entre les trois forces époquales est ce qui détermine l'époque d'une société, c'est-à-dire la vérité de son être collectif comme horizon et structure mentale de l'époque, autrement dit la manière qu'ont les scènes individuelles de s'articuler avec l'être collectif dans leur mutuelle individuation. L'articulation de l'individu à l'être collectif s'effectue par tous les liens dont nous avons parlé, mais se réactive par une articulation directe *l'acis*/être collectif qu'est la prière pour ce qui est du religieux, le travail à l'époque du politique, et le contact (producteur ou participatif) avec toutes sortes de pratiques artistiques (incluant l'acquisition des connaissances et le récit informationnel) ou associatives à l'âge du culturel.

D'où vient que ces trois forces soient en rivalité ? C'est que l'être collectif ne peut ni se capter ni s'exprimer dans sa *totalité*. Il autorise, voire, il réclame, une multitude d'accès à ce qu'il est. Il ne peut faire l'objet d'une connaissance rationnelle. L'être collectif n'est pas un étant, il ne peut être saisi, il ne peut être circonscrit par la raison.

⁷⁰⁷ Le haut moyen-âge est une époque de bascule inverse du politique vers le religieux.

⁷⁰⁸ Toutes les pensées d'extrême droite sont des pensées d'exaspération du politique au moment où il est débordé. La définition nationaliste de l'ennemi est une demande d'un retour stricte au politique au moment où il se dérobe. Heidegger, qui fut membre du parti national-socialiste, pense dans le champ magnétique de ce besoin d'un réancrage violent du politique. La dénomination elle-même de ce parti, qui allie la question nationale et la question sociale est la marque de cet ancrage dans le politique (tout comme le stalinisme en tant qu'il est construction du socialisme "dans un seul pays"). L'attrait qu'a sur Heidegger le "moment grec" vient sans doute de ce que ce moment est celui de la naissance inaugurale du politique dans l'histoire de l'Occident (le judiciaire s'imposant doucement sur le sacrifice pour la gestion de la violence, et l'administration de la cité sur le rite religieux).

L'époque médiévale correspond à un retour à la prééminence du religieux, et le lent processus de la Renaissance débouche au dix-septième siècle sur la réaffirmation forte, et qui se veut définitive, du politique avec l'achèvement de la construction de l'Etat, (Richelieu, puis la monarchie absolue, avant Les Lumières, la Révolution Française et Napoléon). Pour ce qui est de l'histoire occidentale, Heidegger n'a par conséquent pas tort de distinguer le moment grec, le médiéval et l'époque moderne. Les trois premiers temps de son propos sont l'installation du politique, le retour du religieux, et la réapparition du politique. Il manque, à mon sens, le religieux qui a précédé le moment grec (et peut-être le moment culturel qui a précédé celui-ci avec les sépultures et l'art pariétal) ; quant à la qualification de "planétaire" pour le moment suivant, elle ne me paraît pas totalement idoine ; elle ne permet pas de percevoir les différences entre les ères géographiques. Certes, l'occident a imposé son modèle économique au monde entier et avec lui un type particulier de rapport au monde, mais il me semble plutôt que c'est un moment culturel qui éclôt en Occident, et que d'autres régions du monde sont dans des temps époquaux différents.

Il relève du vivre. La religion et le politique visent sa totalité (“Un seul Dieu tu honoreras” est le premier commandement ; “la République est une et indivisible” est le credo politique français). La religion et le politique prétendent définir l’être collectif, en donner un contour net, parce que cette définition de la totalité est indispensable à leur domination. Le culturel, au contraire, semble assumer l’impossibilité de la totalité et multiplie (du moins à l’époque où il travaille souterrainement le politique) les voies d’accès laissant à chacun le soin de faire la synthèse qui lui conviendra dans les limites du rassemblement qu’il opère. L’âge du culturel serait donc le temps de la multiplication et de l’enchevêtrement des mondes. La synthèse territoriale de ces enchevêtrements est elle-même en question. Le culturel a-t-il besoin d’une synthèse identitaire ? Le retour de l’idée de nation est-elle un retour définitif de l’âge politique ou les derniers feux d’un combat d’arrière-garde ?

Il nous semble en tout cas que nous assistons aujourd’hui à une poussée du culturel sous le politique dominant. Nous sommes à une époque où l’atomisation des individus empêche une représentation totalisante venue d’en haut. La multiplication des fils d’une toile venue d’en bas paraît être l’alternative qu’offre notre époque. Le culturel est, à proprement parler, de nature anarchique. Contrairement au religieux et au politique, il ne vise pas à circonscrire la totalité de l’être collectif dans la perspective d’une finalité (*télos*), mais considère plutôt la simple venue en présence des multiples manifestations de ce qui est. L’*arché* a deux acceptions : l’origine et le commandement. Le culturel, à la différence des deux autres forces époquales, assume la multiplicité des origines (remettant au processus même de l’advenue le soin d’assurer la congruence), et l’absence de commandement. Le culturel est, par nature, an-archique. Et en ce sens, le culturel est sans doute des trois modes d’expression de l’être collectif, celui qui se situe au plus près du mode de fonctionnement de l’être puisque, comme le souligne Reiner Schürmann :

“L’*arché* n’est pas un concept directeur pour l’être.”⁷⁰⁹

L’éclosion du sens commun ne s’effectue plus par la diffusion par le haut d’une parole indiscutable, mais par la construction commune, par la multiplication à l’infini de microconstructions de sens et donc par la participation de chacun (certes l’ampleur de cette participation n’est pas la même selon les individus, la notion d’influence n’a pas disparu, mais la tendance va dans cette direction de la disparition du centre et de la brumisation du processus). Le culturel serait ainsi l’époque de la multiplication des couches identitaires à l’intérieur d’un même individu, là où le religieux et le politique exigeaient qu’il n’y en ait qu’une seule.

⁷⁰⁹ Reiner Schürmann *Le principe d’anarchie...*, op cité, p120

L'époquale est donc ce qui détermine l'horizon d'être de l'être collectif. Il nous reste à voir comment l'individuation de la personne s'articule avec cette individuation du collectif. C'est la question éthique. Elle est d'autant plus cruciale à l'heure du culturel que celui-ci récuse l'autorité suprême (Dieu, l'État) pour imposer d'en haut le non-bas-culement dans la violence.

La question éthique

Il s'agit pour nous non d'établir "une éthique" (ambition qui déborde par trop cet ouvrage), mais d'aborder cette question armé des concepts que nous avons tenté d'établir afin, tout en poursuivant notre propos sur l'individuation, d'en tester, une nouvelle fois, la validité et l'efficience. Pour traiter de la question éthique, il nous faut tout d'abord réaffirmer, avec Gilbert Simondon, que l'être n'est pas substance mais relation. Il ne faut pas que quelque chose soit déterminé pour qu'il puisse y avoir relation. C'est le contraire. Il faut qu'il y ait relation pour qu'une chose puisse entrer dans un processus d'individuation. Tout est lien parce que tout est mouvement de recombinaison permanente. Traiter de la question éthique dépend de ce pré-requis parce que l'éthique préside d'une part aux liens d'individuation mutuelle des lacis et d'autre part aux liens d'individuation mutuelle du lacis et de l'être collectif. Les liens de l'interdépendance sont le terrain de jeu de l'éthique. L'éthique prend sa source dans la relation constitutive et paraît être, dans un premier temps de l'approche, ce qui préside à la rencontre pacifique des *mondes* toujours en cours d'individuation et à leur enchevêtrement rassembleur en vue de la configuration d'un monde commun.

Il ne s'agit pas de définir le *Bien* pour ensuite chercher un chemin pour l'atteindre (c'est l'impasse dans laquelle se fourvoie la démarche rationaliste), mais de partir, comme dans tout ce travail, de la relation elle-même, et de situer (dans la lignée de Lévinas) l'éthique dans la relation à l'altérité, relation constitutive du processus d'individuation. L'éthique n'est par conséquent pas à chercher dans les lois morales que la société imposerait à ses membres pour organiser la rencontre des individus déjà constitués, mais dans la réflexion sur les lois de l'interdépendance qui organisent l'individuation individuelle en relation avec l'individuation collective. Ces lois ne flottent pas dans l'air, elles sont portées par les individus qui, dès lors, sont simultanément eux-mêmes assumant leur propre processus d'individuation et les représentants du groupe ayant, à ce titre, à assumer les conditions de possibilité de l'individuation du groupe sans nuire à l'interdépendance elle-même. Il conviendra sans doute de distinguer les lois morales de l'éthique. Les lois morales seraient celles qui président à l'éclosion puis à la pérennité d'un groupe particulier ; l'éthique présiderait au maintien

de l'interdépendance elle-même. Il est par conséquent question des conditions de possibilité des individuations, lesquelles réclament que l'individuation de l'un n'empêche ni l'individuation des autres ni l'individuation des êtres collectifs. Il nous faudra tout d'abord nous interroger sur la source de l'éthique, puis sur la définition de ce qu'est le *mal*, avant de voir s'il existe une version positive et constructrice de l'éthique qui pourrait s'appeler le *bien*, et enfin de poser la question de l'universalité.

a - l'absorption, source de l'éthique

La source de l'éthique se trouve dans la relation : par l'absorption, le contact avec l'altérité est ce qui me constitue ; il s'en suit qu'il devrait m'être naturel de prendre soin de l'altérité avec laquelle j'entretiens des relations qui me constituent : l'éthique me requiert intérieurement par la *hylé* même de ce que je suis. Nous ne sommes pas là dans une perception consciente qui permettrait ensuite à la raison d'être la garante de la morale, mais dans une absorption ontologique. Ce n'est pas seulement la vision du visage de l'autre qui exige ma sollicitude (Lévinas), c'est sa présence *constitutive* en moi. Ma responsabilité envers l'autre vient de ce que la relation que j'entretiens avec lui me constitue. La violence de l'expression qui me singularise vient ensuite perturber ce schéma, mais la source est là qui donne la direction. Nous partageons donc le point de vue de Lévinas lorsqu'il estime que l'éthique se situe en amont de l'intersubjectivité ; elle se situe même en amont de l'individuation que réalise l'expression. Elle est constitutive des valeurs et non l'application d'icelles. C'est la rencontre avec l'altérité (que Lévinas nomme "visage") qui offre la *hylé* de ce que je suis et qui impose la loi éthique, ou plutôt qui, en me constituant, impose la loi éthique. Se trouvant dans les bagages de l'absorption, la loi éthique est constitutive de la *hylé* de l'individuation ; c'est pourquoi elle se situe en amont de l'intersubjectivité, et c'est pourquoi l'individuation, qui est source de la violence, porte en elle, en dépit sa force affirmative d'elle-même, la loi éthique comme passager clandestin de ce qu'elle est.

Néanmoins, pour qu'il y ait de la relation, il faut ce que François Jullien appelle de l'*écart*. "Le commun n'est pas le semblable."⁷¹⁰ Le semblable génère de la violence en vue de la dissociation (c'est la violence de l'expression individuante) ; l'écart autorise la relation en vue du commun. L'individuation exige de se distinguer du semblable (c'est ce que fait par exemple l'adolescent vis-à-vis de sa famille). Toutefois se nourrir les uns des autres crée du commun. L'écart est ce qui permet simultanément à la distinction et au commun de se construire mutuellement. Mais si l'éthique prend sa source dans la relation d'absorption, elle est profondément duelle. Dès lors comment

⁷¹⁰ François Jullien .- *De l'Être au vivre*, op cité, p307

la notion de justice peut-elle éclore ? C'est la question que se pose Lévinas

“Je réponds que c'est le fait de la multiplicité des hommes, la présence du tiers à côté d'autrui, qui conditionnent les lois, et instaurent la justice.”⁷¹¹

A la relation (absorption), à l'écart qui l'autorise, il nous faut donc ajouter la multiplicité (et par là l'être collectif). C'est l'interdépendance généralisée, dans sa dimension d'absorptivité, qui est la source de l'éthique. La constitution de l'être collectif est le moment où la question éthique se pose. Même lors d'une relation duelle c'est l'être collectif qui est en jeu (le tiers est présent dans la relation à l'autre puisque chacun porte en soi une façon d'habiter le monde commun). Ce sont, plus précisément, les *processus* d'individuation qui sont en jeu : l'individuation personnelle et l'individuation de l'être collectif, et plus précisément encore : leur articulation. L'éthique est au cœur du sacré puisqu'elle est la loi d'organisation des processus d'individuation : elle est la règle d'habitation des mondes communs. L'appropriement multidirectionnel et chaque fois réciproque qu'est l'interdépendance ontologique, tel est le jeu du monde⁷¹². Il s'agit donc d'une vision *cosmologique*, où la configuration d'un monde individué pour la personne dépend de la configuration de mondes communs (les groupes différents auxquels elle participe) et de l'interdépendance généralisée qui autorise ces configurations.

La tradition occidentale a généré une conception où l'individu est sensé trouver sa fin en lui-même : la finalité de l'être est sa pleine réalisation (conception dont l'origine est peut-être à chercher dans le modèle végétal de la graine devenant plante). L'éthique peut, dans cette conception, se penser avec les catégories de la loi morale devant permettre à des êtres déjà constitués (ou du moins présents *en puissance*) de se rencontrer. La question de la persévérance dans l'être (*conatus*) est centrale : comment concilier la pleine réalisation de chacun, laquelle s'effectue fatalement aux dépens de celles et de ceux qui l'entourent, avec celle d'autrui ? La persévérance dans l'être risque de déboucher sur une violence généralisée. C'est alors qu'interviennent les lois morales : elles doivent s'imposer fermement, depuis l'extérieur, pour éviter cette violence généralisée. La notion de volonté de puissance chez Nietzsche, peut être comprise comme la pure continuation de cette conception : augmenter la puissance du même en vue d'une pleine réalisation de soi (l'expression devenue plus vigoureuse). Il nous semble que l'on peut, aussi et au contraire, comprendre cette notion comme la volonté d'étendre sa propre scène, c'est-à-dire la volonté d'élargir son monde (et non plus seulement de le renforcer), ce qui implique de centrer la vo-

⁷¹¹ Emmanuel Lévinas .- *Éthique et infini*, Paris, Livre de poche, 1982, p 84

⁷¹² Et ce jeu d'appropriation ontologique est selon nous indépendant de la présence humaine, contrairement à ce que défend Heidegger avec la notion d'*Ereignis*.

lonté de puissance non plus sur la question de l'expression mais sur celle de l'absorption. La volonté de puissance ainsi comprise ne serait autre que le désir d'absorber générant l'élargissement de l'ouverture heideggerienne, la réalisation du complexe de Prométhée de Bachelard ontologisé⁷¹³, désir d'absorber débouchant sur la joie spinoziste. C'est alors l'altérité qui fonde ce que je suis, et non plus la poursuite du plein développement de ce qui est prétendument présent en germe. Nous passons alors d'un *conatus* conquérant de type impérial, à un *conatus* d'assimilation qui n'entre pas forcément en rivalité, ou pire, en collision, avec autrui. L'élargissement de la scène est un développement de soi qui n'est plus la simple persévérance de ce qui est, qui n'est plus la pleine réalisation de ce qui serait en germe, mais le déploiement vers des horizons dont le fondement ne se trouve plus à l'intérieur existant mais dans l'invention consécutive à la rencontre, c'est-à-dire à l'extérieur. Autrui n'est plus un outil au service de ce que je suis déjà, mais un ferment d'épanouissement qui me fait devenir. C'est dès lors le changement d'attitude à l'égard de notre nourriture ontologique (et non notre rapport à la mort, tel que le prétend Heidegger) qui peut produire une nouvelle expérience de la présence au monde.

Arrêtons-nous encore un instant sur cette opposition intérieur/extérieur. Dans la prescription morale telle qu'elle est traditionnellement conçue, il s'agit d'intérioriser une loi énoncée de l'extérieur. Ricœur nous dit qu'en matière d'éthique "... il faut toujours partir d'une relation *extérieure* pour ensuite *l'intérioriser*."⁷¹⁴ Certains sociologues (toujours d'après Ricœur) identifient l'éthique à la socialisation de l'individu. Cela paraît aller dans le sens de notre propos. Il n'en est rien. Ricœur parle de l'extérieur du *sujet déjà individué* et qui rencontre d'autres sujets. Il s'agit alors d'intérioriser une loi établie depuis l'extérieur (c'est la vision des époques religieuse et politique où il s'agit d'intérioriser les lois de l'autorité supérieure) ; ce qui est alors extérieur c'est la loi divine ou la loi morale (non la nourriture ontologique comme dans notre propos). Pour nous, c'est la relation à l'altérité qui est à absorber et c'est cette absorption qui, de l'intérieur, impose la loi éthique, laquelle se trouve dans l'individu avant que la société ne lui prescrive quoi que ce soit (l'altruisme est premier, comme le confirment certaines expériences sur les petits enfants⁷¹⁵). La formulation sociale est seconde, même si l'on peut considérer que l'absorption inclut *de facto* les lois d'organisation de la société. Notre propos se situe en amont de l'être individué, dans le cours même de l'individuation. Il me semble en effet que l'éthique est liée à la manière dont le groupe peut s'in-

⁷¹³ Non plus l'accroissement de la connaissance factuelle du savoir, mais le déploiement et l'élargissement de la connaissance d'être.

⁷¹⁴ Paul Ricœur, article "Éthique" in *Dictionnaire des philosophies*, op cité, p715 (c'est Ricœur qui souligne).

⁷¹⁵ Documentaire sur l'altruisme sur Arte 26 février 2016.

dividuer sans entraver l'individuation personnelle de ses membres (et *vice versa*) et sans porter atteinte à l'interdépendance. La loi éthique vient du vécu intérieur (et non une loi imposée de l'extérieur qu'il faudrait intérioriser), elle vient des besoins d'individuation du groupe et, dès lors, elle est ce que l'individu (en tant que représentant du groupe) s'impose à lui-même (en tant qu'individualité). La loi éthique naît de ce qui, en moi, est accueil du, et participation au, monde commun. Elle est déjà à l'intérieur. Elle doit s'imposer à ce qui, en moi, est poussée d'individuation qui est invention d'une singularité, et le miracle est que, ce faisant et comme nous allons le voir, elle facilite mon individuation (la limite est en fait un accélérateur de l'individuation). La loi éthique est, en moi, l'absorption tentant de fixer des limites à l'expression. La loi morale ne vient pas de l'extérieur (imposée par la société), elle ne vient pas non plus de l'intérieur réflexif (imposée par la raison), elle est une tension intérieure entre ce qui vient de l'absorption (l'exigence du respect de l'altérité constitutive, laquelle comprend l'être collectif) et les besoins de l'expression (la spécification individuelle)⁷¹⁶. Le respect de tous les êtres qui ontologiquement me constituent (ce qui comprend l'être collectif lequel n'est pas uniquement humain), c'est-à-dire le respect de l'infini en moi, telle est la source de l'éthique. Il ne s'agit donc pas là de l'éthique en tant que sagesse qui puiserait sa légitimité dans ce que nous *devons* à autrui (devoir pensé comme imposé de l'extérieur par l'État ou par Dieu), mais d'une éthique prenant sa source dans la relation ontologique elle-même, c'est-à-dire en l'absence de tout jugement moral ou de tout devoir. La difficulté vient peut-être du fait que ce que j'absorbe est la *relation* à autrui (source de l'éthique) et qu'il me faut respecter autrui en personne, autrui individué. Il me faut être responsable d'une individuation particulière au nom de sa participation à mon individuation personnelle. C'est l'individuation de l'être collectif qui permet l'articulation. Voyons si le mal peut, par conséquent, s'envisager comme ce qui porte atteinte à cet être collectif indispensable.

b - le mal

Il s'agit, là encore, de tester nos concepts : permettent-ils de penser ce qu'est le mal ? Le mal a comme caractéristique générale de se manifester par la violence. Nous nous proposons de nous pencher, dans la continuité de ce que nous avons déjà écrit, sur la question de l'origine de la violence. Nous avons vu que la violence individuelle s'origine dans l'expression et dans son exigence d'être absorbée (et donc

⁷¹⁶ Le respect des parents, par exemple, n'est pas une obligation imposée par la société, ce n'est pas non plus une nécessité intérieure s'appuyant sur la raison, c'est encore moins une nécessité biologique (le "sang" qui dicterait sa loi) ; non, il découle naturellement de ce que nous sommes constitués de la relation entretenue avec nos parents dans l'enfance. Respecter ses parents, c'est se respecter soi-même.

dans l'individuation, laquelle est à la fois souffrance pour celui qui s'individue et violence exercée sur son entourage). La définition du mal peut-elle se limiter à celle de cette violence ? Pour celui qui la subit, la tentation est grande de répondre : oui. Il nous semble, en regardant de plus près, que le mal n'est pas la violence subie par l'individu, mais, plus précisément, celle que subit, en lui, l'être collectif. Envisager le mal centré sur la souffrance de l'individu ne peut déboucher sur une définition générale. Si le mal était la violence subie par l'individu en tant que personne propre, le criminel pourrait à bon droit estimer que la violence que constitue sa privation de liberté est une manifestation du mal. Le mal nous paraît donc être, dans une première étape, ce qui, dans l'individu qui le subit, porte atteinte à l'être collectif. Le mal se trouverait par ailleurs, pour l'individu qui le commet, dans l'expression de soi lorsqu'elle porte atteinte au sacré, c'est-à-dire à l'être collectif. Le mal serait la violence faite à l'être collectif : tout ce qui aboutit à fragiliser, voire à dissoudre l'être collectif ; autrement dit, puisque l'être collectif est ce qui protège de la violence généralisée, le mal serait tout ce qui risque d'enclencher la crise sacrificielle dont parle René Girard. Et le sacrifice, à l'âge du religieux, et la justice, à l'âge du politique, sont ce qui est sensé empêcher ce déclenchement.

Bon, mais si le mal est l'atteinte portée à l'être collectif, qu'en est-il de la violence unanime générée par l'être collectif lui-même ? Qu'en est-il de la violence dionysiaque des foules (Penthée déchiqueté par un groupe de femmes, guidé par sa propre mère, sous l'emprise du dionysiaque dans *Les Bacchantes* d'Euripide) ? La violence unanime des lyncheurs, qui fortifie leur être collectif, échappe-t-elle à cette définition ? La violence unanime de nature guerrière qui unit le groupe territorialisé contre un peuple voisin échappe-t-elle à cette définition ? La violence unanime de la société contemporaine exercée à l'endroit des animaux ou de la planète elle-même échappe-t-elle à cette définition ? il nous faut regarder en face le fait que la violence collective effrayante est aussi le ciment "éthique" (au sens où c'est le ciment qui empêche la violence interindividuelle) du groupe. L'éthique pour le groupe restreint (qui est la définition provisoire que nous venons de poser) peut être la source même du mal vis-à-vis d'êtres extérieurs au groupe qui sont sacrifiés ; elle n'est donc pas l'éthique que nous cherchons. L'éthique ne peut se limiter aux relations d'individuation mutuelle de l'individu et du groupe-société, elle doit interroger, à un niveau supérieur, l'interdépendance elle-même. La définition de l'éthique ne peut se limiter à ce qui permet la protection du groupe, à moins de considérer plusieurs niveaux d'éthique dont cette définition ne serait pas le niveau ultime. Voyons ce qui se passe pour l'individu (non celui qui subit, mais celui qui se trouve dans la meute). Tous ces exemples sont ceux

où le “devenir un” du groupe passe par le “demeurer dans une sorte de multiple” pour l’individu. L’individu est, en lui-même, dans une multiplicité ontologique, le passage à l’individuation, qui est passage à l’ontique, lui fait d’ordinaire quitter cette situation. Dans le cas de la violence unanime, l’individu passe d’un océanique ontologique intérieur à un équivalent ontique de cette sensation océanique (le groupe dans lequel il se fond). Au moment du passage à l’extériorité, au moment de l’affirmation de soi dans le monde, qui devrait l’individuer, il reste dans une sorte de dionysiaque qui permet au groupe de s’unifier (inversement l’unification du groupe permet à l’individu de demeurer dans une sorte de situation océanique). Sa souffrance personnelle d’individuation (le passage à l’un) est subsumée par un demeurer multiple (le groupe se constituant) dans l’extase de la violence exercée. Cela engendre une véritable jouissance puisque c’est (tel l’orgasme) le “demeurer dans le temps” au moment du “passage à la spatialité”⁷¹⁷. La participation au groupe permet, dans la violence collective unanime, d’être soi-même (c’est-à-dire de laisser exploser la violence générée par l’expression, de se libérer de la souffrance de l’individuation). L’analyse doit alors passer au point de vue des victimes émissaires ; pour elles, il s’agit bien d’un mal, et pourtant ce mal participe à la consolidation, voire à l’émergence, du groupe (lequel devient groupe-bourreau), et René Girard nous a montré en quoi cette violence unanime (qui est le sacré lui-même) pouvait être indispensable pour endiguer la violence généralisée de la crise sacrificielle. En fait, la question est celle de la définition de l’être collectif. Définir le mal comme l’atteinte portée à l’être collectif ne suffit pas. Tous les exemples cités (les lyncheurs, etc.) sont des violences unanimes qui rassemblent un groupe restreint dans une hostilité à ce qu’il perçoit comme une extériorité. Pour percevoir que toutes ces violences peuvent entrer dans la catégorie “mal”, il nous faut penser l’être collectif dans sa dimension globale, c’est-à-dire penser l’atteinte à l’interdépendance elle-même. Le mal serait alors ce qui, dans chaque victime individuée, porte atteinte non à l’être collectif (le sacré) mais à l’interdépendance dans son mode de fonctionnement (les conditions de possibilité du sacré). C’est pourquoi porter atteinte à un individu innocent, c’est porter atteinte à l’humanité entière et en définitive à la vie.

Nous voilà donc avec une ébauche de définition du mal (ce qui porte atteinte à l’interdépendance ontologique c’est-à-dire aux conditions de possibilité du sacré). Considétons tout d’abord qu’elle nous permet de soutenir la notion de “banalité du mal” telle

⁷¹⁷ Notons que c’est le même type de jouissance que procure le caractère hypnotique de la télévision ou bien l’art, que ce soit dans l’atmosphère feutrée d’une exposition de peinture, dans le dionysiaque guidé d’un opéra de Wagner à Bayreuth ou dans l’ambiance déchaînée d’un concert de rock métal, ou bien encore la vision commune d’un match de football dans un stade : il s’agit toujours de passer à l’individuation au sein de la multiplicité, de passer au spatial en demeurant dans le temps.

qu'ont pu l'utiliser Hannah Arendt (à propos du procès Eichman et de la machine génocidaire nazie) et Günther Anders (à propos de la technique martyrisant la planète) : l'individu ordinaire commet des actes qui ne sont qu'une partie (quelle soit grande ou petite) de l'action (que personne ne conçoit globalement) et se sent d'autant plus délesté de toute responsabilité que ces actes lui permettent d'intégrer le groupe, de participer au monde commun⁷¹⁸. Vis-à-vis du groupe, il est dans la congruence "morale" qui empêche la violence interindividuelle ; et c'est ce qui l'aveugle et le fait participer à l'horreur avec la sensation d'être dans son "bon droit". Il participe à l'individuation de son groupe, mais il commet le mal en portant atteinte à l'interdépendance ontologique dans l'être qui est supplicié. La banalité du mal est manifeste dans le cas où, en tant que rouage, l'individu ordinaire fait primer sa participation à l'être collectif restreint sur le respect dû à l'interdépendance. L'individu humain s'inscrivant dans plusieurs êtres collectifs est par conséquent tenu de hiérarchiser ses fidélités. Celle due à l'interdépendance ontologique elle-même nous paraît être celle qui doit guider la réflexion éthique ; c'est la fidélité la plus impérative ; c'est la plus originale, celle qui prend sa source dans le mode de fonctionnement de l'interdépendance lui-même.

Notons également que dans la controverse sur le mensonge entre Emmanuel Kant et Benjamin Constant, cette ébauche de définition permet de prendre parti en faveur du second. Je peux mentir si dire la vérité contribuerait à renforcer l'activité du mal, c'est-à-dire l'atteinte à l'interdépendance elle-même. Seule l'interdépendance s'impose de manière absolue, tout le reste lui est relatif. Voyons néanmoins les objections possibles à cette esquisse de définition.

J'en vois deux. L'une est centrée sur celui qui agit, la seconde sur celui qui subit (distinction qui nous est, encore une fois, bien utile, voire indispensable). La première, vue du point de vue, donc, de celui qui agit, est que pour m'individuer de manière spécifique je me dois de rejeter ce qui me constitue. C'est le moment-sujet. Le "meurtre du père" chez l'adolescent ne débouche certes pas nécessairement sur un meurtre réel, mais l'affirmation de soi est fatalement un rejet, une négation, de l'être collectif horizon (c'est le moment-sujet). Le meurtre symbolique individuant est-il systématiquement un "mal" ? La réponse se doit d'être négative, sinon il n'y aurait plus d'individuation possible, et sans individuation plus d'écart et par conséquent plus de commun, il n'y aurait plus que du semblable générant de la violence interindividuelle. Mais, comme nous l'avons déjà évoqué, celui (ou celle) qui en est la victime en est fatalement meurtri(e). C'est une situation où l'être collectif est simultanément atteint et

⁷¹⁸ L'adhésion volontaire, voire enthousiaste (comme dans le cas d'Eichmann) ne change rien à l'affaire qui est que c'est la participation au monde commun qui fait la "banalité" et qui autorise le crime. Eichmann pensait, mais il était incapable de penser *contre* le groupe qui le faisait exister.

renforcé (atteint en l'individu victime du meurtre symbolique, et renforcé par l'individuation de celui qui le commet). La construction de soi passe par une négation de soi et de l'être-collectif-horizon. S'individuer consiste donc à flirter avec le mal. Nous sommes là dans ce que Lévinas appelle une insurmontable ambiguïté du mal⁷¹⁹.

La deuxième objection, vue cette fois du point de vue de celui qui subit, relève d'une autre ambiguïté insurmontable : il arrive que le mal devienne bénéfique. C'est un effet *pharmakon*. Le poison se transforme en remède. En effet, le mal peut soit anéantir celui qui le subit (il est alors clairement le mal), soit devenir, pour lui, altérité dérangeante, onto-choc source d'une transformation constructrice de soi (il est alors d'une ambiguïté insurmontable). Dans les deux cas il demeure le mal, mais dans le second il engendre du bénéfique. Les bons sentiments dussent-ils en souffrir, il nous faut reconnaître (et chacun peut en avoir des exemples) que parfois la violence extrême se mue, pour celui ou celle qui la subit, en point de départ constructeur d'une grande force. Nous objecterons à cette objection que le fait que l'individu soit capable, dans un effort prodigieux d'inventivité du *laci*s (la résilience), de surmonter le mal subi pour se (re)construire, n'empêche pas, qu'en lui, l'être collectif et l'interdépendance elle-même aient été atteints. Le mal demeure le mal, même si la force de l'individu peut parfois le métamorphoser. Il est, par ailleurs, une autre chose que nous pouvons faire valoir face à cette vérité insupportable du mal ferment bénéfique, c'est que le bien est *antérieur* au mal (l'absorption est antérieure à l'expression), d'une antériorité principielle et pas seulement chronologique, et que par conséquent, il peut en fin de compte prévaloir sur lui.

Y a t-il des antidotes ? Sur le plan collectif, René Girard nous a appris que le sacré (que nous appelons être collectif) est *violence* unanime, et que cette violence, qui est elle-même antidote aux violences individuelles, peut se symboliser par le sacrifice. L'antidote à la violence individuelle serait la violence collective, et l'antidote à la violence collective serait la symbolisation. La symbolisation ne règle pas tout, mais elle est le premier pas de géant indispensable : c'est la source du culturel. Le passage au symbolique (la communion unanime par le sacrifice animal plutôt qu'humain, puis par l'hostie, par exemple, plutôt que par le sacrifice animal), est une façon (culturelle) de dévier l'indispensable violence et de préserver ainsi l'interdépendance ontologique. C'est la réponse religieuse. Le recours à la symbolisation se retrouve partiellement dans le politique et est le cœur du culturel. Notons néanmoins que le fait que la religion ait institué le monde naturel comme altérité de référence, religion dont l'humanité

⁷¹⁹ Catherine Chalier écrit (dans *Pour une morale au-delà du savoir : Kant et Lévinas*, op cité, p12) : "... le mal est redoutable - radical dit Kant ; d'une ambiguïté insurmontable dit Lévinas - mais il n'est pas absolu..."

est pétrie depuis des siècles, est ce qui nous autorise aujourd'hui à porter atteinte à ce monde naturel, via la science et la technique, sans trop de scrupules. La science et la technique qu'elle engendre sont le sacré religieux d'aujourd'hui, c'est-à-dire la violence unanime sur l'altérité "monde naturel". Pour ce qui est du politique l'équivalent du sacrifice est le judiciaire (comme nous l'avons vu, René Girard soutient que le judiciaire est l'équivalent de l'immolation rituelle). Le politique a parfois trouvé une autre symbolisation dans la compétition sportive⁷²⁰, mais la guerre contre un peuple voisin, considéré comme ennemi, demeure pour lui le meilleur moyen d'assurer l'unanimité du groupe⁷²¹. Notons que le "on" heideggérien ou la *doxa* parménidienne sont des façons de réaliser le collectif et, par là, d'endiguer la violence de l'expression singulière ; c'est une forme cachée du "demeurer multiple" : le "faire comme tout le monde" qui est le mode de fonctionnement de l'enfant qui, parce qu'il est dans une phase essentiellement d'absorption, ne veut surtout pas se singulariser (pour lui, c'est trop tôt) est un réflexe de canalisation de la violence du passage du temps océanique à l'espace de la singularité. Le comportement moutonnier et la pensée commune sont donc, à l'intérieur des groupes, une canalisation de la violence, et par conséquent un antidote au mal. Le problème se pose, comme nous venons de le voir, quand le groupe lui-même devient violent, cet antidote se métamorphose alors en accélérateur et en démultiplicateur de la violence. Sur le plan individuel, la violence collective n'est pas le seul antidote, la symbolisation peut également opérer. Elle est, là aussi, antidote de nature culturelle, par exemple pour l'artiste qui transforme sa violence expressive en manifestation symbolique de soi et du groupe.

Au-delà des propos de Girard qui demeurent dans le cadre du moment époqual religieux, nos concepts peuvent-ils nous aider ? Repartons de l'individuation du groupe. Si le mal est ce qui empêche le flux de l'involution d'opérer en faisant violence sur un élément du groupe en faisant violence sur l'interdépendance elle-même en lui, alors l'antidote doit pouvoir se chercher dans cette même involution du collectif ; et, comme nous l'avons vu, l'involution du groupe ne se réalise pas seulement par l'expression

⁷²⁰ La compétition sportive apparaît dans l'âge du politique assumé (en Grèce tout d'abord, à la fin du dix-neuvième siècle en Europe ensuite).

⁷²¹ Et le sacré de nature politique fut, à l'âge moderne, celui qui a généré les violences parmi les pires que l'histoire ait connu (le génocide des Indiens d'Amérique - au sud puis au nord -, l'esclavage, la colonisation, la Shoah, etc.). Les crimes du stalinisme ou du maoïsme sont peut-être les premiers grands crimes de nature culturelle : les crimes de l'idéologie à l'époque de la centralisation politique, la violence, non plus sur le peuple voisin, mais sur le groupe réel et présent, qu'elle était sensée préserver, au nom d'une idée, au nom d'un groupe futur dont cette violence empêche de toute façon l'advenue. Le culturel fut embarqué par le stalinisme dans un cheminement de type religieux, non seulement par le caractère messianique de la démarche, mais par l'ambition de rendre compte de la totalité et de l'imposer par la verticalité (le marxisme considéré comme une science, voire comme *la* science suprême).

rassembleuse (religieuse ou politique) mais s'effectue d'abord par les mutuelles expressions-absorptions de ses membres ; autrement dit, l'individuation possible du groupe, indispensable à la canalisation de la violence, dépend de la façon dont s'effectuent les individuations de ses membres (qui sont par ailleurs la source de la violence). L'objectif des trois forces époquales devrait par conséquent consister en la multiplication des possibilités d'être absorbés offertes aux éléments qui la composent. L'absorption dont nous avons souligné qu'elle était l'origine, dans l'individu, du sentiment éthique, serait, de surcroît, l'antidote possible à la violence d'autrui. Ce serait la réponse culturelle à l'exigence de canalisation de la violence. Exigence d'autant plus criante que sévit ce que nous avons appelé "la crise de l'absorption". Une conscience claire des lois de l'interdépendance ontologique contribuerait à un supplément d'efficacité. Voyons cela de plus près.

c - le bien

Partons d'une intuition. Le bien n'est pas seulement la suspension du mal. Il peut également avoir une action *positive*. Il n'est donc pas seulement la non-entrave à l'interdépendance, mais aussi ce qui la facilite. La source ontologique étant désignée, pouvons-nous en déduire un comportement (ontique) ? Rapportée à la question du comportement envers autrui, cette intuition initiale se traduit par : le bien n'est pas seulement la non-entrave au déploiement d'autrui, il est aussi ce qui facilite ce déploiement. Le bien, c'est de permettre à l'autre d'être. Il consiste à donner de la consistance d'être aux êtres qui nous entourent ; action qui est en elle-même sa récompense puisque les êtres dont nous autorisons ainsi le déploiement nous font être en retour. La question morale deviendrait ainsi : comment puis-je être l'autre d'autrui qui lui permette d'être ? La philosophie du *care* (que nous n'avons pas étudiée) pourrait sans doute être ici convoquée. Mais également la notion heideggerienne de souci (*Sorge*). Appuyons-nous une nouvelle fois sur Heidegger pour élaborer notre propos.

Le souci est le terme qui, dans *Être et temps*, désigne l'être du *Dasein*. L'être de l'homme n'est pas, pour Heidegger, le fait d'être un "animal rationnel", ce qui est une définition dualiste où l'homme est un composé (animal plus quelque chose d'autre), c'est un existant en relation avec d'autres choses que lui-même. Le souci veut tout d'abord dire être en "souci de" (*Sorge*, en allemand signifie simultanément souci et soin), c'est-à-dire que le souci, qui est l'être du *Dasein*, veut tout d'abord dire être en relation. Le souci est un existential de première importance. Et la définition de l'être comme souci comporte, d'emblée, une dimension éthique. Le souci (étudié par Heidegger au chapitre six de la première section de *Être et temps*) rassemble, comme il

le rappelle un peu plus loin, la facticité (être-jeté), l'existence (le pouvoir être, la projection) et le dévalement (l'être en déval dans le "on")⁷²². La transcendance de l'existence (que l'on trouve chez Heidegger, et qui distingue sa philosophie de l'intentionnalité de la conscience que l'on rencontre chez Husserl), est, selon nous, le cœur générateur de l'éthique. Nous ne sommes plus dans une philosophie de la conscience qui placerait l'éthique dans la sphère de la raison comme un devoir, mais dans une pensée qui fait de l'éthique une conséquence ontologique du souci qui est transcendance.

Il nous semble par conséquent assez étonnant que la conscience morale ne soit pas pour Heidegger de l'ordre de la relation mais relève chez lui de l'individuation (qui chez lui n'est pas relationnelle) ; qu'elle ne prenne pas sa source dans l'absorption de l'altérité, mais dans l'expression de soi. En effet, pour lui, la conscience morale est ce qui hèle le soi-même du *Dasein* pour l'arracher au "on"⁷²³. La conscience morale est un auto-appel du souci. Cet appel vient d'une tension interne du souci : l'existentialité (le pouvoir être) s'arrache à l'être en déval (le dévalement dans le on) pour permettre l'existence de l'être propre. La conscience morale serait ce qui extirpe le *Dasein* de son déval dans le on. Autrement dit, dans notre vocabulaire, la conscience morale serait ce qui amène le laciis à se spécifier vis-à-vis de l'être-collectif-horizon qui le constitue. Ce serait donc l'appel de la spécificité (l'individuation cherchant à se réaliser) s'arrachant de l'individuation commune : le monde singulier s'autonomisant du monde commun (notons au passage que cette conscience morale heideggérienne ressemble à notre "moment-sujet"). L'appel n'a pas de contenu ontique de communication, il est exposition du *Dasein* à son pouvoir être. Heidegger voit la "conscience morale" comme ce qui, faisant face à l'angoisse, individue le *Dasein* en le spécifiant par rapport au groupe : c'est le processus de la *résolution*. L'être résolu est celui qui, s'étant autonomisé du on, est devenu pleinement lui-même en affrontant l'angoisse, c'est-à-dire en prenant conscience qu'il est un être-vers-la-mort. Heidegger assimile ainsi la conscience morale au "devenir soi" de l'individuation, c'est-à-dire, au fond, à l'*expression* lorsqu'elle est véritablement singularisante, c'est-à-dire au moment-sujet. Nous insistons, au contraire pour situer la loi éthique, qui est la source de la conscience morale, dans l'absorption. Pour nous, la conscience morale est la prise de conscience de l'interdépendance. Elle est réflexivité d'un phénomène qui opère sans elle. Elle est une *conséquence* (certes individuante, mais une conséquence tout de même) de ma dépendance à l'égard des êtres qui m'entourent et qui, par les relations

⁷²² Martin Heidegger .- *Être et temps*, op cité, p341

⁷²³ Voir *Être et temps*, op cité chapitre 57, p331 sq.

qu'ils entretiennent avec moi, me constituent. La conscience morale naît de la présence de l'altérité en moi. Devenue conscience de ce qui est (l'interdépendance), elle se traduit par la compassion (pâtir avec) et la préoccupation pour le déploiement de l'être d'autrui (qui bientôt, par le fait même de la relation préoccupée, devient une part nouvelle et heureuse de ce que je suis). Être soi-même est donc bien, comme le souligne Heidegger, être en souci de⁷²⁴. Être soi-même passe par l'autre. Ce qui est premier est l'absorption constitutive (et c'est pourquoi il y a antériorité principielle du bien sur le mal). Et la conscience morale naît de ce mode de fonctionnement ontologique de l'interdépendance. C'est le souci de l'autre, le besoin (ontologique) d'altérité devenu préoccupation (ontique) pour l'altérité, qui est au cœur du phénomène. La conscience morale individuante n'est qu'une conséquence.

L'identité est donc, en son essence, en dette. L'identité n'existe pas en propre, comme un don octroyé à la naissance, elle se forge par l'absorption, elle se constitue de ce qui peut apparaître comme une sorte de rapine de relations avec l'altérité. L'identité est en général en quête de ce qu'elle est elle-même en son fond, mais en son fond il n'y a que de l'altérité. De cette dette ontologique non-remboursable, l'identité conserve une culpabilité. Le sentiment de culpabilité ne naît pas d'une faute, pas même d'une faute originelle (le péché d'Adam et Ève ou le meurtre collectif de la horde primitive), il naît du mode de constitution du *laci*. Ce qui se cherche comme *un* spécifique est un conglomérat d'altérités. L'être de l'homme est toujours en dette ontologique. Heidegger va dans cette direction, mais il parle de *faute*⁷²⁵. L'interpellation faite au *Dasein* n'a pas de contenu particulier, rappelle-t-il, elle expose le *Dasein* à son pouvoir être (en l'arrachant au dévalement dans le on). Du coup,

“l'appel accuse le *Dasein* d'être «en faute»”⁷²⁶.

D'où provient cette faute ?

“De ce que cet «en faute» vient au jour comme prédicat de «je suis»”⁷²⁷.

Cela ressemble à ce que nous évoquons sous le terme de «dette» : la dette vient comme prédicat du «je suis» puisqu'elle vient de la *hylé* du «je suis». Heidegger, lorsque, un peu plus loin, il tente de décrire cette *faute*, évoque même la notion de dette, mais il parle de dettes au sens commun, de dettes dues à quelqu'un de particulier comme une “ardoise” au bistrot. Il tente de faire se rejoindre les deux notions de dette et de faute. Il faut, selon nous, les distinguer. Pourquoi utiliser le terme de faute ? L'individuation spécifique, non commune, que génère l'appel à se détacher du on,

⁷²⁴ Heidegger parle d'une “intime connexion” entre souci et être soi-même (*Être et temps*, op cité, p383)

⁷²⁵ Dans *Être et temps*, p337 sq., chapitre 58 : “Entendre l'interpellation et faute”

⁷²⁶ Ibid., p338

⁷²⁷ Idem.

est selon nous (Heidegger n'en parle pas), l'origine de la violence. Sans doute Heidegger perçoit-il la dette ontologique comme une faute parce qu'il sent que l'individuation est l'origine de la violence. Par ailleurs la dette, comme la faute, génère de la culpabilité, il y a donc bien une proximité des deux notions. Mais la notion de faute, même si Heidegger tente de l'exonérer de cette dimension, implique une action volontaire, une erreur commise, et un jugement porté sur cette action ou cette erreur ; comme si il fallait se repentir de devenir soi (il y a là un fond de pensée religieuse jugeante et culpabilisatrice, même si c'est pour ensuite tirer gloire de cette *résolution*). Heidegger précise bien que

*“L'être-en-faute ne résulte pas d'abord d'une faute commise, c'est au contraire celle-ci qui ne devient possible que «sur la base» d'une être-en-faute original.”*⁷²⁸

Mais alors pourquoi conserver cette dénomination ? Parce que pour Heidegger, cette individuation spécifique opère comme négation (du dévalement dans le on).

*“La négative en question relève de l'être-libre du Dasein en vue de ses possibilités existentielles. [...] Le souci est lui-même dans son essence entièrement pénétré de négative. Le souci - l'être du Dasein - veut donc dire en tant que projection jetée : l'être-(négativement)-à-l'origine d'une négative. Et cela indique que : le Dasein est comme tel en faute...”*⁷²⁹

Le propos de Heidegger ne se situe donc pas exactement au même niveau que le nôtre. Il se situe au niveau de l'expression individuante, et même, plus précisément, à l'instant du moment-sujet, c'est-à-dire au moment d'une individuation ancrée dans la négation de l'être-collectif-horizon. Il y perçoit une faute : la négation individuante, le détachement vis-à-vis du on. L'individuation est effectivement source de violence et peut dès lors être conçue comme une faute. Notre propos sur la dette est en amont de ce moment-là : dans l'absorption. Pour nous, il n'y a pas de faute commise, la dette ontologique est inéluctable. Il n'y a pas de jugement moral là dedans. Nul ne peut y échapper puisque c'est le fonctionnement même de l'interdépendance ontologique. La prise de conscience de cette interdépendance est ce qui nous revient de faire. Et cette prise de conscience nous incite à agir *positivement* pour lui permettre de poursuivre son œuvre. Cette dette lorsqu'elle est acceptée comme telle est source de comportements éthiques : je rends le mieux possible à l'altérité ce que je lui dois (et ce faisant je bénéficie d'un surcroît d'être qui accroît ma dette, et ainsi de suite). Je ne rends pas spécifiquement aux individus dont les relations m'ont nourri, je rends au mode de fonctionnement lui-même au travers d'individus quels qu'ils soient. Cette

⁷²⁸ Ibid., p341 (c'est Heidegger qui souligne)

⁷²⁹ Ibid., pp342-343 (c'est Heidegger qui souligne)

dette est aussi, lorsqu'elle est niée, une source du mal : je veux détruire ce qui me la remémore, croyant pouvoir être en propre à partir de cette destruction.

Dès lors, la question est : comment s'effectue le choix ? Sont-ce des facteurs purement factuels, ancrés dans une histoire subjective de l'individu ? ou bien y a-t-il, au niveau existentiel, ontologique, des facteurs d'aiguillage ? Le devenir soi est une violence qui découle d'une nécessité : l'individuation spécifique (le moment-sujet) ne peut pas ne pas être violente (l'individuation commune l'est également, mais paraît l'être moins car elle se laisse subsumer par la violence collective). La prise de conscience des lois de cette nécessité permet à l'individu de tenter d'orienter autrement son comportement (favoriser le déploiement d'autrui et par là favoriser l'involution du groupe) ; cette prise de conscience est, en cela, une liberté. Elle ouvre la possibilité d'un bien *positif*.

Non seulement le bien est à l'origine mais il comporte en lui-même une double positivité : permettre à l'autre de se déployer permet au groupe de s'involver (ce qui éloigne la violence) *et* c'est une activité relationnelle que j'absorbe et qui par conséquent élargit ma propre scène. Absorber une relation positive à autrui autorise, pour lui, une expression réussie qui lui permet d'être (ce qui facilite l'involution du groupe), *et* cela me gratifie d'une nourriture indispensable particulièrement riche (ce qui facilite également l'involution du groupe). Participer au déploiement de l'être d'autrui procure la sensation de palper l'éthique dans la construction du groupe à travers lui ; c'est une sensation valorisante et riche de construction de soi. L'éthique se niche dans l'articulation positive entre trois processus d'individuation : autrui, le groupe et moi. L'altruisme est un égoïsme. Un égoïsme non narcissique : il autorise une large appropriation non dominatrice du monde, un accroissement de soi par l'oubli de soi. Un égoïsme qui n'est plus poursuite d'un *télos* idiosyncrasique (basée sur l'expression), qui n'est pas seulement la suspension de ce *télos*⁷³⁰, mais ouverture à ce qui n'est pas soi en vue de l'appropriation (basée sur l'absorption) en lui permettant de devenir lui-même⁷³¹. L'altruisme est un égoïsme qui n'est autre qu'un appétit naturel. Le chemin qui mène à soi passe par l'autre.

La loi éthique est traditionnellement pensée comme opposée à l'individu : ce sont les lois morales de la société qui l'empêcheraient d'être totalement lui-même au profit d'une sécurité collective. Nous pensons, au contraire, que la limite, puisqu'elle est intérieure, est un accélérateur de l'individuation. La bienveillance dont je bénéficie est

⁷³⁰ La suspension du *télos* est la démarche du dernier Heidegger : laisser les choses se faire, c'est également celle du *tao* : le non-agir.

⁷³¹ La violence naîtrait d'une démarche où la force se trouve dans l'expression qui s'impose en vue d'une domination ; l'éthique naîtrait dans une démarche où la force se situe dans l'absorption qui nourrit.

la construction même de ce que je suis (sans amour et sans soins, le nourrisson ne survit pas, et de ce tout premier âge, nous conservons le souvenir d'une absorption riche, structurante et constitutive qui opère dans la douceur, le soin et l'attention). L'amour reçu est premier dans la construction de soi. Et cet amour premier a besoin de se réactualiser régulièrement. L'hostilité, voire la violence, rencontrées, et dont je me nourris également, me façonnent à partir de cette ébauche première de construction. La limite éthique intérieure (ne pas porter atteinte à l'interdépendance en l'autre) n'est pas un obstacle à la persévérance dans l'être ; c'est elle qui facilitera la relation harmonieuse qui est cette nourriture principielle constructrice bien plus riche que la nourriture façonnante (laquelle peut aller jusqu'à devenir destructrice). La limite éthique est une limitation de l'expression de soi au bénéfice d'une absorption plus large qui enrichit le soi. La limite éthique n'est pas une entrave à ce que je suis, elle est un accélérateur d'être. Les lois morales que la société diffuse (et qui varient peu d'une société à l'autre) ne sont qu'un rappel ontique de quelque chose de vécu principiellement à l'intérieur. C'est d'ailleurs la seule raison de leur audibilité. L'éthique ne trouve pas sa source dans la stabilité de ce qui est, dans le besoin de conserver, mais dans la relation c'est-à-dire dans le changement, dans le mouvement⁷³². Le bonheur est dans l'absorption harmonieuse de l'autre, et, par conséquent, dans le mouvement qu'elle enclenche qui est habitation commune du temps (édification d'un temps commun) dans la construction mutuelle de soi. Dès lors, peut-on dire que la loi éthique soit une loi universelle ? Et peut-on en déduire une éthique elle-même universelle ?

d - la question de l'universalité

Le religieux monothéiste a revendiqué l'universalité puisque, pour lui, rien ne peut être étranger à la Création originaires réalisée par le dieu unique ("catholique" signifie d'ailleurs "universel"). En fait, toutes les religions, dès lors qu'elles situent l'altérité de référence dans le Tout naturel, renvoient à une universalité (laquelle est la source de leur intolérance vis-à-vis des autres religions⁷³³). C'est une universalité ancrée dans une vision de la totalité. Le politique, enraciné dans la notion de territoire, paraît tout d'abord, moins lié à l'universel. Dans son expression moderne, telle qu'elle s'est réalisée avec les Lumières, il a néanmoins revendiqué l'universalité appuyée non plus sur l'unicité d'un dieu créateur, mais sur des principes ; l'humain étant alors l'unicité por-

⁷³² Ce qui prend le contre-pied de nombre de philosophies. Pierre Montebello écrit en effet : "... pas une éthique qui n'ait associé le bonheur et le stable, qui n'ait opposé le bonheur et le changement, qui ne se soit méfié du devenir..." dans "Vie et être chez Nietzsche", in "L'art-Nietzsche", *Kairos*, revue de philosophie, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, n°13, 1999, p222.

⁷³³ Les religions polythéistes étaient moins intolérantes parce qu'elles pensaient par analogie appropriative basée sur les fonctions de tel ou tel dieu (tel dieu étranger était alors considéré - ayant des fonctions similaires - être à l'image de tel dieu de sa propre théogonie, une sorte d'équivalent).

teuse de cette universalité des principes. Qu'en est-il du culturel ? Le caractère an-archique du culturel semble mettre à distance l'ambition universalisante. Peut-être existe-t-elle néanmoins dans la réflexivité, dans l'aperception du mode de fonctionnement qui débouche sur la sacralisation non du Dieu, non du territoire de la patrie, mais de l'interdépendance elle-même, c'est-à-dire non d'une entité objectivable, mais d'un mode de fonctionnement. L'universalité potentielle du culturel serait basée non sur un rassemblement statique du Tout, mais sur les lois de fonctionnement de l'interdépendance. Notons que, dans les trois cas, c'est toujours l'être collectif qui est sacralisé (ce qui ne nous surprend pas puisque être collectif et sacré sont synonymes). Le culturel est ce qui fait résonner ensemble des êtres dans un processus de mutuelle individuation. C'est aussi le cas du religieux et du politique, mais pour le culturel nul besoin d'altérité extérieure pour ressentir le collectif, c'est la multiplication des enchevêtrements qui assure, de l'intérieur, le congruement qui surmonte les différences en direction d'une résonance commune. La multiplication des absorptions et la multiplication des groupes restreints qui ne s'opposeraient plus et ne s'ignorerait plus (comme dans le communitarisme) mais qui tisseraient un ensemble plus vaste, tel est l'horizon de l'âge culturel. Pourquoi les groupes restreints ne s'opposeraient-ils pas ? Parce que, par la multiplication des activités, des formations, des informations, des contacts, chaque individu participe à un nombre important de sous-groupes et devient un centre d'intersection, un pont entre plusieurs groupes différents, et par conséquent plusieurs mondes différents. Les individus que l'on croit atomisés peuvent devenir des nœuds de contacts, des carrefours de réseaux, des passerelles relationnelles, entre plusieurs groupes distincts. Je puis participer à une famille (voire plusieurs), à un genre, à une communauté de langue, à une génération, à des groupes amicaux, au groupe de ceux qui ont telle formation, à une entreprise, à une communauté professionnelle, à une classe sociale, à un club de sport, à des groupes d'activité diverses, à des associations en tous genres, à un quartier, à une région, à une nation, à une communauté abstraite des auditeurs de telle radio, au sous-groupe de ceux qui ont telle conception politique ou philosophique ou qui apprécient tel type de musique, de ceux qui partent en vacances à tel endroit, qui ont tel type de comportement de consommation, je puis prendre part au monde entier qui me parvient par les informations, au monde des plantes et des animaux, à la terre elle-même, à une histoire, à un destin commun, etc., sans compter les sous-groupes ponctuels comme la participation à telle ou telle manifestation culturelle, sportive ou festive, et la multiplication de tout cela avec l'avancée dans l'âge. Cette diversité de liens en moi, et des mondes qu'ils engendrent, est historiquement nouvelle, les paysans du début

du vingtième siècle n'en avaient pas tant. De par les individus différents qui les constituent, les sous-groupes ne sont plus isolés (ce qui ouvrirait la voie à l'affrontement), mais *enchevêtrés*, les individus devenant des intersections tisserandes. L'enchevêtrement des mondes est la canalisation de la violence à l'âge du culturel ; enchevêtrement qui n'est ni uniformisation ni communautarisme. Enchevêtrement incarné qui est l'analogon de l'interdépendance ontologique elle-même.

Nous avons écrit que l'universalité se trouvait, pour ce qui est du culturel, dans la réflexivité, dans l'aperception du mode de fonctionnement de l'interdépendance ; dès lors l'universel est-il dans une abstraction ? Nous ne le pensons pas. Il se situe toujours dans une singularité. La rencontre singulière avec l'altérité est la source de l'universel. La voie de la conscience éthique ne vient pas des principes universels (la raison qui imposerait des contenus) mais de la relation singulière à l'altérité dans sa dimension *passive* d'absorption quand l'altérité me saisit pour me constituer. C'est cette modalité qui "passe par une relation avec l'infini irréductible à une connaissance, une relation paradoxale avec ce qui signifie sans se révéler et que Lévinas nomme visage."⁷³⁴ L'universel se love dans la singularité parce qu'il se trouve dans le mode de fonctionnement. Ce n'est pas une idée abstraite, c'est une loi. Et l'éthique est, de ce fait, une potentialité toujours en attente d'être mise en œuvre historiquement. La loi éthique est universelle, mais aucune éthique - qui est traduction ontique de la loi - ne peut prétendre l'être totalement, chacune peut tendre vers l'universalité sans jamais l'atteindre pleinement.

La loi éthique est universelle puisque c'est une loi du mode de fonctionnement ontologique (comme l'absorption, l'expression ou l'involution), mais nous ne pouvons en déduire une éthique universelle parce que l'interdépendance comprend le fait que les atteintes qui lui sont portées ne l'empêchent pas de continuer à fonctionner. Le mal ne peut jamais l'emporter. Il est, au final, toujours intégré à l'interdépendance ; mais il est toujours là puisqu'il s'origine dans l'individuation. De surcroît, c'est toujours un peuple particulier qui incarne telle ou telle éthique. Une éthique est une inscription époquale de la loi éthique, elle ne peut prétendre à l'universalité.

La conjugaison des trois forces époquales, leurs rivalités et leurs équilibres précaires semblent être la loi de détermination des époques. C'est-à-dire que l'individuation des personnes (la constitution de leur propre monde) et l'individuation concomitante des groupes (la constitution des mondes communs) sont simultanément la tonalité d'une époque et le moteur du temps. La loi éthique y préside de loin qui toujours se doit de s'incarner historiquement.

⁷³⁴ Catherine Chalié, *Pour une morale...*, op cité, p32

conclusion

Nous voilà donc au terme de ce parcours de pensée. Nous n'envisageons pas cette dernière étape comme une sorte de résumé conclusif de ce qui a été écrit ; il s'agirait plutôt, tout en reprenant néanmoins un certain nombre d'éléments de notre propos, de réfléchir au moteur même de notre texte (ce qui prendra la forme d'une réflexion sur les trois verbes : savoir, être et penser), puis sur la structuration de l'énonciation, telle qu'elle a été menée, en reprenant la tension annoncée dans le sous-titre entre l'interdépendance ontologique et le processus d'individuation, et d'ainsi justifier le plan de notre exposé. Il s'agira donc d'utiliser les grandes lignes du contenu de notre thèse afin d'éclairer la démarche qui fut la nôtre.

Nous avons envisagé cette thèse de philosophie non comme un long discours érudit, un texte faisant état de savoirs acquis et construits, mais comme un chemin de pensée. Le savoir est une relation au monde où l'observateur se place en retrait par rapport à ce dont il traite ; il s'agirait par exemple, en matière de thèse de philosophie, de faire montre d'habileté à manier les concepts établis par un grand philosophe dont on devient par là un spécialiste, et d'apporter sa pierre au savoir en étudiant une part non encore explorée de son œuvre. Nous avons fait un autre choix. Nous avons tenté un chemin de pensée. En quoi la pensée se distingue-t-elle du savoir ? Le savoir comme la pensée se traduisent par un discours, de nature fatalement ontique, visant à rendre compte du réel : qu'est-ce qui les différencie ?

a - savoir, être et penser

La question tourne autour du rapport entre la raison et l'être, et autour de la grande question parménidienne sur "être" et "penser" (dont Parménide nous dit qu'ils sont le même). Voyons tout d'abord le rapport de la raison à l'être. Raisonner et être ne sont pas le même : "être" est antérieur à "raisonner", d'une antériorité principielle. Nous avons défendu l'idée selon laquelle la conscience et la raison étaient faites d'être(s), étaient des effets de seuil d'une accumulation d'expériences d'être ; la raison est par conséquent, dans sa *hylé*, de même nature qu'être ; mais les objets qu'elle se donne et l'activité qui est la sienne sont en quelque sorte postérieurs à ce dont elle est faite. Le savoir nous apparaît comme une production de la raison. N'est-ce pas également le cas de la pensée ? Dans ce que nous pouvons en percevoir à l'aide des catégories que nous avons mises en place, la distinction entre savoir et pensée tient d'une

part à l'objet sur lequel œuvre la raison, et d'autre part à la nature de l'activité d'être (absorption, involution ou expression) qui est source du passage de l'ontologique à l'ontique (le voyage orphique dans les enfers : comment l'être peut-il avoir accès à une connaissance de nature ontique décrite par des mots, et inversement ?). Le savoir est captation et structuration de connaissances ontiques saisies par la raison sur le monde objectivé (faisant ensuite l'objet d'une accumulation dans la mémoire secondaire). L'objectivation du monde résulte de ce travail de la raison. Dans ce schéma, la raison s'applique à un étant en vue de le maîtriser en l'organisant selon une logique de l'entendement susceptible d'un enregistrement mémoriel. Dans le cas du savoir, comment, où et quand s'effectue le passage de l'ontologique à l'ontique qui fait que l'être d'un homme a accès à l'étantité d'une parcelle du monde ? Il a lieu dans ce qu'est la raison. La raison est elle-même le passage ; son activité consiste précisément à transformer les expériences d'être dont elle est faite en capacité objectivante en vue de s'approprier, de manière ontique, les choses qui lui sont extérieures. Le passage de la frontière chiasmique de l'ontologique à l'ontique est la définition même de ce qu'est la raison ; nous en trouvons donc la source dans la constitution originelle de la raison, puis dans son alimentation régulière, et par conséquent, il est lié à l'absorption. Il se réalise originellement lors de l'enfance dans l'effet de seuil qu'est l'accumulation d'être(s) autorisant une activité nouvelle (conscience, raison) qui débouche sur une capacité à capter le réel dans son caractère ontique. Cette activité d'être, comme toutes activités d'être, évolue tout au long de la vie en fonction de la nourriture d'être qu'elle continuera d'absorber ; et pour la raison ce sont toutes les sortes d'apprentissages qui constitueront l'essentiel de ces absorptions. Mais ensuite, dans son activité et dans ses objets, la raison n'a affaire qu'à de l'étantité. La raison (tout comme la conscience) est au cœur du chiasme, elle est l'un des points de passage : sa *hylé* est ontologique et son activité est ontique. Le savoir est alors le résultat d'une mise en œuvre de tels exsudats (la conscience et la raison) sur des objets extérieurs ontiques ; il est par conséquent une captation de la dimension ontique du monde. La captation et la mise en mot demeurent dans l'étantité de bout en bout. Savoir consisterait ainsi à tenter de faire le tour de l'étantité. Dans une lignée bergsonnienne, nous pourrions dire que le savoir est la fonction première de la raison et qu'il est une fonction vitale : une fonction d'adaptation permettant la survie, une fonction foncièrement pratique. L'intelligence est cette activité chiasmique de l'être captant l'étantité du monde pour s'y adapter ; elle est commune à tout le vivant.

Il nous semble que la pensée pour sa part (et nous en venons au rapport entre être et penser) s'enracine davantage dans l'être (propos aux allures parméniennes).

Voyons d'abord quel est l'objet sur lequel agit la pensée. Dans le cas de la pensée, la raison - elle-même constituée d'être(s) - s'applique non plus à des étants mais à elle-même ou à d'autres manifestations de l'être (conscience, expériences d'être⁷³⁵). Où, quand et comment s'effectue, dans ce cas, le passage de l'ontologique à l'ontique ? Pour la pensée, ce passage ne serait plus seulement ancien et dû à la constitution de la raison (un effet de seuil de l'accumulation d'absorptions qui ensuite évolue), mais serait également et tout d'abord récent et situé dans le travail de l'involution dont la capacité d'invention ontologique (en ce qu'elle concerne la structure d'involution elle-même) déclenche une intuition ontique qui est la source de la pensée ; intuition que la raison va ensuite tenter de structurer en discours ; tentative qui agit en retour sur le processus ontologique en cours, rétroaction qui engendre de nouvelles transformations qui font l'objet de nouvelles intuitions, etc. Penser consisterait ainsi à essayer de capter une activité d'être. La sienne propre, mais aussi celle des êtres avec lesquels nous sommes en contact en tant qu'ils impactent la nôtre. La pensée serait la mise en œuvre de la raison sur la *hylé* même dont elle procède ; elle serait la captation de la dimension ontologique du réel en vue de la mettre en mots. Le chemin consisterait dès lors à permettre la congruence de la raison et d'une expérience d'être déclencheuse du processus, c'est-à-dire des expériences d'être sédimentées, assurant la réflexivité congruente sur la nouvelle (et dérangement) expérience d'être, afin de lui permettre de prendre une place harmonieuse dans le lacis. Comment cela s'effectue-t-il ? Par d'incessants va-et-vient entre l'immersion dans l'expérience d'être (et l'involution qu'elle génère) et la tentative de l'appréhender aux moyens de la raison et du langage. La mise en mots devient alors un dire indirect (ontique) de l'être. Heidegger précise que

“... la pensée ne porte au langage, dans son dire, que la parole inexprimée de l'Être.”⁷³⁶

Penser équivaldrait à effectuer un tel chemin de congruence entre l'expérience d'être et la raison. Penser serait alors l'application de la raison - faite d'être(s) - non aux choses du monde dans leur dimension ontique, mais à une expérience d'être, suite à une intuition engendrée par l'invention involutive. Dès lors, penser se situerait au cœur du chiasme : vivre une expérience d'être dérangement tout en la soumettant à la raison, c'est-à-dire à un exsudat ontologico-ontique de nos expériences d'être passées sédimentées. Penser ne consisterait pas à sortir de la raison (comme semble

⁷³⁵ Toutes les grandes philosophies de la modernité nous paraissent être centrées sur l'étude d'une expérience d'être : la pensée, la connaissance, l'esprit, la volonté, la volonté de puissance, la conscience, la psyché, la mémoire, l'intuition, l'énergie spirituelle, le *Dasein*, etc.

⁷³⁶ “Lettre sur l'humanisme” in *Question III et IV*, op cité, p124

nous y inciter Heidegger qui considère que “la Raison [...] est l’adversaire le plus opiniâtre de la pensée”⁷³⁷), mais à appliquer la raison à ce dont elle procède, c’est-à-dire à une expérience d’être (et non à un étant, à une chose constituée en objet, c’est-à-dire envisagée comme extérieure, qu’elle soit objet ou texte, parcelle ontique du monde). Penser serait l’application de la raison à une activité ontologique dans ce qu’elle modifie ce qui est. Penser serait l’application de la raison non pas (comme le savoir) à des étants du monde, mais à un mouvement de l’être dû à l’impact du monde⁷³⁸. Notre texte se devait donc de démarrer par l’étude du mode de fonctionnement de la dimension ontologique du monde dans sa capacité à impacter ce qui est. La présence du monde (génératrice d’impacts) est simultanément ontique et ontologique ; sa dimension ontologique est celle que nous avons tenté de penser ; nous l’avons appelée : l’interdépendance ontologique.

b - l’interdépendance ontologique

Il s’agissait donc, tout d’abord, de décrire le cadre, le mode de fonctionnement général, le fond sur lequel les éléments peuvent s’individuer en entrant en contact les uns avec les autres. Nous avons centré notre propos sur la dimension ontologique non sans nous remémorer à chaque étape que l’être est toujours l’être d’un étant et que ces deux dimensions d’un même pli sont perpétuellement en mouvement. L’être n’est pas fixe, c’est pourquoi il est nécessaire de ne plus lui imposer une majuscule ni de l’essentialiser dans une orthographe différente (comme l’*estre* heideggérien) ; il ne peut être question de l’être au singulier de généralité que si l’on évoque les modes de fonctionnement communs à tous les êtres : être, c’est absorber de l’être, involer de l’être et exprimer de l’être.

Nous avons essayé de conserver l’étant toujours présent à notre esprit, mais c’est la dimension ontologique qui fut l’objet de notre propos. Il nous semble en effet (dans une filiation heideggérienne) que c’est la dimension “oubliée”. Or oublier la dimension ontologique revient à tenir un discours de nature religieuse (monothéiste) : il n’y aurait dans le monde que des étants et toute autre dimension relèverait de Dieu (et des

⁷³⁷ Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, op cité, p322. Nous pouvons néanmoins comprendre le propos de Heidegger comme signifiant que la raison en ce qu’elle est d’ordinaire la captation de la dimension ontique du monde a tendance à étantifier ce qui lui est soumis et à oublier la dimension ontologique ; alors que la pensée vise à dire la dimension ontologique du monde. Pour nous, la pensée est l’activité de la raison s’appliquant à la dimension ontologique, elle n’est donc pas étrangère à la raison.

⁷³⁸ C’est ainsi que nous comprenons le propos de Pierre Montebello qui s’interroge à propos d’une pensée qui ne serait plus seulement centrée sur l’homme mais envisagerait de s’interroger d’un point de vue cosmologique : “Que pourrait être une pensée cosmomorphique ? Elle ne partirait pas de sujets vivants, pensants, psychiques, ou de corps atomiques, cellulaires, moléculaires, ou de collectifs quelconques, mais de l’impact que la présence du monde produit sur toutes ces choses, et particulièrement sur leurs formes.” Pierre Montebello .- *Métaphysiques cosmomorphes...*, op cité, p130

âmes qui sont parcelles divines distribuées aux hommes). Renaud Barbaras rappelle que cette façon de concevoir nous vient de Descartes :

“La philosophie cartésienne est caractérisée par une dualité de point de vue fondamentale. Le monde y est essentiellement saisi selon l’alternative de l’Être et du Néant, c’est-à-dire comme un pur nature, renvoyant ainsi à Dieu, pur nature...”⁷³⁹

L’homme est dès lors rattaché à la divinité par sa capacité à raisonner qui lui viendrait d’une parcelle divine en lui (la chose pensante), et détaché du reste du monde devenu objet de la connaissance intellectuelle (la chose étendue). La chose pensante a ainsi comme fonction de porter à l’entendement des lois de fonctionnement des étants dont la perception claire et distincte renvoie au dessein divin, à la construction du grand-architecte. Dès lors la chose pensante lorsqu’elle œuvre à cerner non plus seulement les phénomènes mais la “chose en soi” fixe et immuable, se heurte à un mur. Elle peut délimiter des phénomènes mais échoue à décrire la chose en soi. Nous n’avons pas accès à l’être “en soi” (Kant) tout simplement parce que l’être “en soi” n’existe pas. L’idée de l’être en soi est une vision fixiste comprenant l’être comme une entité inaltérable. Nous avons tenté, au contraire, de penser l’être comme relation, comme mouvement, comme construction : l’être est accumulation d’êtres (absorption), il est rassemblement d’êtres (involution) et extase de cet éphémère rassemblement (expression) ; nous n’y avons pas accès par l’entendement dont le fonctionnement est réifiant, mais par l’activité d’être elle-même (la pensée n’est que la réflexion enclenchée par l’*impact* de l’altérité sur cette activité, c’est-à-dire par cette activité elle-même). Même le rassemblement ne peut être considéré comme l’ “en soi” puisqu’il n’aboutit jamais, ne se fixe jamais ; il est processus sans fin, circulation ne rassemblant qu’une petite partie de ce qu’il vise à rassembler, rassemblement qui change sans arrêt et varie au fil de ce qui est pris dans le filet de la circulation. Être, c’est être en relation avec d’autres êtres, tout autant qu’avec l’étant (qui fonde et est fondé par l’être). Réinstaurer la dimension ontologique (au sens qui est le nôtre) dans ce monde-ci nous a paru par conséquent être un enjeu philosophique important. L’activité ontologique est transcendante mais trouve son origine non dans une transcendance suprême et absolue, mais dans l’immanence de ce monde-ci. Ce plan ontologique fut donc notre plan d’immanence (au sens de Heidegger) : le plan de pensée autorisant la naissance de nos concepts. Nous avons dès lors tenté de penser l’être non comme une essence stable et fixe mais comme une activité relationnelle ; l’être n’est plus l’opposé de l’étant (ou, chez d’autres auteurs que Heidegger, l’opposé du fait, l’opposé de l’événement ou l’opposé du sensible) comme fixé opposé au

⁷³⁹ Renaud Barbaras .- *De l’être au phénomène...* , op cité, p103

mouvement, mais son partenaire chiasmique, les deux se fondamentent constamment l'un l'autre tout en ayant une certaine autonomie leur permettant d'entretenir des relations avec d'autres êtres d'un côté et d'autres étants de l'autre côté. Leur activité est à la fois commune et indépendante, ce qui fait de chaque être-étant un ensemble complexe vivant et toujours en mouvement dont l'unité est originaire.

Tenter de penser l'interdépendance ontologique en centrant notre attention sur la relation a donc été notre point de départ. C'est pourquoi nous avons traité dans nos deux premières parties de l'absorption et de l'expression qui sont les deux mouvements relationnels de l'interdépendance ontologique. C'est-à-dire qu'il s'agissait de comprendre ces mouvements du point de vue du mode de fonctionnement de l'ensemble (et pas seulement du point de vue de l'individuation d'un élément que nous n'avons traité que dans un deuxième temps⁷⁴⁰). C'est pourquoi nous avons tant insisté sur l'idée de partir de la relation. Non seulement la relation permet de comprendre le mode de constitution de l'individu, mais elle est ce qui est la vie même, l'interdépendance généralisée de toutes les choses. L'absorption est ce qui amène à soi la nourriture ontologique indispensable au laxis, l'expression est ce qui permet la sortie de soi du laxis pour entrer en contact avec ce qui n'est pas soi. Ce sont les deux temps conjoints, la respiration naturelle, de l'activité ontologique. Le cadre général de fonctionnement étant ainsi posé, nous pouvions dès lors nous placer plus spécifiquement du point de vue de l'individuation. Ce qui est une reprise des mêmes fonctions conçues cette fois du point de vue de l'individu s'individuant (absorption et expression participent simultanément de l'interdépendance ontologique et du processus d'individuation), en y ajoutant l'activité solipsiste qu'est l'involution laquelle peut parfois déboucher sur des éphémères moments-sujet.

c- le processus d'individuation

L'interdépendance ontologique est le fond ontologique qui permet aux êtres de s'individuer, c'est-à-dire d'être ; elle est le fond vivant de relations qui permet aux êtres de se détacher d'elle. Au démarrage de ce parcours, nous nous interrogeons : qu'est-ce qu'être ? qu'est-ce que l'être ? Les deux questions n'en font qu'une rassemblant le verbe et le substantif. Il nous semble que nous pouvons désormais écrire qu'être, c'est absorber de l'être, involuer de l'être et exprimer de l'être. La dénomination de ce qu'est l'être se niche dans cette verbalité du substantif. Être, c'est le processus d'individuation lui-même. Être, c'est devenir sans cesse un individu qui n'advient jamais. L'absorption assure l'accumulation de la *hylé* ontologique (laxis), l'ex-

⁷⁴⁰ Traiter la question du point de vue premier de l'individuation nous eut amenés à un autre plan d'énoncé : absorption - involution - expression, où l'enchaînement des deuxième et troisième parties eut été inversé.

pression est la "prise de forme" spontanée en réaction à la sollicitation du monde qui fait "résonner" une partie du lacis. Elle est aussi "prise de forme" plus fondamentale qui fait suite à l'involution. L'expression est une "prise de forme" qui, dans son mouvement spontané, ne rassemble qu'une part très restreinte de la réalité pré-individuelle (celle qui est susceptible d'être une réponse à la sollicitation du monde), et qui, dans son mouvement plus profond rassemble une partie plus importante. Mais dans les deux cas (spontané et plus profond), il reste une quantité importante de pré-individuel non rassemblé par la projection hors de soi. L'expression n'est jamais le rassemblement de la totalité : elle est prise sur le lacis, elle n'épuise pas la richesse potentielle du lacis. Il ne faut néanmoins pas comprendre que le lacis serait un individu intérieur déjà formé mais demeurant caché et aspirant à être dévoilé ; non, il est un état pré-individuel, une accumulation d'expériences d'être absorbées. L'individu n'est que le résultat éphémère (fondamenté par l'expression) d'un processus d'individuation qui n'en finit pas. Par ailleurs, l'expression, même lorsqu'elle est spontanée, est toujours liée à l'état d'involution qui l'a précédée et aux habitudes liées aux expressions précédentes. Le lacis n'est pas un moi individué, pas plus qu'une région cachée d'un tel moi. Le lacis est un chaos d'absorptions stockées dans la mémoire primaire de l'étant corporel et dans lequel le processus d'individuation vient puiser. Il n'est pas l'individu profond, il est un état pré-individuel de l'être. C'est en quelque sorte la matière première dans laquelle, lors d'un processus sans fin, l'être individué vient puiser pour advenir. *Être c'est absorber* ; et le lacis est en quelque sorte le résultat cumulatif de cette activité absorbante. Qu'est-ce qui est absorbé ? Ce sont les relations aux autres êtres, c'est l'être-avec-les-autres-êtres, ce sont les êtres collectifs nés de ces être-avec. L'accumulation infinie de ces êtres collectifs devient par conséquent la matière dont le rassemblement spécifique fonde l'individu. De ce point de vue, l'intérieur n'est autre que l'antérieur : le lacis, qui pourrait s'énoncer (trop rapidement) comme étant l'intériorité de l'individu (il n'est pas intérieur à l'individu, c'est l'individu qui est l'émanation d'un rassemblement partiel pris sur le lacis : l'individu est plus petit que son lacis), est surtout l'antériorité de l'individu : il est accumulation d'expériences d'être passées que les sollicitations du monde viennent parfois faire résonner. Il est toujours dangereux de plaquer des images réifiantes et spatialisantes, mais nous pourrions peut-être dire que le lacis est un genre de stock d'êtres collectifs, c'est-à-dire un stock d'expériences d'être mobilisables en fonction des situations rencontrées au présent, non comme une virtualité qui attendrait de s'incarner, mais plutôt comme un outil qui peut servir à nouveau (stock, qui plus est, non pas fixe mais objet d'une circulation structurante et modificatrice). C'est l'axe temporel qui est pertinent pour

étudier l'être (ce que Bergson et Heidegger nous avaient déjà dit), alors que c'est la dimension spatiale qui est pertinente pour étudier l'étant. *Être c'est aussi involuer et exprimer* ; et le lacis est en quelque sorte le minerai qui sera ainsi partiellement rassemblé ; minerai riche en potentialités puisque composé d'une myriade d'éléments parfois incompatibles entre eux. Le processus d'individuation est la tentative de résolution (involution puis expression) des contradictions nées de ces accumulations. Là où l'involution effectue un travail d'intégration structurante du multiple venu de l'extérieur, l'expression réalise un travail de différenciation lors d'une projection de soi dans le monde (et c'est pourquoi elle est la source de la violence : elle dit la spécificité qui s'affirme vis-à-vis de ce qui n'est pas elle). L'involution est intégratrice ; l'expression est très partiellement intégratrice (par son côté réactif) et essentiellement différenciatrice. Et pour Gilbert Simondon, "C'est l'équilibre entre intégration et différenciation qui caractérise la vie."⁷⁴¹, et "La vie individuelle est différenciation dans la mesure où elle est intégration."⁷⁴²

La façon qu'a l'être d'intégrer ce qui lui vient de l'extérieur est organisée par le mode de fonctionnement de la circulation rassembleuse, laquelle s'est structurée tout au long du temps autour d'un être collectif plus puissant que les autres. Nous avons appelé "être-collectif-horizon" cet être collectif structurant (qui peut relever uniquement de la relation aux parents pour le petit enfant, de la relation à la famille pour l'enfant, de la relation aux amitiés générationnelles pour l'adolescent ou le jeune adulte, de la relation à une activité professionnelle, à une liaison amoureuse ou à la famille nouvellement fondée, à un groupe, à un quartier, etc.). L'être-collectif-horizon, c'est un monde commun intégré et assimilé par l'individu à la place centrale d'organisation de ce qu'il est, c'est l'horizon de sa structuration mentale. Mais il arrive que cette structure intégratrice, cette involution circulante organisée autour de l'être-collectif-horizon soit mise en échec par une absorption inassimilable dans ce cadre ; c'est l'onto-choc. L'onto-choc, c'est l'absorption perturbatrice qui impose au lacis de changer son mode d'involution. Nous avons appelé moment-sujet ce moment d'invention de soi qu'est l'invention d'une nouvelle et plus large façon d'involuer, cette négation de l'être-collectif-horizon structurant (négation de son caractère horizon) au profit d'un autre plus large et plus englobant qu'il convient de construire. La pensée, en ce qu'elle porte sur une expérience d'être, peut contribuer fortement à un tel moment⁷⁴³. Moment souvent difficile et parfois très douloureux mais débouchant sur la joie spinoziste

⁷⁴¹ Gilbert Simondon - *L'individuation à la lumière...*, op cité, p161.

⁷⁴² Ibid., p164

⁷⁴³ En ce sens, pour nous, une cure analytique est moins la recherche introspective d'un moi profond que la construction d'un moi nouveau par la recherche d'une place harmonieuse à un (ou des) élément(s) perturbateur(s).

qu'est l'épanouissement de soi. Le moment-sujet est donc la pointe avancée du processus d'individuation où l'intégration d'une absorption perturbatrice enclenche une invention de soi.

Après avoir étudié le cadre général du mode de fonctionnement de la vie ontologique (absorption, expression), puis s'être penché spécifiquement sur l'individuation (involution, moment-sujet), il nous fallait enfin analyser l'articulation entre les deux. Le monde commun à plusieurs êtres s'individuant est l'articulation entre le mode de fonctionnement général de l'activité d'être et l'individuation ; nous avons donc abordé la question de l'individuation des êtres collectifs, configureurs de mondes communs.

d - les mondes communs

La construction d'un monde commun est la suite de l'étude de l'individuation de l'individu-personne puisque l'individuation personnelle se réalise dans une relation de mutuelle configuration avec le collectif (nous participons et donnons de la puissance à ce qui nous englobe et nous structure, ce que Heidegger a très bien énoncé en parlant du "on" et du dévalement) ; mais la construction d'un monde commun (dont une définition rapide pourrait peut-être être qu'il est la multiplication des expériences d'être communes, une sorte de "grandir ensemble") est aussi le retour à l'étude du mode de fonctionnement général. Cette dernière étape du chemin réunissait donc les deux éléments précédemment étudiés : l'interdépendance ontologique et le processus d'individuation. En effet, le monde commun, qui est la configuration d'un être collectif, est une sorte de structure intermédiaire entre le mode de fonctionnement général et l'individu. Et, tout comme les individus-personnes, les êtres collectifs s'individuent. L'étude de l'individuation des mondes communs, l'étude de la configuration de ces mondes constituant les êtres collectifs, fut par conséquent la dernière escale de notre parcours d'énonciation. En effet, l'individuation des personnes passe nécessairement, dans sa relation au cadre général qu'est l'interdépendance ontologique, par la participation à différents mondes communs. L'individuation ne s'opère pas dans l'unique relation des individus entre eux, dans des relations duelles comme des monades n'ayant affaires qu'à d'autres monades, elle s'opère également, voire surtout, dans la relation à des groupes d'individus rassemblés autour de mondes communs qui sont également en perpétuelle évolution et dans lesquels il convient de prendre place (qu'il convient d'habiter ontologiquement) et auxquels il faut faire une place de premier rang dans le système de circulation du lacos. Ce qui nous permet de tenir debout dans l'ouvert et de nous projeter dans la relation ontologique, c'est la certitude

de participer à la constitution d'un univers mental commun, d'un monde commun, d'une culture commune. Sans cette participation, non seulement il n'y a pas de groupe possible, mais il n'y a pas d'individuation personnelle envisageable. Il y a mutuelle individuation des individus et du groupe ; les absorptions et les expressions des premiers sont l'involution du second. Nous dépendons de cette participation pour être. Comment et pourquoi ce rassemblement opère-t-il ?

Les corps en tant que contenant (un système nerveux mouvant mais rassemblé) poussent les individus-personnes à s'individualiser ontologiquement. Qu'est-ce qui incite les êtres collectifs qui n'ont pas de corps (la notion de corps social n'est qu'une métaphore) à faire de même ? Le rassemblement dans un théâtre lors d'une activité commune de réception d'un spectacle avait été le point de départ de notre observation, c'est là que nous avons rencontré pour la première fois la notion d'être collectif. Dans ce cas, c'est le spectacle, le bâtiment dans lequel il a lieu et l'activité de réception, qui contraignent le groupe à s'unir pour devenir public afin que la représentation puisse se déployer pleinement. Dans le cas de la famille, c'est la vie quotidienne commune qui favorise la réunion du groupe. Dans le cas d'une activité professionnelle, comme dans le cas de nombreux groupes c'est l'activité elle-même qui est le point de rattachement (une classe à l'école, un atelier, un service, etc.). Mais le groupe société n'est pas rassemblé dans une caverne dans laquelle il admirerait les ombres portées. Si le monde est un théâtre, comme le disait Shakespeare, nous n'en sommes pas les spectateurs, mais les acteurs ; ce n'est donc pas une réception commune qui nous rassemble. La géographie peut sembler être une sorte de contenant, mais nous savons que les frontières sont floues et plutôt le fruit d'une histoire politique que d'une fatalité géographique⁷⁴⁴. Quelle est donc l'élément qui pousse au rassemblement ? S'il n'y a pas de corps global, s'il n'y a pas de contenant physique qui impose le rassemblement, s'il n'y a pas d'activité commune, ou de quotidienneté directement partagée (au-delà de la dimension du village ou du quartier, la société n'est faite que d'inconnus que je ne rencontrerai jamais), il s'agit forcément d'une extériorité autre qui relève de la représentation mentale. C'est, avons-nous cru déceler, l'altérité de référence qui remplit cette fonction d'extériorité déterminant le rassemblement. Le mimétisme est le liant qui rassemble, mais pour que ce liant puisse opérer sans dégâts, il faut une extériorité puissante pour le canaliser ; sinon il amène, comme nous l'a enseigné René Girard, à la destruction du groupe par le déferlement de la violence

⁷⁴⁴ Dans l'empire romain, il y avait, comme nous le rappelle Pierre Montebello, un arpenteur chargé de délimiter les confins de l'empire, dont la tâche était sacrée (*Métaphysiques cosmorphes.*, op cité p28). Ce qui ne nous surprend pas puisque la délimitation de l'espace est la délimitation du groupe dont le rassemblement est le sacré lui-même.

inter-individuelle que Girard nomme crise sacrificielle et dont l'origine est le désir mimétique.

Nous avons repérés trois types d'altérité de référence : la nature conçue comme grand Tout, le peuple voisin et l'altérité intérieure faite d'artistes, de penseurs et de nouvelles générations. Chacune de ces altérités engendre l'une des trois forces époquales, c'est-à-dire l'une des trois forces qui contribuent à faire époque, c'est-à-dire à dessiner la façon qu'ont les êtres humains de se rassembler : le religieux, le politique et le culturel. Ces trois forces agissent constamment et simultanément mais leur lutte pour obtenir l'ascendant est ce qui est producteur d'événements, c'est-à-dire ce qui fait l'histoire. La mise en œuvre de la primauté de l'un sur les deux autres (qui ne s'effacent jamais totalement) est ce qui détermine une époque. Le groupe involue par l'absorption et l'expression de ses membres, il absorbe et s'exprime dans sa forme religieuse par le sacrifice, dans sa forme politique par la guerre (ou dans sa symbolisation qu'est le sport), et dans sa forme culturelle sans doute est-ce par l'art, et c'est en quoi l'art populaire est tellement important. En nous interrogeant sur l'époque qui est la nôtre en France aujourd'hui, il nous a semblé que nous vivions les derniers feux d'une époque dominée par le politique et que le culturel (et non le religieux comme il est dit bien souvent) était la force déstabilisatrice cherchant à conquérir la suprématie. La question est : quel est l'univers mental susceptible simultanément de rassembler le groupe et de permettre aux individus qui le composent de s'individuer ? A l'époque médiévale, ce fut l'univers religieux qui répondit le mieux à cette double demande. Cet univers religieux se fissa à la Renaissance (notamment suite à la découverte de l'Amérique), travaillé par la question politique, il se fanatisa dans les guerres de religion avant d'être philosophiquement mis en retrait par les Lumières⁷⁴⁵ et politiquement balayé par la Révolution française. L'univers politique, centré sur la nation se distinguant de la nation voisine, prit alors dans les esprits la place dirigeante et structurante capable de rassembler le groupe et d'autoriser les individus à s'individuer. La grande vague d'alphabétisation de la fin du dix-neuvième siècle fut la première fissure culturelle dans l'édifice politique en ce qu'elle diversifiait les horizons mentaux. Les deux guerres mondiales furent la fanatisation du politique (équivalent politique des guerres de religion du seizième siècle) au moment où le culturel poursuivait son chemin de conquête des univers mentaux. Il semble qu'après plus d'un siècle de soubresauts violents d'agonie du politique, nous arrivions au bout du récit centré sur la nation (la vague actuelle des mouvements d'extrême droite ne nous paraît être que la

⁷⁴⁵ Ce qui marque peut-être un lien de la pensée philosophique avec l'âge du politique, à moins que cela ne souligne une alliance du politique et du culturel pour mettre en retrait le religieux (alliance qui, au vingtième se transformera en rivalité).

manifestation des derniers feux - dans sa version réactionnaire - de cette idée). Non pas que la nation, comme cadre d'organisation, soit définitivement hors jeu (comme les partisans de la mondialisation capitaliste veulent nous le faire croire) ; non pas qu'elle n'ait plus de pertinence organisationnelle (je pense même au contraire qu'elle a, sur ce terrain de l'organisation concrète de la société, de beaux jours devant elle), mais elle n'est plus l'univers mental capable à la fois de rassembler la société et de permettre aux individus de s'individuer. Un univers culturel est-il en train d'éclorre ?

Il ne s'agit pas de prétendre que le religieux va disparaître ; la présence du monde naturel fantasmé comme un grand Tout ne disparaîtra pas (notamment dans sa version scientifique). Il ne s'agit pas de prétendre que le politique va disparaître ; les peuples voisins demeureront à n'en pas douter. Il s'agit de dire que le rassemblement du collectif permettant l'individuation personnelle n'opérera plus, ne se structurera plus, autour de ces référents-là. Le religieux et le politique sont en passe de devenir des provinces mentales du culturel (des dimensions parmi d'autres n'ayant plus le rôle dirigeant). Ce qui correspondrait à la définition que nous avons donnée d'un changement d'époque. Le culturel dont nous avons parlé est conçu de manière très large (c'est la faiblesse de notre propos), il intègre tout ce qui permet de rendre sensible le sacré (c'est-à-dire la présence transcendante de l'être collectif), mais il a l'avantage de faire apparaître à l'entendement un phénomène majeur : l'effacement du politique comme mode central de cohésion sociale, et permet par ailleurs d'entrevoir ce qui est en train de le remplacer. Le culturel contemporain nous paraît perceptible sous deux angles qui sont les deux éléments de l'altérité intérieure au groupe social. Premièrement par la place qu'ont prise les artistes (professionnels ou amateurs), les paroles publiques (journalistes, intellectuels et maintenant individus anonymes sur internet) et la multiplication des associations ; place qui démultiplie pour chaque individu le nombre des mondes communs qu'il habite et qui s'inscrivent en lui, faisant de chacun un véritable palimpseste sur lequel les écritures nouvelles ne sont pas précédées de l'effacement des anciennes. La sensation d'accélération du temps vient également de cette appartenance multiple à des horizons mentaux différents qui ont une relation propre à la temporalité et qui s'entrechoquent en un même individu. De même pour l'individu collectif, l'espace public n'est plus uniquement politique, il existe désormais une multitude d'espaces publics (parfois temporaires) coexistants et s'entremêlant par le biais d'individus participant à plusieurs d'entre eux. Deuxièmement par le regroupement en tant que force sociale des nouvelles générations (il n'y a plus seulement une myriade d'individus jeunes atomisés, mais une "jeunesse" ; jeunesse qui régulièrement, depuis les années soixante du vingtième siècle, inquiète le pouvoir politique).

La grande tension de cette époque nous est alors apparue comme étant celle qui oppose d'une part la quantité devenue infinie d'informations dont dispose l'individu liée à ses capacités cognitives ; l'accès à cette quantité infinie d'informations s'est socialement développé (le niveau de formation d'une classe d'âge a considérablement cru), et les nouvelles techniques de communication permettent un accès facile ; et d'autre part la restriction sans cesse croissante des contacts ontologiques. La technique qui donne accès à cette multitude d'informations est aussi ce qui médiatise et empêche l'accès à la relation d'être, c'est-à-dire qui restreint la possibilité de la *présence*. C'est ce que nous avons appelé : la crise de l'absorption. A l'échelle global de la société, la mécanisation avait été le remplacement de l'effort musculaire par des machines. La numérisation est le remplacement de l'effort intellectuel et cognitif par d'autres machines. Dès lors le contact direct avec le vivant naturel s'éloigne. Cette double béquille mécanique nous place en situation de grande puissance sur l'étantité du monde et nous donne accès à un monde plus "intellectualisé", mais elle engendre des dégâts considérables de deux types : d'une part le massacre du vivant et la perturbation insensée de tous les écosystèmes jusqu'au climat lui-même, et d'autre part une médiatisation qui fait écran à l'absorption. Destruction ontique et obstacle ontologique sont les deux effets collatéraux de ce qui, à l'âge moderne du politique, nous apparaissait comme un progrès, voire comme *le* progrès. Les guerres pour maîtriser l'énergie nécessaire à ces béquilles mécaniques, celles pour la maîtrise de l'eau qui ira en se raréfiant, ou celles qui viendront des considérables migrations engendrées par le désordre climatique, apparaissent de surcroît comme une perspective apocalyptique.

Nous avons vu que la présence est liée à l'absorption, et que cette absorption se réalise pleinement lorsque le moi se place en retrait. Nous avons également vu que l'involution est également suspension du moi au profit de la circulation qui fera le rassemblement futur. Du point de vue de l'individu, c'est la mise en retrait du moi qui permet une véritable présence et une véritable individuation. Nous avons noté ce paradoxe qui veut que pour favoriser l'individuation, l'individu se doit de se mettre en retrait. Du point de vue du groupe, ces deux moments (présence et individuation) sont les deux éléments nécessaires à son involution. Or, dans une société qui pousse à l'individualisme, nous avons de plus en plus de mal à laisser notre moi au vestiaire. L'expression, qui est le troisième temps de l'individuation, tend, dans cette société, à monopoliser une bonne part du temps disponible. Le moi prend toute la place. La phase finale de l'individuation a, en quelque sorte, pris le pas sur l'interdépendance

ontologique créant ainsi un déséquilibre. Or, la tension entre l'interdépendance ontologique et la multiplication infinie des processus d'individuation est la tension motrice du monde, ainsi que des sociétés. La reconquête d'un équilibre est indispensable en vue de vivre dans une société apaisée. Aujourd'hui les possibilités d'être absorbés se rétrécissent, la rivalité en vue de pouvoir l'être fait rage en développant une violence latente importante. La quête de la reconnaissance est devenue un sport social. La question éthique devient dès lors une question philosophique centrale (comme l'a si bien senti et affirmé Lévinas). Il s'agirait en effet de remettre l'interdépendance ontologique au premier plan, ou, tout au moins, de rétablir un certain équilibre.

Mais l'éthique n'est pas une morale que la société imposerait du haut d'une autorité ; le religieux et le politique qui furent tour à tour cette autorité supérieure ne détiennent plus ce pouvoir ; pour qu'une telle autorité fonctionne, il faut quelle soit intériorisée, qu'elle soit le monde commun. L'éthique nous a semblé trouver sa source dans l'absorption. L'éthique est au cœur de ce que nous avons appelé le sacré (l'être collectif) parce qu'elle est la règle de participation au monde commun. Je ne peux détruire ce qui me construit. Néanmoins le besoin que j'ai d'exprimer et d'être absorbé peut venir contrarier cette exigence. Mettre au centre du rassemblement social une pensée susceptible tout à la fois de permettre l'individuation de chacun tout en ménageant les lois de l'interdépendance nous paraît être l'enjeu philosophique majeur de cette époque culturelle que nous entrevoyons. Faute de quoi, la guerre de tous contre tous risque bien de devenir notre horizon.

Ouvrages cités

Une thèse consacrée à un auteur eut appelé une bibliographie hiérarchisée visant à une certaine exhaustivité plaçant les livres du dit auteur au premier rang, puis les ouvrages des études sur ces livres, les articles de revues, et enfin la littérature dite grise ; les quatre catégories éventuellement classées par thèmes. Le rapport à l'auteur étudié offre une structure à la classification. Ayant écrit une thèse d'un autre genre, il nous a semblé naturel de nous contenter d'une liste alphabétique des ouvrages cités. (On voudra bien excuser le fait que cet ordre positionne à la première place un simple mémoire de Master dont je suis l'auteur).

Serge Added .- *Habiter le théâtre : métaphysique de la réception*, mémoire de Master 1, Université de Toulouse, 2010

Christian Andersen .- *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléïade), 1992

Apulée .- *L'âne d'or*, Paris, Gallimard (folio)

Audi Paul.- *L'ivresse de l'art : Nietzsche et l'esthétique*, Ed. Librairie Générale Française (Le livre de poche), 2003.

Augustin .- *Les confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964

Anaximandre .- *Fragments et Témoignages*, (texte établi et commenté par Marcel Conche), Paris, Puf (Epiméthée), 1991

Günther Anders .- *L'obsolescence de l'homme : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, [1956] Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances/lvréa, 2002

Aharon Appelfeld .- *Le garçon qui voulait dormir*, Paris, Seuil (Point)

Aragon .- *Annicet ou le panorama*, Paris, Gallimard, Pléiade

Kostas Axelos .- *Héraclite et la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, réed. 1992

Kostas Axelos .- *Vers la pensée planétaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1964

Kostas Axelos .- *Réponses énigmatiques*, Paris, Éditions de Minuit, 2005, p26.

Kostas Axelos .- *L'exil est la patrie de la pensée*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2014

Gaston Bachelard .- *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, (Folio-essais)

Gaston Bachelard .- *L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Librairie José Corti, 1943

Alain Badiou .- *L'être et l'événement*, Paris, Le Seuil, 1988

Renaud Barbaras .- *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2001 (première ed. 1991)

- Walter Benjamin .- *Œuvres III*, Paris Gallimard, Folio-essais, 2000,
- Henri Bergson .- *L'énergie spirituelle*, [1919], Paris, Puf (Quadrige), 2009. Notamment la conférence sur "Le rêve" (notice de Guillaume Sibertin-Blanc)
- Henri Bergson .- *Matière et mémoire*, Paris, Puf (Quadrige), 2010
- Henri Bergson.- *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf (Quadrige), 2008
- Henri Bergson.- *La pensée et le mouvant*, Puf (Quadrige), 2013.
- Augustin Berque .- *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, réédition 2010
- Augustin Berque .- *Milieu et identité humaine : notes pour un dépassement de la modernité*, Paris, Donner lieu, 2010
- Bruno Bettelheim .- *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Hachette pluriel, 1998 [1976]
- Jean-François Billeter .- *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2006 [première édition 2004]
- Étienne Bimbelet.- *Après Merleau-Ponty : études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011
- Ludwig Binswanger .- *Rêve et existence*, Paris, Vrin, 2012
- Maurice Blanchot .- *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955
- Laura Bossi .- *Histoire naturelle de l'âme*, Paris, Puf, 2003
- Martin Buber .- *Je et tu* [1923], Paris, Aubier, 2010
- Florence Burgat .- *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006
- Philippe Cabestan, Françoise Dastur .- *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011
- Pierre Carles .- *Attention, travail, danger* et *Volem rien foutre al pays*, films documentaires sur la place du travail dans notre société
- Maxence Caron .- *Introduction à Heidegger*, Paris, Ellipses, 2005
- Stanley Cavell .- *A la recherche du bonheur*, Cahiers du Cinéma, 1993
- Pascal Chabot .- *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003
- Catherine Chaliel .- *Pour une morale au-delà du savoir : Kant et Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998

- Françoise Dastur .- *Heidegger*, Paris, Vrin, 2007
- Françoise Dastur .- *Heidegger et la question anthropologique*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2003
- Françoise Dastur .- *Dire le temps* [1994], Paris, Encre marine, 2002
- Françoise Dastur .- *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990
- Françoise Dastur .- *à la naissance des choses : art, poésie et philosophie*, Paris, encre marine, 2005
- Françoise Dastur .- *Penser ce qui advient*, Paris, Les dialogues des petits platon, 2014
- Gilles Deleuze, Felix Guattari .- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991
- Philippe Descola .- *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 (folio essais, 2015)
- Dictionnaire culturel de la langue française*, Paris, Le Robert, 2005
- Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Universalis, 2006
- Dictionnaire des Philosophes*, Paris, Universalis, 2006
- Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 2013
- Anne Dufourmantelle .- *Intelligence du rêve : fantasmes, apparitions, inspiration*, Paris, Payot, 2012
- Pascal Dupond .- *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008
- Jacques Ellul .- *Le système technicien*, Paris, Le cherche midi, 2004 [Calmann-Lévy, 1977]
- Entropia*, (revue) Lyon, Parangon, (numéros 1 à 16, de 2008 à 2015)
- Étienne Féron .- *De l'idée de transcendance à la question du langage : l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992
- Sigmund Freud .- *Résultats, idées, problèmes : II 1921-1938*, Paris, Puf, 1985
- Sigmund Freud .- *Malaise dans la civilisation*, Paris, Puf (bibliothèque de psychanalyse), 1971
- Camille Froidevaux-Mettrie .- *La révolution du féminin*, Paris, Gallimard (Nrf), 2015
- Hans-Georg Gadamer .- *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996
- David Garnett .- *La femme changée en renard*, [1922], Paris, Grasset (les cahiers rouges), 1924
- Jacques Garelli .- *De l'identité à l'événement*, Paris, Mimesis, 2004

Jacques Garelli .- *Rythmes et mondes : au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991

Jacques Garelli .- *De l'entité à l'événement : la phénoménologie à l'épreuve de la science et de l'art contemporain*, Paris, Mimesis, 2004

René Girard .- *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972

Jean-Christophe Goddard *La théorie bergsonnienne de la religion*, Cours Sed, Université de Toulouse-le-Mirail, 2009-2010

Robert Graves .- *Les mythes grecs* [1958], Paris, Livre de poche, 2005

Nicolas Grimaldi .- *Les théorèmes du moi*, Paris, Grasset, 2013

Michel Haar .- *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990

Francis Hallé .- *La vie des arbres*, Paris, Bayard, 2011

Martin Heidegger .- *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986

Martin Heidegger .- *Questions I et II*, Paris, Gallimard, "Tel", [1968], 2014

Martin Heidegger .- *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, "Tel", [1966, 1976], 2008

Martin Heidegger .- *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, "Tel", [1962], 2011

Martin Heidegger .- *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, "Tel", 1958

Martin Heidegger .- *Introduction à la métaphysique*, Paris -, Gallimard, (Tel), 1967

Martin Heidegger .- *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013

Martin Heidegger.- *Nietzsche, I*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971

Heidegger à plus forte raison, Paris, Fayard, 2007 (ouvrage collectif)

Michel Henry .- *La barbarie*, Paris, Puf, 1987

Héraclite .- *Fragments*, Traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, Puf (Epiméthée), 1986

Hésiode .- *Théogonie : la naissance des dieux*, Paris, Rivages poche, 1993

Victor Hugo .- *Les Misérables*.

Frédérique Ildefonse .- *Il y a des dieux*, Paris, Puf, 2012

Introduction à la phénoménologie, Philippe Cabestan dir., Paris, Ellipses, 2003

Dominique Janicaud .- *Heidegger en France*, Paris, Hachette littérature, 2001

Emmanuelle Jouët-Pastré .- *La notion d'animal rationnel dans la philosophie stoïcienne*, Cours SED d'Histoire de la philosophie ancienne, Université de Toulouse-le-Mirail, 2008-2009

- François Jullien .- *De l'intime : loin du bruyant amour*, Paris, Grasset, 2013
- François Jullien .- *L'écart et l'entre : leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée, 2012
- François Jullien .- *Nourrir sa vie : à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil (Points-essais), 2005
- François Jullien .- *De l'Être au Vivre : lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des idées), 2015
- Franz Kafka .- *La métamorphose*, 1912
- Henri Laborit .- *Éloge de la fuite*, Paris, Robert Laffont, 1976
- Jacques Lacarrière .- *Dictionnaire amoureux de la mythologie*, Paris, Plon, 2006
- Philippe Lacoue-Labarthe .- *La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987
- Lao Tseu .- *Tao Te King*, traduction et commentaires de Marcel Conche, Paris, Puf (Perspectives critiques), 2003 (5^e édition 2011)
- Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis .- *Vocabulaire de la psychanalyse* [1967], Puf (Quadrige, dicos-poche), 2014
- Bruno Latour .- *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Empêcheur de penser en rond / La Découverte, 2015
- Emmanuel Lévinas .- *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 1990
- Emmanuel Lévinas .- *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* [1978], Paris, Livre de poche, 1990
- Emmanuel Lévinas .- *Altérité et transcendance*, Paris, Livre de poche, 1995
- Emmanuel Lévinas .- *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982
- Emmanuel Lévinas .- *La mort et le temps*, Paris, Livre de Poche, 1992
- Emmanuel Lévinas .- *Éthique et infini*, Paris, Livre de poche, 1982
- Pierre Lieutaghi .- *La plante compagne : pratique et imaginaire de la flore sauvage en Europe occidentale*, Arles, Actes Sud, 1998
- Maurice Merleau-Ponty .- *Le visible et l'invisible*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Quarto", 2010
- Maurice Merleau-Ponty .- *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Quarto", 2010
- Merleau-Ponty .- *Résumés de cours (collège de France, 1952-1960)*, Paris, Gallimard (Tel), 1968
- Pierre Montebello .- *L'autre métaphysique : essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brower, 2003
- Pierre Montebello .- *Métaphysiques cosmomorphes : la fin du monde humain*, Dijon, Les presses du réel (Drama), 2015
- Pierre Montebello et Sabine Forero Mendoza .- *Kant, son esthétique - entre mythes*

et récits, Paris, Les presses du réel, 2013

Pierre Montebello .- *Méthodologie de l'histoire de la philosophie*, Université de Toulouse-Le Mirail, Cours SED, 2009/2010

Pierre Montebello, "Vie et être chez Nietzsche", in "L'art-Nietzsche", *Kairos*, revue de philosophie, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, n°13, 1999

Fabrice Midal .- *Conférences de Tokyo : Martin Heidegger et la pensée bouddhique*, Paris, éditions du cerf, 2012

Nishida Kitarô .- *L'Éveil à soi*, Paris, CNRS éditions, 2003

Friedrich Nietzsche .- *La naissance de la tragédie*, Paris, Christian Bourgois (10/18), 1991

Philosophie des possessions, Didier Debaise (ed.), Paris, Les Presses du réel, 2011

Platon .- *Timée*, Paris, Garnier-Flammarion, (5° ed. corrigée et mise à jour) 2001, Présentation et traduction par Luc Brisson

Jean-Bertrand Pontalis .- *Le songe de Monomotapa*, Paris, Gallimard (Nrf)

Thomas Pradeu .- *Les limites du soi : immunologie et identité biologique*, Paris, Vrin, 2010

Thomas Pradeu .- "L'identité, la part de l'autre : immunologie et philosophie" conférence donnée à l'Université de Toulouse le 15 janvier 2013

Les présocratiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, édition établie par Jean-Paul Dumont, 1988

Gilles Ramstein .- *Voyage à travers les climats de la terre*, Paris, Odile Jacob, 2015

Jacques Rancière .- *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 1987

Alain Resnais .- *Mon oncle d'Amérique*, film sorti en 1980

Marc Richir .- *Le corps : essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993

Paul Ricœur .- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, "Points-essais"

Hartmut Rosa .- *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2012

Pierre Rosenvallon .- *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011

Clément Rosset .- *Loin de moi : étude sur l'identité*, Paris, Minuit, 1999

Jean-Jacques Rousseau .- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008

Lionel Ruffel .- *Brouhaha : les mondes du contemporain*, Lagrasse, Verdier, 2016

Jean-Paul Sartre.- *Situation II. Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, [1948], 1964

Reiner Schürmann .- *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982

Science et vie, numéro "hors série" de : "Le sommeil", n°220, septembre 2002

François-David Sebbah .- *Lévinas et le contemporain*, Besançon, Solitaires intempestifs, 2009

Gilbert Simondon .- *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2013 [première édition 2005]

Gabriel Tarde .- *Monadologie et sociologie* [1893], édition électronique (Bibliothèque universitaire du Québec)

Gabriel Tarde .- *Les lois de l'imitation* [deuxième édition 1895], édition électronique (Bibliothèque universitaire du Québec)

Gabriel Tarde .- *La logique sociale* [1895], édition électronique (Bibliothèque universitaire du Québec)

Michel Tournier .- *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard (folio), 1981, postface de Gilles Deleuze

Jacynthe Tremblay .- *Nishida Kitarô : le jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris, CNRS éditions, 2000,

Jean-Marie Vaysse .- *Langue, langage, parole : entre Heidegger et Derrida*, cours SED de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 2009/2010

Jean-Marie Vaysse .- *La loi du sujet*, Université de Toulouse-le-Mirail, cours SED 2008-2009

Stéphane Vial .- *L'être et l'écran : comment le numérique change la perception*, Paris, Puf, 2013

Jean Wahl .- *Introduction à la pensée de Heidegger* [1946], Paris, Livre de poche, Biblio-Essais, 1998

Table des matières

Introduction	3
points de départ	4
méthodologie	14
I - L'absorption	19
L'enfant : "J'absorbe donc je suis"	19
L'ogre et le loup	30
Le lacis et le mouvant	35
Le lacis, le monde et Dieu	37
Absorption et perception	40
Éros, la raison et les émotions : la captation d'êtres	41
La sphère et la ligne	49
La connaissance	52
Absorption et vérité	55
Être absorbé	58
La présence	65
Violence et éthique	68
Crise de l'absorption	75
Le temps	81
Relation, l'être est relation	86
II - L'expression	91
Unification - individuation	92
Expression et vérité	98
L'expression et l'entrée en présence	113
a - l'expression-individuation et "la scène"	115
b - la venue en présence de l'étant, la vibration et le nœud du chiasme ...	119
c - Orphée, figure du nœud fluant du chiasme	138
d - le symbolique, "langage" de l'expression	145

e - l'expression comme source ontologique de la violence et "crise de l'absorption"	151
L'expression et le temps	159
Expression, conscience et identité	166
a - le multiple singulier	166
b - la scène	168
c - dysfonctionnement de l'expression et maladie	171
d - expression, conscience et identité	175
e - l'identité narrative	186
En guise de conclusion temporaire sur l'expression	198
III - L'involution : le "je" est-il un "nous" devenant "je" ?	200
Le "on" heideggérien	202
La mésologie	211
L'ouverture, la scène et Don quichotte	223
Individuation et phénomènes émergents (mémoire, conscience, raison)	239
L'involution	249
Le symbolique et l'imagination	268
Affect, angoisse et passion	275
a - l'affect	276
b - passion(s)	286
c - angoisse	295
IV - L'inachèvement de l'être et le moment-sujet	303
Comment aborder la notion de sujet ?	305
L'interdépendance et la notion de sujet	311
"Je suis ce que je serai demain"	313
L'être-collectif-horizon	317
Le moment-sujet est rupture, le moment-sujet est passage	319
L'ontochoc	327
Négation de soi et invention de soi : éclosion d'un éphémère moment-sujet ..	329
Moment-sujet, devenir et endogénéité	337
Réel, symbolique et imaginaire	340
Œuvre et volonté	344
Le vertical et l'horizontal	352
La racine ontologique de la notion de moment-sujet	355

Le "faire œuvre sur soi"	360
Liberté et autonomie	362
Liberté et responsabilité	378
Aliénation	385
Individuation personnelle et individuation du groupe social	394
V - L'homme habite le sacré : l'individuation ds mondes communs	396
Le sacré	398
L'époqual	402
Qu'est-ce que l'altérité pour l'être-collectif-société ?	407
Le liant mimétique : l'involution du groupe	416
Le liant langagier : l'involution du groupe (suite)	419
Être absorbé : l'involution du groupe (suite)	426
L'invention	433
L'impossible involution du Tout	436
Le politique	449
Le culturel	462
a - le rite	463
b - l'art	469
c - le sens et le beau	477
d - l'artiste et le groupe	480
e - l'altérité de référence	482
f - la canalisation culturelle de la violence	489
g - l'époqual	493
La question éthique	499
a - l'absorption, source de l'éthique	500
b - le mal	503
c - le bien	509
d - la question de l'universalité	514
Conclusion	517
a - savoir, être et penser	517
b - l'interdépendance ontologique	521
c - le processus d'individuation	522
d - les mondes communs	525
Ouvrages cités	530