



HAL
open science

**L'il s'agit sous-jacent au donné en phénoménologie.
Fondements d'un concept philosophique de liturgie.**

Oumar Kanaan

► **To cite this version:**

Oumar Kanaan. L'il s'agit sous-jacent au donné en phénoménologie. Fondements d'un concept philosophique de liturgie.. Philosophie. Université de Poitiers, 2019. Français. NNT : 2019POIT5005 . tel-03815850

HAL Id: tel-03815850

<https://theses.hal.science/tel-03815850>

Submitted on 15 Oct 2022

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.



ICP

INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

L'esprit grand ouvert sur le monde



Oumar KANAAN

L'il s'agit sous-jacent au donné en phénoménologie.

Fondements d'un concept philosophique de liturgie.

Thèse présentée en vue de l'obtention du doctorat canonique et du doctorat
d'État en philosophie.

Sous la direction des professeurs:

Jérôme de GRAMONT
Institut catholique de Paris

Philippe GROSOS
Université de Poitiers

Paris, septembre 2019

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier Jérôme de Gramont, pour sa bienveillance amicale et pour sa lecture attentive et exigeante de ce travail, et Philippe Grosos qui a perçu, à la lecture des premiers chapitres, le sens et les risques de ce projet et dont les remarques et les conseils m'ont permis d'atteindre une plus grande clarté.

Je tiens également à remercier Emmanuel Falque, pour son encouragement amical et sa manière joyeuse et efficace de me motiver, et Jean-Yves Lacoste pour l'accompagnement bienveillant du germe de ce projet il y a presque vingt ans, lorsqu'il est resté ouvert et encourageant face à la maladresse du jeune étudiant que j'étais.

Je tiens enfin à remercier Cécile qui m'a inlassablement soutenu tout au long de ce travail de recherche.

Introduction

Framer la voie qui mène jusqu'aux Mères de l'être¹.

Que dire face au réel ? Quels sont les premiers mots à prononcer pour que tous les suivants en découlent avec la plus grande fécondité de sens possible ? Sur quoi adosser notre relation au réel à la fois dans sa dimension significative et dans sa dimension perceptive et dynamique ? Voici les questions de départ qui vont guider notre réflexion tout au long de ce travail. La tautologie parméniennienne de l'être « *l'être est* » et l'« *il y a* » phénoménologique sont des exemples de premiers dire(s) possibles face au réel. Mais tous ces dire(s) se valent-ils ? Ou bien faudrait-il chercher des dire(s) ou des noms qui assureraient une fécondité maximale du rapport au réel et qui permettraient surtout de décrire le plus exhaustivement possible toutes les nuances de ses niveaux complexes ?

Le constat et le dire au niveau de l'élémentaire, de ce qui est premier et de l'originaire seraient déterminants pour la réalisation du réel dans toutes ses dimensions physiques, perceptives, cognitives, affectives etc., et pour sa compréhension.

Dans l'état actuel du projet phénoménologique général, nous remarquons des développements et des bifurcations dans la direction d'une réévaluation des concepts et des principes phénoménologiques tels qu'ils ont été énoncés par les premiers phénoménologues. Dans ce cadre, la remise en question des concepts de « *chair* », d'« *événement* » ou de « *vie* » chez tel ou tel philosophe est permanente, frôlant parfois l'obsession. Le fait que certains concepts plutôt que d'autres se trouvent au centre de cette remise en question amène donc à une interrogation sur les constats et les dire(s) premiers qui permettraient de redéfinir le champ conceptuel concerné d'une nouvelle manière plus opératoire pour la description du réel ; une meilleure compréhension de ces concepts exigeant une nouvelle analyse du fondement.

L'objectif sera de mener une description qui se fondera méthodiquement sur une élaboration conceptuelle permettant de saisir l'originalité et l'originarité de ce qui est décrit, à savoir notre relation au réel. Pour cela, la croissance conceptuelle tout au long des analyses prendra des formes qui sont en adéquation avec la relation resserrée au réel que présupposent nos premiers dire(s) le concernant. Elle se caractérisera, par exemple, par des dynamiques conceptuelles de dédoublement, d'auto-référence ou de surenchère, dynamiques que l'on

¹ F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2015, § 16, p. 96.

repérera d'abord dans les démarches descriptives de certains auteurs à partir desquels nous partirons pour notre propre démarche descriptive. En effet, il s'avère que non seulement certains concepts reviennent nécessairement lorsqu'il s'agit de dire les premiers mots décrivant notre relation au réel, mais qu'également certaines dynamiques conceptuelles y sont récurrentes. À ce niveau fondamental, la dynamique conceptuelle et significative est entrelacée avec la dynamique physique et perceptive, de sorte que dire c'est performer autant que signifier. C'est justement le caractère dynamique de la manifestation du réel (au sens de tout ce qui est manifesté, y compris l'imaginaire) que nous explorerons et que nous préciserons en en dégageant progressivement les caractéristiques essentielles. Le premier dire « *dynamique* » face au réel sera approfondi et révélera deux autres dire(s) aussi premiers et aussi fondamentaux, que nous esquisserons à des degrés divers au dernier chapitre.

En admettant que le mouvement soit le premier constat et la première constante de ce qui se manifeste, il semble évident d'explorer l'hypothèse selon laquelle il serait, en tant que premier manifesté, le premier fondement de la manifestation du réel en général. Mais la manifestation du mouvement se fait d'une manière qu'il serait d'abord utile de décrire afin de cerner ce que serait concrètement sa forme fondamentale. En effet, la généralité du mouvement a toujours eu tendance à occulter certaines modalités essentielles de sa manifestation concrète. Par exemple, le fait qu'il soit concrètement orienté et relié n'a que rarement été pris en compte dans les analyses philosophiques le concernant, alors que le changement et le temps auxquels il est associé ont souvent pris une place prépondérante dans sa caractérisation et sa définition. La relation et l'orientation qui en découle amènent à s'interroger sur la possibilité même d'un mouvement pur, sans relation discernable en son sein. Or, un mouvement relié se nomme plus simplement et plus adéquatement une « action » au sens le plus large du terme, ou autrement dit un « agir ». Ainsi, lorsque nous disons que le mouvement est le premier constat que nous faisons dans la manifestation, nous voulons en réalité dire que c'est l'agir, puisque le mouvement ne se manifeste jamais concrètement sans la relation et l'orientation, ce qui en fait forcément un agir.

Remarquons que l'importance du mouvement, de la mobilité et de l'agir est apparue dans différentes tentatives fondationnelles en phénoménologie. La dynamique semblait inévitable dans l'ontologie phénoménologique ainsi que dans toutes les autres manières de caractériser ce qui se manifeste en premier dans le réel et de décrire sa phénoménalisation. Ainsi, les analyses du mouvement d'Edmund Husserl s'étaient concentrées sur les mouvements corporels et sur les kinesthèses qui accompagnent la perception, qui est le lieu privilégié de

l'expérience phénoménologique. Mais cela semblait avoir un rôle secondaire dans la tentative du premier des phénoménologues de fonder l'expérience du réel; à tort si l'on prend en compte les dernières recherches sur la place du mouvement dans le projet husserlien². En revanche, Martin Heidegger rencontre l'agir frontalement et intensément aux moments névralgiques de sa description de l'être et du *Dasein* qui le révèle dans *Être et temps*, et cela pas seulement sous la forme restreinte de la *praxis* qu'il développera par la suite. Là, l'agir sort au premier plan dès que les analyses descriptives tentent de créer, dans l'existence du *Dasein*, des liens entre les différents existentiels et l'être. Henri Maldiney prolongera certaines des intuitions heideggériennes concernant la mobilité et l'agir et y ajoutera les siennes, notamment dans ses analyses de l'événementialité. Nous partirons surtout de ces intuitions heideggériennes pour en tracer les premiers prolongements « en pointillés » en prélude du tracé ferme que nous effectuerons par nos propres descriptions conceptuelles qui tenteront de donner forme à ces intuitions.

Chez les phénoménologues contemporains, ce sont Renaud Barbaras et Claude Romano qui laisseront émerger de manière centrale la problématique du mouvement dans leurs efforts fondationnels. Ce sera l'articulation entre le mouvement et l'événement qui occupera Barbaras, tandis que Romano prolongera dans un premier temps les analyses de Maldiney autour de l'événementialité et rencontrera, dans un second temps, la nécessité d'une dynamique dans sa compréhension de l'holisme de l'expérience. Ces deux auteurs constitueront, avec Heidegger, l'ancrage dans la phénoménologie de notre démarche.

Ce sont les différentes émergences du caractère dynamique de la manifestation du réel chez ces auteurs qui nous semblent en premier lieu justifier une considération spéciale et un approfondissement de la mobilité en général, et de l'agir qui en est la juste et concrète manifestation. Ainsi, il s'agira de mettre en avant les différentes analyses de ces auteurs qui traitent ou croisent la question de la mobilité et de l'agir, et de les prolonger ensuite en traçant leurs lignes de convergence vers une dynamique de l'agir que nous décrirons.

Une analyse descriptive et conceptuelle de la manifestation du réel en tant qu'*agir* prendra le relais après l'ancrage historique et phénoménologique que nous aurons opéré. Cette description partira de la considération de l'agir au sens étroit d'action humaine. En effet, il ne suffit pas de montrer conceptuellement que l'agir est le véritable nom de la dynamique qui est potentiellement à déceler au fondement de la manifestation du réel (et non pas le mouvement par exemple) pour qu'il soit vraiment le premier mot à dire concernant cette manifestation. Il

² Voir par exemple Jean-Sébastien Hardy, *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl*, Paris, PUF, 2018.

faudrait d'abord partir du sens commun de l'agir, réduit à l'agir humain, pour montrer l'inhérence à cet agir humain de l'extension de son sens d'« agir » au tout du réel. L'observation du débordement et de l'extension du concept d'« action » au-delà de l'action humaine chez Maurice Blondel et Hannah Arendt permettrait de conforter les raisons conceptuelles de la décision de considérer l'*agir* comme étant le premier manifesté.

À partir de là, des analyses conceptuelles et descriptives seront nécessaires pour articuler les modalités de manifestation de l'*agir* établi en tant que premier fondement de la manifestation. Quelles sont ses caractéristiques élémentaires et originaires ? Comment sa dynamique pourrait-elle donner lieu à la complexité dans la manifestation ? Et quelles en seraient les phases ? Aussi, comment décrire, à partir de l'agir, la relation au réel dans toutes ses dimensions et pas seulement dans sa dimension perceptive ? Pourrait-on par exemple décrire notre relation éthique au réel et aux autres à partir d'une même dynamique de l'agir qui sert également à décrire la perception et la signification ?

Une description précise et en profondeur des articulations élémentaires de l'*agir* devrait permettre une explication de la complexification qui rend possible l'éthique aussi bien que l'apparaître des phénomènes complexes et les présences qui les « émailent » dans l'expérience humaine. Aussi, les caractéristiques spécifiques de la dynamique qui se révèlent dans cette description nous permettraient d'approfondir notre compréhension des concepts de « chair », d'« événement », de « temps », du « corps propre », mais aussi les concepts de « valeur », d'« éthique », d'« être », d'« apparaître » et de « présence ». Tous ces concepts devraient être en partie redéfinis et compris autrement, en cohérence avec la primauté descriptive accordée à l'*agir*.

À la lumière de ce qui vient d'être précisé concernant la démarche de ce travail, l'articulation de la question que nous nous posons prend la forme suivante :

Étant donné le rôle de plus en plus clair et crucial de l'agir en tant que concept sous-jacent aux approches phénoménologiques cherchant à éclairer l'en deçà de l'être, quelle pertinence y aurait-il à affirmer sa primauté dans la description de la manifestation du réel, sachant que cela mènerait à des compréhensions dynamiques originales de certains concepts fondamentaux et à une réflexion sur l'opportunité ou la nécessité d'explorer le réel selon d'autres reliefs comme celui du jeu dramatique ou de la liturgie ?

La description de la dynamique de l'*agir* révèle à l'évidence un processus de complexification qui commence par une dynamique élémentaire et originaire. La relation et

l'orientation qui caractérisent l'*agir* seraient exprimées de différentes manières dans les trois différentes phases de ce processus de complexification.

Dans la description de la première phase qui correspond à la dynamique élémentaire de l'*agir*, la relation sera saisie d'abord comme auto-relation de l'*agir*, comme une sorte d'archi-réflexivité déjà inscrite dans le réel avant la réflexivité propre à l'homme, notamment exprimée dans sa conscience de lui-même. Il en découlera également la première orientation auto-centrée ou centripète de l'*agir*. Ainsi, le constat élémentaire et premier prendra la forme d'un *il s'agit* à proférer face au réel, ou mieux *dans* le réel, et une comparaison avec *l'il y a* s'imposera dans le cadre d'une justification de cette première expression langagière et significative du réel. Ensuite, une description détaillée de cette dynamique élémentaire de l'*agir* révélera une articulation ternaire entre l'*agi*, l'*agent* et le *s'agissant*, qui seront les moments dynamiques internes de l'*il s'agit*. Ils sous-tendent respectivement les concepts classiques de « chair », d'« événement » et celui de l'articulation conceptuelle classique « indétermination/détermination », qu'ils permettront de comprendre dynamiquement à partir de l'*agir* avec un éclairage nouveau précisant leurs sens.

Dans une deuxième phase, la relation sera saisie comme l'inter-agir au sein du *multiple* qui est la forme essentielle selon laquelle l'*agir* se manifeste et ceci malgré sa dynamique unitaire élémentaire d'*il s'agit*. Il s'en suivra une deuxième orientation qui émergera à partir de cet inter-agir entre des agir(s) multiples. Dans cette phase, les interactions mèneront à des actualisations plus saisissables encore pour l'homme que les articulations élémentaires, comme par exemple aux actualisations d'*être*, d'*advenir* ou de *rencontrer* et ce sera le début de la complexification dans la dynamique générale de l'*agir*. L'observation des deux premières phases dynamiques nous permettra de constater que l'unité élémentaire de l'*agir* repérée dans la première phase est toujours *une unité au sein d'un multiple co-originaire* que révèle la deuxième phase, celle des actualisations. Une dimension réticulaire apparaît ainsi dans la manifestation la plus originaire du réel-*agir*. De plus, entre ces deux premières phases, le passage de l'un au multiple se fait selon une dynamique élémentaire du double, où chaque unité élémentaire repérable a son double jumelé à elle dans la manifestation, double qui sous-tend dynamiquement le « valoir » comme première actualisation, en amont de toutes les autres actualisations saisissables dans la deuxième phase. Le « valoir » sera compris comme à la fois le dédoublement du manifesté et la coïncidence dynamique entre le manifesté et son double ; coïncidence qui en représente l'ouverture vers ses possibles. L'unité, l'ipsité et la

simplicité seront saisies comme étant les valeurs premières de par leurs émergences à partir de la dynamique interne élémentaire du « valoir » que nous décrirons.

Ce dernier sera ainsi saisi comme l'aspect élémentaire de l'éthique qui apparaîtra comme la dynamique transformationnelle du réel en tant qu'*agir*, au niveau de cette deuxième phase mais surtout au niveau de la troisième phase, la plus complexe. Une conceptualité concrète développée autour du concept de « chemin » servira à une description de la dynamique de l'*agir* à échelle humaine et permettra de comprendre l'éthique comme un agir humain transformationnel. Le réel apparaîtrait ainsi plus pertinemment en tant que chemin qu'en tant que monde. En effet, la structuration de la totalité du réel et du cadre général de la manifestation du réel en tant qu'*agir* serait plus adéquatement désigné par le concept de « chemin » plutôt que par celui de « monde ». Aussi, selon le même souci d'adéquation et d'élargissement conceptuels, nous serons amené progressivement à comprendre la relation en tant que telle, dans la dynamique de l'*agir*, comme *saisir*, c'est-à-dire comme relation qui se manifeste nécessairement dans le concret avec une dynamique orientée qui lui est essentiellement inhérente.

Aussi dans cette troisième phase, la dynamique convergente et complexifiante, rendue possible par les multiples actualisations de la deuxième phase, se manifeste pleinement à travers l'articulation entre l'apparaître du phénomène et la présence, où les tensions et la complexité mènent à de l'intensité et à de la nouvelle simplicité. Dans cette dernière phase, la relation consistera essentiellement en ces articulations orientées entre les phénomènes et les présences en leur sein ; elle aura une dimension réticulaire s'étendant au niveau des convergences dynamiques qui ont mené au phénomène. De plus, elle prendra également la forme de la configuration entre les présences au sein d'un même phénomène. L'orientation globale qui en découle sera celle induite par la complexification croissante de l'apparaître du phénomène qui se convertit dynamiquement en nouvelle simplicité dans des présences de plus en plus pleines et intenses.

En parallèle de la description de ces trois phases dynamiques, nous caractériserons le temps à partir de nos analyses de chaque phase, et nous finirons par comprendre la temporalité à partir de ces trois phases en tant que chacune engendre une archi-dimension du temps. Ainsi, le temps sera saisi, à partir de l'événementialité qui possibilise les agents, comme un agent particulier qui est comme le modèle de tout agent. Son effectivité sera articulée à une archi-temporalité épousant les trois phases dynamiques de l'*agir*. Ces deux caractéristiques en feront un *il s'agit* privilégié assurant le lien entre le local et le global dans

l'expérience holistique du réel. D'ailleurs, la description de la dynamique de l'*agir* comme cheminement nous conduira à une caractérisation complémentaire du temps à partir de cette conceptualité concrète du *chemin*, étant donné que ce dernier permet une présentation simple et « à échelle humaine » de cette dimension holistique de l'expérience du réel.

À ce niveau de la description de la dynamique de l'*agir*, la particularité du phénomène *symbolique* nous amènera à constater une ouverture du phénomène à d'autres phénomènes par le symbole ainsi qu'une sorte de fonctionnement en réseau ou de réticularité des phénomènes eux-mêmes et des présences qui s'y configurent. Aussi, le symbolique nous interrogera sur la pertinence d'une description du réel selon le seul biais ou le seul relief de l'*agir*. En effet, l'indétermination et la créativité nouvelles qui émergent au niveau le plus complexe du phénomène symbolique nous ramèneront vers une autre lecture descriptive possible de l'originale et de l'élémentaire du réel, et ce parce que cette indétermination et cette créativité ne sembleront plus pouvoir être analytiquement déductibles de la dynamique de convergence et de complexification de l'*agir* telle que nous l'aurons décrite. Un autre relief du réel s'imposera comme devant être exploré pour pouvoir comprendre cette émergence de l'indétermination et de la créativité au niveau le plus complexe de l'expérience phénoménale qu'a l'homme du réel.

Nous aborderons ainsi dans le cinquième et dernier chapitre une analyse sommaire de cet autre relief, que nous identifierons comme étant celui du *jouer* dramatique. En quoi le jeu et le drame auquel il peut être associé peuvent-ils constituer une grille conceptuelle qui comprendrait le réel, encore davantage que par l'*agir*, selon l'écart tendu entre l'indétermination et la détermination en son sein ?

Une description parallèle à celle de l'*agir* permettra d'entrevoir le gain de sens lié au réel donné comme *jouer* dramatique. Eugen Fink nous inspirera pour ce qui est du rôle fondamental du jeu pour comprendre le monde ou le réel³. C'est la teneur en indétermination et la place de l'indétermination dans le développement dramatique du réel-*jouer* qui seront ce qui va le distinguer de la dynamique neutre du réel-*agir*. Il est vrai que ces deux reliefs du réel se superposent, mais l'intensité de la relation au réel à un même point de la superposition sera accrue dans le drame comparé à l'*agir*. Nous nommerons le réel *il se joue* après l'avoir prénommé *il s'agit*. Aussi, nous examinerons le don comme étant la forme que prend la relation au niveau du *jouer* dramatique, là où c'était la forme du saisir qui caractérisait la relation au niveau de l'*agir*. Nous indiquerons en passant que la logique prendra la forme

³ Notamment dans *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Minuit, 1966.

d'une topologique dans chacune des trois phases du développement du réel-*jouer*. En revanche, nous n'aurons pas l'occasion de mener l'analyse du développement ludico-dramatique selon ses trois phases topologiques parallèlement à celle de la dynamique de l'*agir* que nous aurions déjà menée antérieurement selon ses trois phases logiques. Nous revisiterons à nouveau le concept de « chair », nous développerons celui d'« intrigue » qui remplacera celui d'« événementialité » et nous enrichirons l'articulation conceptuelle « indétermination/détermination » en explorant une conceptualité spécifique au drame comportant les concepts de « proximité avec le chaos », de « fragilité », de « passager » ou de « délai » (notamment pour le temps), etc. Pour la dramatique de la chair nous réfléchissons à partir des analyses de Michel Henry, notamment dans *Incarnation. Une philosophie de la chair*⁴.

Toutefois, afin d'atteindre à la spécificité du drame dans le don du réel, c'est l'analyse de l'articulation, entre d'un côté le phénomène dramatique et de l'autre la présence qui s'y joue, qui nous intéressera. Cela servira à montrer l'accentuation des tensions et l'intrusion plus intense de l'indétermination dans la complication dramatique du réel, comparé à ce qui se produit dans sa complexification en tant qu'*agir* à laquelle elle se superpose. Cette indétermination se caractérise par une *proximité avec le chaos* à tous les niveaux du développement dramatique qui, contrairement à ce qui se passe dans la dynamique de l'*agir*, ne s'accompagne pas d'une atténuation relative de l'indétermination. En effet, cette atténuation est due à un éloignement relatif par rapport à l'indétermination originaire, et ceci parallèlement à l'émergence de nouvelles déterminations dans le processus d'articulation de plus en plus complexe du multiple dynamique de l'*agir*. En revanche, il n'y a pas une telle atténuation relative dans le processus d'articulation de plus en plus compliquée du multiple « en développement » du *jouer* dramatique.

En menant cette complication du développement dramatique à sa limite et à partir d'une analyse de la *concentration de sens* liée au phénomène tel qu'il apparaît au niveau du relief du *jouer* dramatique, nous décèlerons dans ce que nous appellerons le *phénomène condensé* une fragilité et un appel d'air à une approche du réel selon un troisième relief, dénouant le drame en quelque sorte. En effet, le *phénomène condensé* et le paradoxal qui s'y associe joueront entre le relief du *jouer* dramatique et un hypothétique relief *liturgique* du réel le rôle qu'aura joué le *phénomène symbolique* entre le relief de l'*agir* et celui du *jouer* dramatique justement, à savoir celui de révéler qu'il est descriptivement opportun de changer de relief. Une nouvelle

⁴ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

surenchère d'ouverture se manifeste dans le réel à ce point précis où le drame apparaît comme ne se suffisant pas. La possibilité d'une manifestation du réel selon ce relief liturgique commence à émerger dans le développement dramatique sous la forme d'une *tension vers l'absolu* atteignant son paroxysme dans le phénomène condensé et dans le paradoxe.

Quel sens philosophique peut-il y avoir dans une affirmation du type « le réel est liturgique » ? Et par exemple, d'une manière dérivée, quelle pertinence et quel sens peut-il y avoir à cette autre affirmation « le temps est liturgique » ?

Nous nous contenterons d'une rapide esquisse de cette transition vers le réel liturgique, tout en indiquant des articulations dynamiques à l'œuvre à ce niveau, notamment entre l'Absolu et le Singulier qui seront comme les pôles incontournables de notre expérience du réel au niveau de ce relief. En arrière fond de notre démarche qui tend à préciser les contours d'une liturgie philosophiquement comprise, il y a les réflexions de Jean-Yves Lacoste dans *Expérience et Absolu*⁵, même si nous ne nous inscrivons pas directement dans le prolongement de ses analyses, étant donné que nous ne faisons qu'esquisser brièvement à partir de nos propres analyses de l'*agir* et du *jouer* dramatique ce que serait une liturgie philosophique caractérisant fondamentalement le réel. En effet, là où pour le relief du *jouer* dramatique nous aurons enrichi, dans nos analyses en parallèle avec celles de l'*agir*, le sens des concepts classiques de « chair », d'« intrigue » (remplaçant l'« événement »), de « présence » ou de « temps », nous nous limiterons dans la brève approche du relief liturgique du réel à des indications générales ou disparates montrant l'intérêt de la description d'un tel relief.

Ainsi, la description des processus d'absolutisation et de singularisation permettront une première compréhension de la dynamique propre à ce relief et tenteront d'ancrer *la liturgie* dans une compréhension philosophique où *le réel semble m'envelopper* au lieu de me saisir ou de se donner à moi. De plus, quelques caractéristiques de la liturgie au sens religieux ou théologique nous aideront parfois à éclairer son sens philosophique, qui nous semble toutefois se dégager de manière autonome de l'expérience de phénoménologie descriptive que nous aurons menée face au réel, comme *agir* puis comme *jouer* dramatique et enfin comme liturgie. En effet, la neutralité de l'*agir* puis le caractère passager, la préciosité et la fragilité

⁵ Jean-Yves Lacoste, *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1996. Cet ouvrage, qui constitue la première exploration phénoménologique approfondie d'un sens philosophique de la liturgie, a été le premier qui nous a inspiré l'idée qu'il serait fécond d'approfondir la situation de l'homme dans le réel comme une dynamique d'*agir* préluant à une compréhension dramatique puis liturgique du réel.

du *jouer* dramatique semblent marqués par une insuffisance qui empêche une plénitude dans l'expérience du réel.

Le relief liturgique ne serait ainsi que cet aspect du réel qui explique la possibilité (à l'impossible) de la plénitude dans l'expérience que nous en avons, et ceci malgré la neutralité et l'impersonnalité du réel en tant qu'*agir* et malgré la fragilité, la proximité avec le chaos et le paradoxe du réel en tant que *jouer* dramatique.

Notre questionnement et notre effort descriptif et conceptuel nous permettront, à travers toutes ces analyses annoncées, de tenter de désigner le réel dans son originalité en trouvant les mots les plus simples pour le dire en nous y incluant. Aussi, il s'agira également d'une tentative d'explorer en donnant de la matière et de la consistance à l'affirmation, souvent vague et sous forme de « baroud d'honneur » de la réflexion, selon laquelle *le réel serait dynamique ou processuel tout en se manifestant de manière holistique dans notre expérience*. La consistance et l'épaisseur, qui se révéleront tout au long de notre effort de compréhension de cette caractérisation, permettront de rendre davantage possible une manifestation liturgique du réel superposée à un relief d'*agir* et à un relief de *jouer* dramatique.

I- Approches du rôle descriptif de l'agir, du mouvement et du changement chez Heidegger, Barbaras et Romano

L'ÉTRANGER : Mais, au nom de Zeus, nous laisserons-nous si aisément persuader que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'ont vraiment pas de place en l'être absolu, qu'il ne vit ni ne pense, et que, vénérable et sacré, dénué d'intelligence, il reste figé et sans mouvement?

THÉÉTÈTE : Ce serait vraiment, étranger, une étrange concession que nous ferions là⁶.

L'émergence de la problématique de l'agir et de la dynamique en général, au cœur des descriptions phénoménologiques du réel est une récurrence qui semble avoir eu tendance à s'accroître au cours de l'évolution de la phénoménologie, notamment depuis la fin du vingtième siècle. Afin de fonder notre démarche qui vise à élaborer une description du réel ayant pour première trame de fond l'agir, nous commençons par analyser chez trois phénoménologues les modalités du surgissement de l'aspect dynamique en général du donné et la place qu'il occupe dans l'économie de leurs descriptions. Le choix de ces trois auteurs est d'abord dû au fait que la dynamique et l'agir semblent apparaître de manière plus complexe et plus explicite dans leurs analyses. Le rôle pivot de Heidegger est ainsi complété par ceux de Romano et de Barbaras, qui résumant, intègrent et font refléter dans leurs questionnements la part croissante qu'a pris la question de la dynamique et de l'agir dans la phénoménologie depuis *Être et temps*⁷. Ainsi, en arrière fond de ces questionnements qui laissent une large place à la dynamique, il y a ceux de Merleau-Ponty, de Sartre, de Patočka et de Maldiney, à partir desquels décollent les pensées de Barbaras et de Romano afin de les prolonger. Et en arrière fond de l'arrière fond, il y a également et de toute évidence Husserl et Heidegger. Mais, notre but n'étant pas de produire une étude systématique et historique des concepts d'agir, de mouvement, de changement ou d'événement en phénoménologie, nous nous contentons de ce qu'il y a de plus saillant et de plus fécond concernant ces concepts, en nous restreignant à ces trois auteurs. Quelles formes prend l'apparition du champ conceptuel

⁶ Platon, *Le Sophiste*, tr. fr. d'É. Chambry, édition de la Bibliothèque électronique du Québec, coll. Philosophie, 249a, p. 200.

⁷ *Être et temps*, Martin Heidegger, tr. fr. d'E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985. Nous utiliserons cette édition pour les références.

de la dynamique dans les descriptions de ces auteurs ? Y a-t-il l'émergence d'une primauté du dynamique en général dans leurs approches du réel ? Ou au moins y a-t-il une mise en avant de cet aspect dynamique, sans aller jusqu'à lui donner la primauté descriptive ?

I.1- L'action, l'agir et le mouvement dans *Être et temps* de Heidegger

Ancrage grec de la relation de l'être au mouvement

Dans le programme de travail que Heidegger annonce dans son introduction d'*Être et temps*, il y a une volonté claire de dynamiser l'être en soumettant sa manifestation au temps à travers l'analytique existentielle du *Dasein*. Cette reconquête de l'être est également présentée comme un retour au rapport que les grecs, ou certains grecs, entretenaient avec l'être. La dynamique de l'être dans *Le Sophiste* de Platon semble un des arrière fonds de la pensée de Heidegger qui s'y réfère explicitement par moment et commence même son traité par une citation de ce dialogue, comme pour se placer dans le sillage de Platon avant de présenter son projet dans l'introduction proprement dite. En effet, il pointe le moment où le personnage de l'étranger de Platon montre par une aporie que la familiarité avec l'être (ou avec l'étant selon le vocabulaire heideggérien) ne fait que cacher le véritable sens d'« être »⁸.

Remarquons d'abord que, dans *Le Sophiste*, la justification du non-être à travers les nécessités du rapport qu'a l'être avec les quatre autres genres considérés par Platon, à savoir le mouvement, le repos, le même et l'autre, permet de voir une certaine dynamique de l'être qui ne peut que le distinguer de l'étant figé qui, selon Heidegger, a pris la place de l'être dans la tradition métaphysique depuis les grecs et qui n'a fait que trahir la vision qu'ils en avaient. Ainsi, Le rapport de subordination de l'être au temps dans l'ordre de sa manifestation, annoncé dès avant l'introduction d'*Être et temps*, apparaît comme étant le prolongement des analyses du *Sophiste* qui introduisent le mouvement dans l'être, qui justifient la nécessité du non-être, et donc qui justifient cette affirmation platonicienne lourde de conséquence à savoir que *l'être n'est pas le tout*⁹ et que ni l'un ni l'autre se confondent avec l'un ; en termes phénoménologiques, on pourrait préciser en affirmant que l'être n'est pas le tout de ce qui se manifeste, et que dans le tout il n'y a pas que de l'être. L'étranger de Platon semble montrer

⁸ Voici la citation de Platon dans la traduction de la traduction de Heidegger par Martineau: « car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression "étant"; mais pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras. » *Sophiste*, 244a, p. 178.

⁹ *Ibid.*, 245c, p. 185. Pour passer de l'un au tout, c'est-à-dire à une unité ayant des parties multiples, l'être ne peut se confondre ni avec l'un ni avec l'autre (le tout). Ainsi, le tout n'est que relativement et non pas absolument et donc ne coïncide pas avec l'être. Platon écrit que si l'être n'est pas le tout cela veut dire qu'« il se fait défaut à lui-même », et donc qu'il y a du non-être. Aussi, il semble préparer les analyses sur les cinq genres qui suivront en faisant de la place dans le tout aux quatre autres genres et par là au non-être, puisque la conclusion logique de cette confrontation entre l'un, le tout et l'être est que : « l'être et le tout ont reçu chacun de leur côté une nature qui leur est propre. »

par ses analyses des relations entre les cinq genres (peut-être six si l'on compte le non-être, même si Platon évite de le compter parmi les genres) que l'être seul ne suffit pas à expliquer la manifestation du réel, même s'il demeure le « plus grand » ou « le chef »¹⁰ des genres comme il le dit clairement. En effet, tout se passe comme si l'étranger, tout en s'opposant frontalement à l'hypothèse de Parménide qui veut qu'il n'y ait que l'être, n'arrivait pas à dépasser sa centralité dans la manifestation puisque parmi les cinq genres seul l'être n'a pas d'opposé, et que curieusement le non-être n'est à aucun moment élevé à la dignité de genre. L'étranger rappelle à son interlocuteur Théétète que Parménide « dit quelque part: *Non, jamais tu ne pourras forcer des non-êtres à être. Ecarte ta pensée de cette route de recherche* »¹¹, mais tout se passe comme s'il se trouvait forcé de concéder le non-être pour sauver le sens et la cohérence de ce qui se manifeste. Toutefois si l'être n'est pas le tout, les quatre autres genres auraient des rôles irréductibles à celui de l'être dans ce tout ; ils participent ainsi du non-être justement en tant qu'ils sont autres que l'être, et à partir de là ils « distribuent » le non-être dans toutes les choses. Si l'autre est le genre qui révèle la nécessité du non-être, puisque tous les genres y participent en tant qu'ils sont autres que l'être¹², ça sera surtout le mouvement qui articulera l'être au non-être par la dynamique de communication et de participation entre les genres eux-mêmes et entre les choses et les genres. Toutefois, l'étranger de Platon, comme pour se dédouaner d'une offense faite à l'être et donc d'un parricide complet à l'égard de Parménide, précise que « Quand nous énonçons le non-être, nous n'énonçons point, ce me semble, quelque chose de contraire à l'être, mais seulement quelque chose d'autre. »¹³ Cette précision est de nature à conduire le lecteur, jouant le jeu des analyses surprenantes de Platon, à chercher ce qui peut être le soubassement commun le plus plausible de l'être et du non-être. L'hypothèse selon laquelle ce soubassement serait le mouvement n'est pas à écarter si l'on considère un faisceau d'indices.

Premièrement, en argumentant face à ceux qui « tirent vers la terre tout ce qui tient au ciel et à l'invisible », à savoir entre autres les atomistes, Platon arrive à une définition de l'être, provisoire précise-t-il, à partir de l'agir et du pâtir en le caractérisant comme puissance. Il écrit en faisant parler son étranger : « Je dis que ce qui possède naturellement une puissance quelconque, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose, soit de subir l'action, si petite qu'elle

¹⁰ *Le Sophiste*, 243d, p. 176.

¹¹ *Ibid.*, 258d, p. 246.

¹² *Ibid.*, 256e, p. 237. « Il s'ensuit donc nécessairement que le non-être est dans le mouvement et dans tous les genres ; car, dans tous, la nature de l'être, en rendant chacun autre que l'être, en fait un non-être, en sorte qu'à ce point de vue nous pouvons dire avec justesse qu'ils sont tous des non-êtres et, en revanche, parce qu'ils participent de l'être, qu'ils sont et ont de l'être. »

¹³ *Ibid.*, 257b, p.239.

soit, de l'agent le plus insignifiant, et ne fût-ce qu'une seule fois, tout ce qui la possède est un être réel; car je pose comme une définition qui définit les êtres, qu'ils ne sont autre chose que puissance. »¹⁴

Deuxièmement, le mouvement semble le point focal de ce qui n'est pas être dans le tout, bien plus que l'autre, le même ou le repos qui sont les trois autres genres, et ceci du fait de la communication et de la participation entre les genres qui sont elles-mêmes comprises comme des dynamiques, donc comme du mouvement. Le paroxysme de ce prélude à la désontologisation partielle de la manifestation est atteint dans l'affirmation suivante qui semble sortir le non-être d'une sorte de rôle marginal, auquel il est forcément réduit si l'on veut garder le point de vue de l'être comme perspective structurante des analyses du réel, pour avancer clairement que ce qui se manifeste est pétri de non-être dans sa multiplicité même, la voici :

« [...] À son tour, l'être, participant de l'autre, est autre que le reste des genres, et, comme il est autre qu'eux tous, il n'est ni chacun d'eux ni la totalité des autres, mais seulement lui-même, en sorte que l'on ne saurait contester qu'il y a des milliers et des milliers de choses que l'être n'est pas et que les autres, soit chacune en particulier, soit toutes ensemble, sont sous de multiples rapports, et, sous de multiples rapports, ne sont point. »¹⁵

Troisièmement, dans le raisonnement de l'étranger qui précède l'analyse des relations entre les cinq genres, et qui tente de justifier que l'être n'est ni pur mouvement ni pur repos mais participe des deux tout en s'en distinguant, la notion de *stabilité* apparaît comme la condition de possibilité de la *saisie de l'être*, autrement dit de la connaissance, au niveau du mouvement ; ce qui est un argument pour affirmer que l'être ne peut pas coïncider avec un pur mouvement sans stabilité. Remarquons que les deux arguments qui nient la possible coïncidence de l'être avec le repos ou avec le mouvement sont asymétriques. En effet, si tout est au repos, aucune chose ne participe d'aucune chose, rien ne communique avec rien, et donc on ne peut pas saisir l'être dans sa multiplicité et on est ramené à l'hypothèse parménidienne de l'être comme unique genre. Mais si tout est mouvement, l'étranger considère que sans *stabilité* rien n'est saisissable, comme s'il avouait que le repos pouvait émerger à même le mouvement justement sous la forme de la *stabilité* alors que, dans l'autre sens, le mouvement semblait ne pas pouvoir émerger du repos. Il y a comme une primauté du mouvement sur le repos dans ce raisonnement asymétrique, ce qui paradoxalement laisse la possibilité de penser une primauté du mouvement sur l'être, qui très souvent est associé à

¹⁴ *Ibid.*, 247e, p. 195.

¹⁵ *Ibid.*, 259b, p. 248.

l'immobilité, alors que c'est le non-être qui est le plus souvent associé à la mobilité, comme si ce n'était que par le non-être que l'être pouvait être mobile. Aussi, la *stabilité*¹⁶ apparaît comme un repos atténué, qui jouerait pour le mouvement le rôle que joue le non-être pour l'être, sans prétendre directement au rang de genre. Ainsi, on peut très bien imaginer en extrapolant positivement que les cinq genres puissent s'identifier plutôt comme étant le mouvement, l'être, le non-être, le même et l'autre, avec la stabilité qui serait un pseudo-repos nécessaire en contrepoint du mouvement tout en n'étant pas un genre, ou alors un genre qui ne se donne pas de manière évidente mais qui est à établir par le raisonnement, comme Platon l'a fait pour le non-être.

Une autre tentation ayant pour conséquence une minimisation du rôle du mouvement apparaît dans ce dialogue de Platon. C'est celle d'essayer d'absorber le mouvement dans l'être en pensant qu'il peut ne pas participer du non-être, mais l'étranger tient fermement ses positions en affirmant donc sans crainte et en maintenant énergiquement « que le mouvement est autre que l'être »¹⁷ puisque « chaque forme (y compris le mouvement en tant que genre) renferme beaucoup d'être et une quantité infinie de non-être. »¹⁸

Heidegger naviguera dans sa pensée au cœur de la dynamique créée par l'analyse des cinq genres et de celle du non-être dans le *Sophiste*, et ceci dans le but de trouver une synthèse de ces genres dans le cadre de l'existentialité de l'être dans son ontologie. La mobilité et l'agir hanteront les analyses existentielles du *Dasein* de la même manière que, chez Platon, le mouvement semble, comme genre et par son rôle dans la communication entre les genres, polariser l'être en captant le non-être qui lui est nécessaire pour faire un tout, et pour que ce tout se manifeste.

Description introductive de la démarche d'analyse de l'agir dans Être et temps

Le but qui sera poursuivi dans cette analyse de l'usage du concept d'« action » ou d'« agir » et du vocabulaire de la dynamique en général (mouvement, mobilité etc.) dans *Être et temps* est de montrer leurs importances dans les descriptions et dans l'analytique du *Dasein* menées par l'auteur. En effet, il y a dans la démarche heideggérienne une volonté d'arrimer la question de l'être à son site ontologique, à savoir le *Dasein*, en décrivant les structures

¹⁶ *Ibid.*, 256b, p. 234.

¹⁷ *Ibid.*, 256d, p. 236.

¹⁸ *Ibid.*, 256e, p. 237.

relationnelles fondamentales de celui-ci ou les existentiels. Or, cette description révèle des aspects dynamiques du fait de l'insistance sur l'existence temporelle du *Dasein* et du fait du caractère relationnel de ces structures existentielles. De plus l'articulation qui vise à soutenir la phénoménologie d'une ontologie semble obliger Heidegger à penser une sorte de *dynamique* de la manifestation qui ancre le phénomène dans l'être, sous-jacent aux étants et révélé par le *Dasein*. À cet égard, l'apparition des concepts de « mouvement » ou d'« agir » se fait généralement à des moments clés de l'analyse, où des caractéristiques essentielles du *Dasein* sont mises en lumière, comme l'« échéance », l'« être-en-dette » ou la « résolution » etc. Notons, il est vrai, que cela n'arrive que progressivement : il y a comme un passage d'un concept vulgaire d'agir qui apparaît dans des emplois usuels à un concept phénoménologique d'agir ayant un rôle central dans l'analytique existentielle du *Dasein*. Toutefois, il y a dans certains emplois au sens commun du concept d'« agir » des indices de sa transformation en concept phénoménologique aux moments clés d'*Être et temps*. Ensuite, nous verrons que, dans les descriptions heideggériennes, l'agir est aussi bien celui du monde sur le *Dasein* que celui *du Dasein* lui-même, au double sens de ce qui le caractérise comme sujet sans qu'il en soit forcément conscient et de ce qu'il fait en tant que sujet en toute conscience si l'on peut dire. Plus encore, l'agir du *Dasein* prend la forme de l'agir sur soi de celui-ci dans les analyses qui permettent de mettre à jour les existentiels. Ainsi, la *réflexivité de l'agir* (c'est-à-dire le fait que tout agir est toujours également un auto-agir) apparaît comme une caractéristique essentielle de l'existence du *Dasein*. Aussi, dans l'économie générale de l'analytique du *Dasein* et de manière récurrente, l'« agir » et le vocabulaire du mouvement se révèlent souvent comme les derniers mots prononçables (le dernier souffle conceptuel) là où les autres mots n'ont plus de pertinence au bout de certaines analyses aboutissant aux existentiels. Enfin, nous relèverons des structures dynamiques de croissance conceptuelle qui, au niveau de la forme même de la pensée de Heidegger, sont comme en écho avec ce qui, par suggestion, caractérise l'agir dans ses propres analyses de fond. Ces structures dynamiques de croissance conceptuelle nous semblent également constituer une voie d'analyse à élargir et à prolonger dans toute description phénoménologique prenant au sérieux, non seulement l'« en-deçà » de l'étant, mais également l'« en-deçà » de l'être, autrement dit sa dynamique et son agir sous-jacents.

L'action du monde sur le Dasein

Dans un premier temps remarquons qu'au début d'*Être et temps* deux occurrences, l'une du substantif « action » et l'autre du verbe « agir », suggèrent une action du monde, « de l'extérieur », sur le *Dasein* ; action qui reste comme tronquée, en deçà de l'agir englobant qui caractérisera ce dernier au fur et à mesure de l'avancée des analyses. L'auteur y fait un usage commun du concept, sans véritable enjeu, à part celui de suggérer que l'agir ne peut être réduit à l'action du monde sur le *Dasein* pas plus d'ailleurs qu'à l'action du *Dasein* sur le monde, comme nous le verrons dans un deuxième temps.

Ainsi, la première occurrence se trouve à la fin du paragraphe §13 intitulé « Exemplification de l'être-à... à partir d'un mode dérivé : la connaissance du monde. » Heidegger y conclut son analyse descriptive de la manière suivante :

« La connexion de dérivation qu'on vient de mettre en évidence entre les modes de l'être-au-monde constitutifs de la connaissance du monde le montre clairement : dans le connaître, le *Dasein* acquiert une nouvelle *situation d'être* à l'égard du monde à chaque fois déjà découvert dans le *Dasein*. Cette nouvelle possibilité d'être peut se configurer de façon autonome, elle peut devenir une tâche et, sous forme de science, gouverner l'être-au-monde. Cependant, pas plus que le connaître ne crée pour la première fois un « *commercium* » du sujet avec un monde, pas plus celui-ci ne *résulte d'une action exercée par le monde sur un sujet* (nous soulignons). Le connaître est un mode du *Dasein* fondé sur l'être-au-monde. C'est pourquoi l'être-au-monde comme constitution fondamentale réclame une interprétation *préalable*. »¹⁹

L'auteur évoque ainsi l'action du monde sur le sujet qui reste en deçà de la relation de connaissance du *Dasein* dans son être-au-monde, et qui demeure surtout insuffisante pour produire ou expliquer une telle relation. Ainsi, le concept d'action, encore vulgaire ici, implique, dans son usage, un monde agissant sur un sujet dans le cadre d'un être-au-monde. C'est une action non humaine sur l'homme, même si la formulation de Heidegger a pour but de disqualifier le concept de « sujet » pour exprimer le « connaître » dans les termes de l'analytique du *Dasein*. En effet, quand il affirme dans sa phrase conclusive de la caractérisation de la connaissance que « dans le connaître, le *Dasein* acquiert une nouvelle *situation d'être* à l'égard du monde à chaque fois déjà découvert dans le *Dasein* », l'auteur semble ne pas se contenter d'une action « à sens unique », du sujet sur le monde ou du monde

¹⁹ *Ibid.*, p. 68-69.

sur le sujet, ouvrant la voie par là à une relation dynamique et englobante plus resserrée entre le *Dasein* et le monde. En effet, une nouvelle « *situation d'être* » est une sorte de nouvelle modalité d'inter-*action* entre les deux, ce qui préfigure l'épaisseur phénoménologique que Heidegger donnera par la suite au concept d'« agir ».

Ensuite, dans la seconde occurrence évoquée plus haut, au paragraphe §38 intitulé « l'échéance et l'être-jeté », le bavardage du quotidien est considéré comme un mode d'être du *Dasein* et non pas seulement le résultat de l'action de « l'extérieur » sur lui. « Le bavardage, écrit Heidegger, est le mode d'être de l'être-l'un-avec-l'autre lui-même et il ne naît pas seulement de certaines circonstances qui *agiraient "de l'extérieur" sur le Dasein* (nous soulignons). »²⁰ Le verbe « agir » désigne ici une action du monde sur l'humain et donc tend à ancrer une compréhension de l'action comme étant irréductible à une compréhension où celle-ci a pour sujet seulement l'homme, ce qui n'est pas l'emploi le plus commun du concept usuel d'« agir ». De plus, la précision « de l'extérieur » suggère l'idée qu'il y aurait aussi de l'agir intérieur au *Dasein* jouant éventuellement le rôle de « réceptacle structurel » pour ce mode d'être du *Dasein* qu'est le bavardage.

L'action du Dasein

En plus de ces moments de l'analyse où l'action est comprise comme venant de l'extérieur et agissant sur le *Dasein*, il y en a d'autres où il s'agit de l'action du *Dasein* lui-même, dans une sorte d'usage classique et opératoire du concept d'action (comme action d'un sujet humain). Ainsi, dans le paragraphe §15 intitulé « L'être de l'étant qui fait encontre dans le monde ambiant. » Heidegger utilise le verbe « agir » dans le passage suivant :

« Le comportement "pratique", n'est pas "athéorique" au sens d'une absence de vision, et sa différence avec le comportement théorique ne consiste pas seulement en ce que l'on considère dans un cas et *agit* (nous soulignons après Heidegger) dans l'autre, ou en ce que l'*agir* (nous soulignons), pour ne pas rester aveugle, applique de la connaissance théorique : au contraire le considérer est tout aussi originellement un se-préoccuper que l'agir a *sa* vue *propre*. Le comportement théorique est cette vue qui cesse d'être circon-specte pour aviser

²⁰ *Ibid.*, p. 149.

sans plus. Mais l'avisement, quoique non circon-spect, n'est pas pour autant dépourvu de règles, puisqu'il élabore son canon sous la forme de la *méthode*. »²¹

Il y décrit donc le « comportement “ pratique ” » à l'égard des étants. En effet, pour lui, l'agir au sens vulgaire et pratique n'est pas séparé de la connaissance théorique et vice versa, puisqu'il y a de l'avisement dans l'agir comme il y a de la circonspection dans le rapport théorique au monde. En tout cas, il s'agit ici de l'action du *Dasein* qui aurait un minimum d'auto-éclairage pratique sans avoir recours, ou plutôt avant d'avoir recours à la connaissance théorique. C'est donc le concept classique d'une « action » humaine sur le monde que l'auteur mobilise ici pour caractériser le domaine « pratique », tout en tentant de montrer l'existence d'un sol commun du « théorique » et du « pratique » dans la relation du *Dasein* aux étants. L'*agir* qu'il soit avisé ou circonspect apparaîtra par la suite comme étant ce sol commun.

Plus loin, au paragraphe §37 intitulé « l'équivoque », Heidegger emploie également « action » dans ce sens d'action *du Dasein* en commençant à suggérer *qu'elle est le vecteur d'accomplissement de l'être du Dasein*. Cette affirmation est surtout là à la fois pour constater et pour regretter que le bavardage et la curiosité, qui créent l'équivoque du quotidien, autrement dit « le comprendre du *Dasein* dans le On », et qui précèdent l'action, ne font que la trahir en la marquant de l'« estampille de l'après-coup, de l'anodin ». Voici le passage complet :

« L'équivoque de l'être-explicité public fait passer le bavardage anticipé et le pressentiment curieux pour l'événement proprement dit, et elle marque l'accomplissement, l'*action* elle-même de l'estampille de l'après-coup, de l'anodin (nous soulignons). Par suite, le comprendre du *Dasein* dans le On ne cesse de se *méprendre* en ses projets quant à ses possibilités d'être véritables. Le *Dasein* est toujours équivoquement “là”, c'est-à-dire dans *cette* ouverture publique de l'être-l'un-avec-l'autre où le bavardage le plus bruyant et la curiosité la plus astucieuse mènent l'“affaire” - là où quotidiennement tout est sans qu'au fond rien n'arrive. »²²

Donc, trompé par la quotidienneté, le *Dasein* se méprend sur l'ensemble de son action, sur tous « ses projets », et en perd ainsi la teneur ontologique, l'authenticité ; ce qui semble suggérer que l'agir a un sens ontologique et authentique qu'il s'agit de retrouver en s'éloignant du bavardage du quotidien. Remarquons aussi que, dans le raisonnement de l'auteur, l'action est censée faire événement ou au moins être associée à un événement,

²¹ *Ibid.*, p. 74.

²² *Ibid.*, p. 147.

puisqu'il déclare que le sens de l'équivoque consiste en ce que le bavardage et le pressentiment se font passer « pour l'événement proprement dit » alors que c'est le fait de l'action (l'« agir factice » que Heidegger évoquera dans la suite de ces analyses) qui est censé faire événement. *Il semble ainsi y avoir un lien étroit entre l'action et l'événement dans le processus d'accomplissement du Dasein.*

En somme, l'usage opératoire et vulgaire du concept d'« agir », dans les deux modalités de sens d'action du monde sur le sujet ou de l'action du sujet sur le monde, semble avoir pour aboutissement la considération qu'il s'agit toujours d'une interaction entre ces deux pôles. Et ceci constitue le début du passage à un concept proprement phénoménologique d'« agir ». Cela mènera donc progressivement à un concept d'« agir » qui englobe une dynamique unifiant ces deux modalités tronquées et quotidiennes dans une indistinction qui permet de requalifier le sujet en *Dasein* et le monde comme totalité des étants (conception « ontique ») en monde comme cadre de manifestation (conception « ontologique »).

Action politique du Dasein

Aussi, vu la rareté des considérations directes du politique dans *Être et temps*, le concept d'« action » est étonnement utilisé une seule fois dans le sens d'une action humaine complexe, en l'occurrence l'action politique. En effet, au paragraphe §41 intitulé « l'être du *Dasein* comme souci. », Heidegger utilise l'expression « action politique » (sous entendu celle du *Dasein*), qu'il met entre guillemets d'ailleurs, dans une énumération de rapports du *Dasein* aux étants ayant pour but d'affirmer le caractère fondamental et omniprésent du souci dans l'existence de celui-ci. Voici le passage :

« Le souci, en tant que totalité structurale originaire, “précède” de manière apriorico-existentielle toute “conduite” et “situation” du *Dasein*, ce qui veut dire qu'il *s'y trouve* aussi bien toujours déjà. Par suite, ce phénomène n'exprime nullement une primauté de l'attitude “pratique” sur la théorique. Le déterminer purement intuitif d'un sous-la-main n'a pas moins le caractère du souci qu'une “*action politique*” (nous soulignons) ou la calme résignation. “Théorie” et “praxis” sont des possibilités d'être d'un étant dont l'être doit être déterminé comme souci. »²³

²³ *Ibid.*, p. 160.

Le souci caractérise donc tous les rapports du *Dasein* dans le cadre de l'être-au-monde, la théorie et la pratique, l'affectif et le cognitif, les actions simples ou négatives comme la « résignation » et les actions complexes et positivement engagées, comme « l'action politique » justement. En effet, on peut envisager que l'action politique est complexe parce que du point de vue du sens commun elle requiert une teneur théorique et parce que sur le plan phénoménologique elle implique l'être-avec-autrui. Nous ne pensons pas que cette gradation entre la calme résignation et l'action politique soit le fruit du hasard, puisque c'est une gradation en intensité et en complexité d'agir intégrant plus ou moins le théorique au pratique. Ici apparaît à nouveau la nécessité d'une caractérisation existentielle et englobante à la hauteur de la corrélation originaire entre le *Dasein* et les autres étants, voire entre le *Dasein* et le monde. Il s'agit d'englober, par le « souci », aussi bien le théorique et le pratique comme possibilités d'être du *Dasein*, que le *Dasein* lui-même avec son monde. L'« action politique », avec sa complexité même et son dynamisme, reste soumise à cette tonalité fondamentale qu'est le souci, de la même manière que la « calme résignation », en tant que degré zéro de l'action ou son « négatif », l'est aussi. Ici, *Heidegger dégage cette caractérisation existentielle qu'est le souci de toute détermination liée à l'intensité et à la complexité de l'agir, comme s'il voulait éviter le parasitage et l'« agitation » de l'existentiel pour atteindre au ciel des astres fixes que sont les existentiels*. Nous le verrons dans ce qui suit, même dans les passages où on le sent comme contraint de revenir au vocabulaire de l'agir dans son analytique du *Dasein*, sa démarche laissera malgré tout apparaître une tendance à atténuer le caractère dynamique des conditions de l'apparaître plutôt que de tenir leur dynamisme jusqu'au bout, par fidélité à cet apparaître, par fidélité au phénomène. Mais retenons d'abord qu'afin de mettre en avant le caractère fondamental du souci en tant que tonalité marquant toujours le *Dasein*, l'agir est considéré ici comme le support continu et englobant de la complexification de la relation de ce dernier aux étants (allant de la simple et « calme résignation », en passant par le « déterminer purement intuitif d'un sous-la-main » jusqu'à l'évidente complexité de l'« action politique »). Tout se passe comme si le souci ne pouvait apparaître comme caractérisant fondamentalement le *Dasein* qu'en tant que celui-ci agit ; et peu importe le niveau de complexité de son action. L'agir semble être le « genre fondamental du *se-mouvoir* » à tous les niveaux de complexité, à tous les niveaux du rapport dynamique du *Dasein* aux étants, mais aussi à lui-même comme nous le verrons dans la suite des analyses où l'agir est impliqué. Cela se passe comme si l'agir était un élargissement du sens de la

praxis, incluant la mobilité déterminante en général du *Dasein*, ce que suggère Heidegger dans des textes postérieurs²⁴ à *Être et temps*.

Action ordinaire du Dasein et être-en-dette

Au fur et à mesure de l'avancée de l'analyse, l'action est de plus en plus celle du *Dasein* dans sa relation dynamique au monde et à lui-même, et non plus celle du sujet compris au sens classique, avec toutefois des retours à ce sens classique lorsqu'il s'agit de critiquer l'ontique par rapport à l'ontologique en mettant en relief le mode d'existence propre du *Dasein*. Il y a une véritable émergence d'un concept phénoménologique d'« agir » sur fond de critique du concept vulgaire. Ainsi, au paragraphe §58 intitulé « compréhension de l'advocation et dette », Heidegger emploie également « action » dans le sens d'action du *Dasein* qui serait, avec l'« omission », des manières d'induire une mauvaise compréhension de l'appel ou de l'être-en-dette ; compréhension qui serait existentielle et ontique et non pas existentielle et ontologique. « Le sens de l'appel, écrit-il, devient clair si la compréhension, au lieu de lui substituer le concept dérivé de la dette prise au sens d'un endettement “résultant” d'une *action* (nous soulignons) ou d'une omission, s'en tient au sens existentiel de l'Être-en-dette. »²⁵ L'action du *Dasein*, comprise encore parfois dans l'« ontique » comme action classique d'un sujet, semble ici avoir un rôle négatif de brouillage de ce qui est existentiel, du fait qu'elle est comprise dans sa dimension étroitement intentionnelle, opératoire, pratique et calculatoire. Ainsi, clarifier l'existentiel permettrait de dégager les conditions de possibilités d'un agir authentique, et de comprendre l'action dans sa dimension existentielle, loin de l'étroitesse des exigences pratiques particulières ; trop particulières sommes-nous tenter d'ajouter. Mais retenons ici que Heidegger se dégage progressivement d'un usage étroit et classique du concept d'« action », en montrant que l'agir authentique du *Dasein* est bien plus large que l'« action consciente d'un sujet ». En effet, cette dernière pourrait se considérer à

²⁴ « Le vivant est un se-mouvant par soi-même. Mouvement ne signifie pas ici le déplacement d'un lieu à un autre, mais toute variation, tout changement de soi, toute attitude, tout comportement. Le degré suprême du vivant est l'homme; le genre fondamental du se-mouvoir est l'agir: praxis. » Dans *Nietzsche. La volonté de puissance en tant qu'art (semestre d'hiver 1936/1937)*, édition allemande par B. Heimbüchel, 1985. Passage cité et traduit par Jean-Sébastien Hardy dans *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl, op. cit.* On voit bien une inscription de l'agir dans la suite du se-mouvoir comme son accomplissement ou sa forme la plus fondamentale, ce qui donne un sens élargi à l'agir-praxis. D'ailleurs dans *Être et temps*, l'émergence d'un concept phénoménologique d'« agir » se fait par un dépassement du sens étroit de la *praxis* en tant qu'opposée à la théorie, puisque l'agir serait sous-jacent à ces deux modalités comme un se-mouvoir présent à tous les niveaux de l'existence du *Dasein*.

²⁵ *Ibid.*, p. 225.

tort et vulgairement comme étant à l'origine des tonalités fondamentales du *Dasein*, comme l'être-en-dette dans le cas présent, mais il n'en est rien puisque ces tonalités ne sont compréhensibles qu'en relation avec un agir phénoménologique fondamental caractérisant le *Dasein* dans son être-au-monde.

« Action réciproque » kantienne

Un autre indice de cette tendance à l'élargissement du sens d'« agir » apparaît dans le contexte d'une référence à Kant. En effet, le concept d'« action » apparaît dans une note sur Kant du paragraphe §64 intitulé « souci et ipséité » où Heidegger cite Heimsoeth (« Conscience de la personnalité et chose en soi dans la philosophie kantienne » dans le collectif L Kant, pour le bicentenaire de sa naissance, 1924). Cette note évoque le lien entre les catégories et les caractérisations de la personne, comme exprimant l'impossibilité de dissocier la raison théorique de la raison pratique :

« Encore et toujours, écrit Heimsoeth cité par Heidegger, on ne prend pas suffisamment garde à l'étroite collaboration, pratiquée et planifiée par Kant, entre raisons théorique et pratique : on manque d'apercevoir qu'ici, les catégories (par opposition à ce qui se produit avec leur remplissement naturaliste dans les "Principes"), tout en maintenant expressément leur validité, doivent trouver une application nouvelle dégagée du rationalisme naturaliste (la substance, par exemple est "personne" et durée immortelle personnelle, la causalité est causalité par liberté, *l'action réciproque* (nous soulignons) se produit dans « la communauté des êtres raisonnables », etc.) Si elles servent alors à un nouvel accès à "l'inconditionné" c'est en tant que moyens intellectuels de fixation et sans pour autant vouloir apporter une connaissance rationalisante d'objets. »²⁶

Ce n'est pas anodin que ce passage, où la catégorie kantienne d'« action réciproque » apparaît, ait attiré l'attention de Heidegger qui cherche à établir la nécessité de s'en remettre au pratique pour tout ce qui est théorique ou, selon ses termes, s'en remettre à l'existence, dont le déterminant essentiel semble être l'agir englobant toute scission entre sujet et objet ou entre pratique et théorique. Il le dit clairement dans ce paragraphe traitant de l'ipséité du *Dasein* : « Certes, le fil conducteur du problème a déjà été fondamentalement fixé : si le Soi-même appartient aux déterminations essentielles du *Dasein*, et si cependant l'"essence" de

²⁶ *Ibid.*, p. 247-248.

celui-ci réside dans *l'existence*, alors égoïté et ipséité doivent être conçues *existentialement*. »²⁷ Puis, en abordant les « bonnes intuitions » de Kant, comme il le dit, concernant le « je » qui semble échapper à une substantialisation, dans laquelle il finit toutefois par tomber, Heidegger décèle des signes en pointillés de l'ipséité du *Dasein* dans l'unité du pratique et du théorique au niveau de l'action (et c'est là où on comprend mieux la note citée plus haut et la référence à Heimsoeth). Il affirme donc : « À bon droit, Kant saisit la teneur phénoménale du “Moi” dans l'expression “Je pense”, ou, lorsqu'est également prise en considération l'inclusion de la “personne morale” dans l'“intelligence”, dans l'expression “J'agis” (nous soulignons). »²⁸ Cette « teneur phénoménale » est la part dynamique du « je », irréductible à une substantialisation ; cette part s'exprime de la meilleure manière dans le « j'agis ». Ainsi retenons le rôle joué par l'agir dans le décloisonnement du « je » que ce soit par l'« action réciproque » qui l'ouvre aux autres, ce qui est un prélude à l'être-avec heideggérien, ou bien que ce soit par le « j'agis » qui complète le « je pense », ce qui est compris par Heidegger comme une intuition kantienne de la coextensibilité de l'agir et de la pensée. Tout ceci, avec notamment le rôle central de l'agir dans la désubstantialisation du « je » kantien, préfigure donc pour Heidegger la non-scission entre théorique et pratique dans la relation du *Dasein* au monde.

« Modes d'action » en grammaire

Dans la même veine d'une valorisation induite de l'action à partir de l'usage de son concept dans les descriptions analytiques du *Dasein*, au paragraphe §68 intitulé « la temporalité de l'ouverture en général », Le mot « action » apparaît dans l'expression « modes d'action » renvoyant à la grammaire dans le cadre de l'analyse de « la temporalité du parler » (sous-paragraphe d). Ce qu'en dit Heidegger pointe l'enracinement du langage dans la structure temporele-existenciale pré-langagière du *Dasein*, et ce n'est pas un hasard s'il prend l'exemple des « modes d'action » pour évoquer ce lien déterminant. En effet, l'agir apparaît comme l'englobant ou le « liant discret » de cette structure temporele-existenciale. Voici les mots de Heidegger : « Les *modes d'action* (nous soulignons après Heidegger) sont enracinés dans la temporalité originaire de la préoccupation, que celle-ci se rapporte ou non à de l'intratemporel. À l'aide du concept vulgaire et traditionnel du temps, auquel la linguistique

²⁷ *Ibid.*, p. 246.

²⁸ *Ibid.*, p. 247.

est bien forcée d'avoir recours, il n'est néanmoins pas *possible de poser* le problème de la structure temporo-existentielle *des modes d'action* (nous soulignons). »²⁹ Remarquons, que ces « modes d'action » semblent révéler la *pauvreté* du concept traditionnel de temps qui ne permet pas d'en poser le problème. Tout se passe comme si ces « modes d'action » qui « sont enracinés dans la temporalité originaire de la préoccupation » manifestaient la primauté de l'agir par rapport au temps compris vulgairement, au moins dans certains aspects du langage, et qu'il faille aboutir à un concept non vulgaire du temps pour pouvoir accrocher le langage à ce qui lui est sous-jacent et qui est de l'ordre de l'agir justement, et plus précisément de l'agir pré-réflexif.

Maintenant, à cette caractéristique d'englobant, qui semble émerger au fil des analyses d'*Être et temps*, dégageant l'agir de ses seules compréhensions étroites d'« action d'un sujet humain » ou « d'un monde sur un tel sujet », s'ajoute une autre caractéristique consistant en une réflexivité, ou un « agir sur soi », qui dynamise tout agir en lui donnant sa véritable dimension d'outil descriptif privilégié du *Dasein*.

L'action du soi-authentique sur soi à l'intérieur du Dasein : vouloir-avoir-conscience comme origine de l'être-en-dette

À la fin de ce même paragraphe (§58), l'agir semble intégrer indistinctement à sa dynamique aussi bien l'action sur le *Dasein* que l'action du *Dasein*, le structurant existentiellement. Il joue ainsi le rôle de support articulant le vouloir-avoir-conscience à l'être-en-dette factice, à travers son in-conscience essentielle comprise comme « en deçà de la conscience » ou « en amont de la conscience ». Voici le passage concerné :

« Le vouloir-avoir-conscience est bien plutôt la présupposition existentielle la plus originaire de la possibilité du devenir-en-dette factice. Comprenant l'appel, le *Dasein* laisse le Soi-même le plus propre *agir sur soi* à partir du pouvoir-être qu'il a choisi (nous soulignons après Heidegger). Ainsi seulement peut-il Être responsable. Mais tout *agir* (nous soulignons), facticement, est nécessairement “in-conscient”, non pas seulement parce qu'il n'évite pas l'endettement moral factice, mais parce que, sur le fondement nul de son projeter nul, il est toujours déjà devenu, dans l'être-avec avec les autres, en dette auprès d'eux. Ainsi, le vouloir-

²⁹ *Ibid.*, p. 267.

avoir conscience devient-il assumption de l'inconscience essentielle à l'intérieur de laquelle seulement subsiste la possibilité existentielle d'être "bon". »³⁰

Remarquons qu'il s'agit ici de la description d'un auto-agir au cœur du *Dasein*, l'*agir sur soi* du Soi-même le plus propre ; cela semble préciser comment l'agir a un rôle essentiel parce qu'englobant dans l'existence du *Dasein*. C'est l'*agir du Dasein*, mais au sens de ce qui le caractérise comme agissant en deçà de la conscience, qui comporte une composante d'auto-agir essentielle à la structuration du lien entre la tendance à la conscience et l'être-en-dette, l'une nourrissant l'autre. En effet, plus je veux être conscient, plus j'agis, et notamment sur moi-même. Mais étant donné que l'agir, de par sa facticité, est toujours largement inconscient, en augmentant ou en intensifiant consciemment mon agir je ne fais qu'intensifier et qu'augmenter en même temps cette large part d'in-conscience qui le compose. Le résultat est évidemment le constat et le « sentiment » (existential ou non d'ailleurs) d'être-en-dette, puisque paradoxalement je prends de plus en plus conscience (en voulant de plus en plus avoir conscience par mon agir) de ce que je dois (ou de ce que « je » doit) à la part inconsciente de mon action ; part qui est elle-même de plus en plus grande à cause de l'intensification de l'agir conséquent au vouloir-avoir-conscience. Voilà pourquoi, si l'on doit oser une hypothèse ici, Heidegger résume ce processus en remplaçant « être » par « devenir » dans « être-en-dette » au niveau de sa proposition pivot au début du passage qui prend maintenant tout son sens (il n'effectue ce remplacement que quelques fois dans les analyses précédant ce passage dans le paragraphe §58, parlant également de pouvoir-devenir-en-dette ou d'être-devenu-en-dette). Je rappelle cette proposition pivot : « *Le vouloir-avoir-conscience est bien plutôt la présupposition existentielle la plus originaire de la possibilité du devenir-en-dette factice.* » Ainsi, sans une sorte de caractérisation essentielle sous-jacente du *Dasein* comme *agir*, le raisonnement qui permet de comprendre cette proposition est selon toute vraisemblance difficilement compréhensible. Ce qui nous ramène à ce constat, que l'agir intervient toujours sous la plume de Heidegger dans *Être et temps* à des moments cruciaux de la caractérisation du *Dasein*, comme si ce dont il s'agit n'était ni l'« être » ni le « là » de l'être-là (ou être le là, comme l'on voudra) mais plutôt la dynamique sous-jacente qui les relie, représentée ici par le trait d'union et/ou le mode ou la dynamique de construction des mots en allemand. Après tout, une compréhension de ce « trait d'union », qui est conceptuellement un moteur des analyses de cette œuvre magistrale, pourrait éclairer beaucoup de ses subtilités conceptuelles. A fortiori, le trait d'union (éclidé ou pas) de Da-sein,

³⁰ *Ibid.*, p. 226.

d'être-là, devrait renvoyer au mouvement sous-jacent et déterminant de la relation entre « être » et « là ». Comment *passé-t-on* d'« être » à « là » et inversement de « là » à « être » ? Voilà ce dont il s'agit en définitive. Or ce passage d'« être » à « là » apparaît, devient visible, aux moments les plus déterminants des analyses du *Dasein*, et souvent son apparition est accompagnée d'un usage descriptif du concept d'« agir », comme si derrière l'ontologie il y a une dynamique à découvrir phénoménologiquement.

L'action du soi-authentique sur soi à l'intérieur du Dasein : Entendre l'appel ou la voix de la conscience comme mouvement

La circularité englobante de l'agir apparaît plus explicitement encore dans d'autres analyses existentielles sous forme de réflexivité dans le rapport du *Dasein* à son monde. Ainsi, au paragraphe §59 intitulé « l'interprétation existentielle de la conscience et l'explication vulgaire de la conscience », la recherche de la « pureté » existentielle de l'appel (du cri dans l'appel) s'accompagne étrangement d'une réhabilitation du sens de l'agir, qui apparaît comme le gain en sens de l'analyse. Relisons ce passage :

« À partir de quoi l'absence d'une teneur "positive" de ce qui est "crié" se laisse-t-elle regretter ? Réponse : *à partir de l'attente de l'indication - à chaque fois utilisable - de sûres possibilités disponibles et calculables d'"action"* (nous soulignons après Heidegger). Cette attente se fonde dans l'horizon d'explicitation de la préoccupation d'entendement, horizon qui soumet l'exister du *Dasein* à l'idée d'une économie réglable. Mais la conscience s'empresse de décevoir de telles attentes, qui, pour partie, ne sont pas moins au fondement de l'exigence d'une éthique *matériale* des valeurs opposée à une éthique "seulement" formelle. Et si l'appel de la conscience ne donne point de telles consignes "pratiques", c'est uniquement *parce* qu'il con-voque le *Dasein* à l'existence, au pouvoir-être-Soi-même le plus propre. »³¹

Là, Heidegger rejette le concept vulgaire d'« action » qui la considère comme prédéterminée par la pré-connaissance qu'aurait la conscience de toutes ses possibilités. Il suggère que, par cette conception, on essaie ainsi de se rassurer un peu trop facilement face à l'ouverture angoissante, parce que non-prédéterminable, de l'agir. Il critique au passage, en filigrane, l'éthique matérielle des valeurs de Max Scheler qui relèverait d'une telle tentative de

³¹ *Ibid.*, p. 230.

se rassurer, notamment par un encadrement préalable et déterminant de l'action par des valeurs matérielles qui s'imposeraient à notre conscience de l'extérieur ; justement, Heidegger ne veut pas qu'on confonde l'appel avec de telles valeurs bridant et limitant d'entrée de jeu l'action. « Du reste, affirme-t-il, si elle délivrait ces maximes attendues, univoquement calculables, la conscience ne refuserait rien de moins à l'existence que - *la possibilité d'agir* (nous soulignons après Heidegger). » Ici, la crainte de Heidegger est de plus en plus claire : s'il veut comprendre correctement -c'est-à-dire existentiellement- l'appel c'est pour préserver cette « *possibilité d'agir* » qui apparaît comme la caractéristique la plus propre du *Dasein*. « Cependant, précise-t-il, que la conscience ne puisse manifestement être "positive" de cette manière, ne signifie pas qu'elle ne fonctionne -de la même manière- que "négativement". L'appel n'ouvre rien qui puisse être positif ou négatif *pour la* préoccupation, parce qu'il vise un être ontologiquement tout à fait autre, l'existence. »³² Il est évident que l'auteur nous appelle à un changement de niveau ou de perspective dans l'analyse de l'appel, ce qui dégagera une compréhension plus authentique de l'agir. La fin du passage insiste sur ce lien, presque de finalité, entre le caractère existentiel de l'appel et la quasi-coïncidence du *Dasein* avec son agir, dans sa facticité même. « Au sens existentiel, en revanche, termine Heidegger, l'appel bien compris livre « ce qu'il y a de plus positif », à savoir la possibilité la plus propre que le *Dasein* puisse se proposer, en tant que rappel pro-vocant à ce qui est à chaque fois le pouvoir-être-Soi-même factice. *Entendre authentiquement l'appel, cela veut dire se transporter dans l'agir factice* (nous soulignons). Toutefois, nous ne pourrions conquérir une interprétation absolument satisfaisante de ce qui est crié dans l'appel que si nous dégageons la structure existentielle qui se trouve dans la compréhension où l'ad-vocation est *authentiquement entendue*. »³³ L'effort de clarification des structures existentielles semble ordonné à l'existence, qui serait d'abord *agir*.

Enfin, plus loin dans ce même paragraphe, le « mouvement » apparaît comme l'explicitation du lien entre la « voix » et la « conscience » dans l'expression « voix de la conscience » qui est elle-même considérée comme insuffisamment explicative du sens de l'appel et de l'être-en-dette : « Que la voix soit saisie comme mouvement *subséquent* de la conscience, cela ne prouve pas encore une compréhension originaire du phénomène de la conscience. »³⁴ Voilà encore, un surgissement du vocabulaire dynamique au moment où l'analyse heideggérienne cherche un englobant ou un dénominateur commun à deux termes

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 227.

qu'elle est censée articuler. Mais, le liant de cette dynamique englobante prendra de plus en plus la forme de la réflexivité de l'agir, notamment dans les analyses concernant la résolution du *Dasein*.

L'action du soi-authentique sur soi à l'intérieur du Dasein : relation entre agir et résolution

Au paragraphe §60 intitulé « La structure existentielle du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience », comme un rappel de la fin du paragraphe §59, l'agir du *Dasein* est également montré dans sa dimension réflexive d'agir sur soi. L'affirmation : « Ce *laisser-agir-en-soi* (nous soulignons) le Soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-en-dette représente phénoménalement le pouvoir-être authentique attesté dans le *Dasein* même » insiste même davantage sur la facticité de cet agir sur soi in-conscient à travers l'expression « ce *laisser-agir-en-soi* »³⁵, *comme si cela agissait en moi, et peut-être dans le monde, plus essentiellement que je n'agis ou que le monde n'agit sur moi* ; autrement dit, comme si le constat de l'agir et de l'auto-agir était forcément à faire sans qu'il y ait nécessairement une origine assignable à cet agir, à savoir le monde ou moi.

À la fin de ce même paragraphe, un lien essentiel est mis en avant entre l'agir et une autre caractéristique existentielle du *Dasein*, à savoir la *résolution*. Cette posture « en-avant », assumant l'échéance (ou le dévalement) caractérisant le *Dasein*, et par là menant à son mode d'être le plus authentique et le plus propre, Heidegger la précise lorsqu'il écrit :

« Ce phénomène que nous venons de dégager sous le nom de résolution ne saurait être en aucune manière confondu avec un “habitus” vide et une “velléité” indéterminée. Loin de se représenter d'abord, en en prenant connaissance, une situation, la résolution s'est déjà placée en elle. *En tant que résolu, le Dasein agit déjà* (nous soulignons toute cette phrase là où Heidegger ne souligne que : “Dasein agit”). »³⁶

Ainsi, la quête d'authenticité du *Dasein*, à travers sa posture de résolution, trouve son expression dans le fait qu'il agit ; et à notre sens c'est loin d'être anodin. Juste après cette mise en avant de l'agir comme réceptacle et lien entre les existentiels (dont ici la résolution), l'auteur fait un pas en arrière, comme s'il prenait conscience à la fois de l'importance de l'agir et de son danger descriptif pour une analytique qui a pour but et horizon l'être sous la

³⁵ *Ibid.*, p. 231.

³⁶ *Ibid.*, p. 234.

forme de la quête d'une ontologie bien comprise. En effet, *tout se passe comme si l'agir, malgré ses ambiguïtés apparentes que Heidegger tente de mettre en avant pour ne pas le mêler aux analyses, s'imposait à lui comme ayant une primauté descriptive et analytique dans la caractérisation du Dasein*. Dans ce même passage, Heidegger continue ainsi :

« Nous évitons sinon à dessein le terme d'“agir” (nous soulignons). D'une part, en effet, il devrait à nouveau être compris de telle manière que l'activité embrasse en même temps la passivité de la résistance; d'autre part, il favorise le contresens ontologico-existential selon lequel la résolution serait un comportement particulier du pouvoir pratique de l'homme par opposition à un pouvoir théorique. Mais le souci, en tant que sollicitude préoccupée, embrasse si originairement et totalement l'être du *Dasein* qu'il doit être toujours déjà présumé en tant que totalité par cette division entre comportements théorique et pratique, et qu'il est exclu de le reconstruire en sens inverse à partir de tels pouvoirs, en appelant à l'aide une dialectique nécessairement sans fondement, parce qu'existencialement infondée. *La résolution est seulement l'authenticité, prise en souci dans le souci et possible comme souci, du souci lui-même.* »³⁷

Notons dans cet aboutissement du raisonnement, à la fois une surenchère dans la posture tendue vers l'avenir et un dédoublement faisant de la « résolution » le « souci du souci » comme pour dire que le souci authentifié par la résolution est le souci du souci. Ce sont deux caractéristiques de la croissance de la structure conceptuelle qui s'avèrent pertinente descriptivement pour l'agir. Cette dynamique conceptuelle particulière (surenchère et dédoublement) à l'œuvre dans la description de Heidegger, dès qu'il y va d'une caractérisation fondamentale du *Dasein* où s'imisce très souvent l'agir, apparaît comme induite par celui-ci (l'agir). Remarquons aussi que pour expliciter son concept central de « résolution », le premier réflexe de Heidegger est de l'exprimer en termes d'« agir » avec une réserve riche de sens pour toute recherche sur la place fondamentale de cet « agir » dans l'existence du *Dasein* ; réserve portant sur le contresens ontologico-existential censé être provoqué par l'usage du concept d'« agir », réserve que nous ne partageons évidemment pas. Le *Dasein* est résolu, c'est-à-dire qu'il agit et résiste. L'agir est exclu ici comme terme descriptif, cédant la place à la « résolution », car il n'exprimerait pas la passivité de la résistance qui est incluse dans la résolution. C'est ainsi que Heidegger précise le sens nouveau à donner à ce concept dans le cas où nous voulons l'utiliser pour exprimer la « résolution », à savoir qu'« il [le concept d'“agir”] devrait à nouveau être compris de telle

³⁷ *Ibid.*

manière que l'activité embrasse en même temps la passivité de la résistance ». Nous préférons plutôt voir, dans cette précaution du philosophe, la raison même d'une prise de risque conceptuelle nécessaire, cherchant l'« agir » dans les soubassements de l'être comme un relief plus fondamental de l'apparaître.

Agir, résolution et mort

Dans la suite des analyses d'*Être et temps*, l'agir continue à servir à l'expression des relations entre existentiels, et par là à confirmer son caractère incontournable pour la compréhension de l'ontologie heideggerienne, notamment dans le rapport de la résolution à l'être pour la mort. Ainsi, au début du paragraphe §61 intitulé « Pré-esquisse du pas méthodique conduisant de la délimitation de l'être tout authentique propre au *Dasein* à la libération phénoménale de la temporalité », l'agir est au cœur d'un questionnement de cohérence analytique du *Dasein*. Le voici :

« Un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* a été existentiellement projeté. L'explicitation du phénomène a dévoilé l'être authentique pour la mort comme devancement. Dans son attestation existentielle, le pouvoir-être authentique du *Dasein* a été mis au jour comme *résolution* et en même temps interprété existentiellement. Comment l'un et l'autre phénomènes doivent-ils être rapprochés ? Le projet ontologique du pouvoir-être-tout authentique n'a-t-il pas conduit dans une dimension du *Dasein* qui est fort éloignée du phénomène de la résolution ? Qu'est-ce que la mort doit avoir de commun avec la « situation concrète » de l'*agir* ? (nous soulignons) La tentative d'accoupler à toute force la résolution et le devancement ne nous égare-t-elle pas, s'interroge Heidegger, dans une construction insoutenable, absolument non-phénoménologique, qui ne peut même plus revendiquer le caractère d'un projet ontologique phénoménalement fondé ? »³⁸

Remarquons que, dans ce passage, l'agir est mis du côté de la résolution et du pouvoir-être authentique du *Dasein* qui devrait être articulé au devancement, qui est l'être authentique pour la mort ; autrement dit, il est mis du côté de ce qui caractérise le *Dasein* en amont ou indépendamment de sa polarisation par la mort, cette projection du pouvoir-être-tout authentique. Bref, l'agir est comme mis du côté de la « vie » du *Dasein* autant que ce concept de « vie » peut avoir du sens dans l'économie générale de la démarche heideggerienne dans

³⁸ *Ibid.*, p. 236.

Être et temps. Remarquons aussi que Heidegger, à ce moment de l'analyse, finit par renoncer face à la tension entre résolution et devancement en arguant le caractère non-phénoménologique de toute articulation artificiellement construite qui aurait pour prétention d'harmoniser les deux existentiels. Toutefois, même si l'agir est du côté de la résolution et de la « situation concrète », il joue toujours un rôle dans l'authenticité du pouvoir-être-tout projeté qu'est le devancement, ou l'être authentique pour la mort, puisque, rappelons-le, toute authenticité est le résultat d'un agir sur soi du *Dasein* qui conquiert ainsi son existence authentique. Donc même dans ce cas, où Heidegger semble avoir choisi un camp à l'agir, celui-ci demeure en toute rigueur d'analyse, un dénominateur commun entre la résolution et le devancement, car même l'être pour la mort a besoin d'un agir authentifiant. Néanmoins, le fait de mettre l'agir du côté de la résolution ou de la vie est un signe de la tendance de Heidegger à atténuer son dynamisme en le subordonnant à des existentiels qui le fixent pour les besoins de l'ontologie en construction ; ici, c'est l'être-pour-la-mort projeté et donc le devancement qui greffe le caractère fondamentalement agissant de la résolution. Ainsi, sur le fond, l'être-pour-la-mort apparaît, au cœur de l'analytique du *Dasein*, comme le concept résonnant avec, sur la forme, la tendance fixatrice ou dé-dynamisante de l'économie conceptuelle d'*Être et temps*. Dans cette œuvre magistrale, la reconnaissance de l'*agir* comme sous-jacent à l'être se manifeste ici et là, malgré l'effort pour la domestication de cette « part sauvage » de l'être, comme si cette reconnaissance s'impose à la limite de ce qui peut être dit de l'être en tant qu'être, et surtout si l'on veut franchir cette limite.

Plus loin et dans la même tentative de résoudre l'équation de la résolution et du devancement (de la vie et de la mort si on veut simplifier), au paragraphe §62, la solidarité de l'agir avec la résolution du *Dasein* réapparaît tout en rendant possible une articulation sous la forme d'une conjugaison entre résolution et devancement. Voici le passage :

« La résolution devançante n'est nullement un expédient, forgé pour « surmonter » la mort, elle est ce comprendre-consécutif à l'appel de la conscience -qui libère pour la mort la possibilité de *s'emparer* de l'existence et de dissiper radicalement tout auto recouvrement fugace. Le vouloir-avoir-conscience déterminé comme être pour la mort ne signifie pas davantage une sécession qui fuirait le monde, mais il transporte, sans illusions, dans la résolution de l'*agir* (nous soulignons en italique, là où Heidegger met seulement des guillemets). La résolution devançante, enfin, ne provient pas non plus d'un "idéalisme" qui survolerait l'existence et ses possibilités, mais elle jaillit de la compréhension dégrisée de possibilités fondamentales factices du *Dasein*. Avec l'angoisse dégrisée qui transporte devant

le pouvoir-être isolé, s'accorde la joie vigoureuse de cette possibilité. En elle, le *Dasein* devient libre des "contingences" de cette assistance que la curiosité affairée demande avant tout aux événements du monde de lui procurer. *Néanmoins, l'analyse de ces tonalités fondamentales excède les limites que son but fondamental-ontologique trace à la présente interprétation* (nous soulignons). »³⁹

Remarquons qu'ici l'agir est un point de convergence et un réceptacle aussi bien pour les effets de l'être-pour-la-mort que pour l'ouverture de la résolution devançante. Cela se passe comme si toutes ces tonalités fondamentales du *Dasein* étaient descriptibles plus clairement encore, et peut-être plus profondément si l'on croit la dernière phrase du passage, en tant que modes ou modifications de l'agir ; ce qui donne à celui-ci une profondeur qui permet le dépassement du paradoxe que peut receler le concept même de « résolution devançante » en articulant les deux à partir de cette profondeur. En tout cas, dans cette dernière phrase l'auteur semble reconnaître une difficulté dans l'articulation entre résolution et devancement alors même qu'il tente une solution. En effet, à ce moment de l'analyse où il donne de la profondeur au concept d'« agir » dans ses descriptions, il évoque l'« analyse » qui « excède les limites » du « but fondamental-ontologique de la présente *interprétation* (nous soulignons) », à savoir celle en œuvre dans *Être et temps* et ayant pour but la difficile tâche d'articuler les tonalités fondamentales découvertes lors de l'analytique du *Dasein*. Par cette évocation, Heidegger manifeste clairement que les perspectives de description en termes d'agir transgressent par excès une description en termes simplement ontologique. Sa perspective, non assumée ou bien suggérée avec beaucoup de prudence, est celle d'un agir, englobant et intégrateur de par sa *profondeur*, qui articule les tonalités fondamentales ; comme si l'agir donnait la profondeur nécessaire à la manifestation afin que puissent s'articuler les existentiels. À cet égard, le choix du terme « interprétation » montre les difficultés descriptives auxquelles Heidegger avoue être confronté dès lors qu'il s'est donné pour tâche d'articuler ces tonalités fondamentales du *Dasein*. Il semble vouloir éviter une surinterprétation en poussant plus loin l'exploration du rôle de l'agir dans ses analyses ontologiques ; il a eu la « la main qui a tremblé » pourrait-on dire. Néanmoins, encore une fois, le choix de ce terme d'« interprétation » au lieu de « description », et conséquemment et plus largement l'émergence d'une herméneutique, presque comme une nécessité phénoménologique, dans *Être et temps*, montre que la mobilité et la dynamique reviennent par la fenêtre quand on les chasse par la porte. En effet, le concept d'« interprétation » recèle

³⁹ *Ibid.*, p. 241.

en lui une mobilité et un dynamisme descriptifs dépassant la simple « description » qui semble toujours destinée à aboutir à une mobilité moindre, si ce n'est à une fixité. L'historialité sera le concept qui relancera, en les remettant en avant, l'agir et la mobilité, avant de céder à nouveau aux sirènes des existentiels phénoménologiquement bien décrits et cadrant la mobilité « sauvage » de l'agir qui se manifeste dans la pensée interprétative.

Remarque sur le vocabulaire de la mobilité et du mouvement et sur la primauté d'une dynamique

À la fin du paragraphe §38, les concepts de « mouvement » et de « mobilité » apparaissent comme étant déterminants dans la description du rapport à soi du *Dasein*. En effet, l'idée de chute ou de « précipitation dans l'inauthentique » semble être un mouvement interne caractérisant essentiellement le *Dasein*. Voici le passage qui, entre autres, montre que toute description du *Dasein* aboutit à une forme de mise à jour d'une dynamique sous-jacente, d'un agir en deçà de l'être du *Dasein* :

« Les phénomènes mis en évidence : la tentation, le rassurement, l'extranéation, la méprise, caractérisent le mode d'être spécifique de l'échéance. Cette "mobilité" du *Dasein* en son être propre, nous l'appelons la *précipitation*. Le *Dasein* se précipite de lui-même dans lui-même, dans l'absence de sol et la nullité de la quotidienneté inauthentique. Mais cette précipitation demeure retirée à ses yeux par l'être-explicité public, au point même d'être explicitée comme "progrès" et comme "vie concrète".

Le mode de mouvement caractérisant la précipitation dans l'absence de sol - et au sein de l'absence de sol - de l'être inauthentique dans le On ne cesse d'arracher le comprendre au projeter de possibilités authentiques et de le jeter dans la prétention rassurée de tout posséder ou atteindre. Cette éjection constante hors de l'authenticité, qui ne va cependant jamais sans l'illusion de celle-ci, jointe à la projection dans le On, caractérise la mobilité de l'échéance comme *tourbillon* (c'est Heidegger qui souligne). »⁴⁰

Le vocabulaire renvoyant à une dynamique est assez riche et concentré dans ce passage : mobilité, précipitation, mouvement, éjection, tourbillon. Toutefois cette dynamique semble toujours avoir des points de repères (point de départ, point d'arrivée, etc.) assignables et semble donc par là descriptible en tant qu'agir. Le mouvement n'est pas chaotique même si

⁴⁰ *Ibid.*, p.150.

dans ce cas « la mobilité de l'échéance » (du *Dasein*) est caractérisée comme étant un « tourbillon » ; c'est-à-dire un mouvement récurrent, violent et aspirant de la « matière » extérieure pour croître. Il est toutefois légitime de penser que si agitation chaotique il y a, en deçà de tout donné possible, ce chaos n'est pas absolu, sinon il exclurait toute possibilité de détermination ; il devrait contenir plutôt comme la possibilité d'une montée progressive vers la détermination, et ceci en franchissant étape par étape différentes barrières d'indéterminations qui le forment en tant que chaos non absolu, et même inévitablement non absolu.

Quelques lignes plus loin, Heidegger va jusqu'à subordonner son vocabulaire existentiel à cette primauté sous-jacente de la dynamique dans ce qu'il y a à analyser descriptivement dans le phénomène du *Dasein*. « L'échéance, dit-il, est un concept ontologique du mouvement. »⁴¹ Le donné qui a besoin de « concept ontologique » ici est le « mouvement », c'est pourquoi ce dernier apparaît comme le donné premier (d'une primauté phénoménologique) qui sera interprété en termes ontologiques si l'on peut dire. Toutefois, en même temps que cette reconnaissance du caractère *sauvage* du « mouvement », il y a paradoxalement l'aveu d'une tentative de domestication par la conceptualité ontologique ; et ceci a inévitablement pour conséquence d'atténuer le dynamisme de ce qui se manifeste en lui donnant un cadre de manifestation, même si ce cadre reste bien moins rigide que ne l'a été, d'après Heidegger lui-même, la pétrification de la pensée piégée par la rigidité de l'étant dans l'oubli de l'être. N'y a-t-il pas paradoxalement dans la pensée du Heidegger d'*Être et temps*, une reproduction de cette réduction pétrifiante ? Il est vrai que cette réduction est plutôt une atténuation de la mobilité à un autre niveau où cette mobilité a repris en grande partie sa place dans la description de l'être. Les existentiels vont-ils assez loin dans la dynamisation de l'être là où l'exploration de sa mobilité sous-jacente, sous forme d'agir maintenu conceptuellement le plus loin possible, préserverait sa réelle différence avec les étants ? Il est vrai que, pour tenir le plus possible cette mobilité, il faudra oser ce basculement dans le premier constat phénoménologique que l'on peut faire face à ce qui se manifeste, basculement qui donne la primauté à l'agir sur l'être, qui par là permet de sauvegarder le dynamisme de ces premières interactions, parfois se manifestant dans l'effectivité quotidienne et permettant tout simplement de dire quelque chose du réel.

⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

Mouvement, mobilité, provenir

Dans le même esprit de cette primauté de la dynamique sur l'ontologie, au début du chapitre V sur la temporalité et l'historialité, dans le paragraphe §72 intitulé « L'exposition ontologico-existentielle du problème de l'histoire », Heidegger semble vouloir dégager la dynamique inhérente au *Dasein* d'un concept limité du « mouvement » en le distinguant de celui de « mobilité » de l'existence. Il écrit :

« Mais la totalité constitutionnelle du souci trouve le *fondement* possible de son unité dans la temporalité. L'éclaircissement ontologique de l'« enchaînement de la vie », c'est-à-dire de l'extension, de la mobilité et de la permanence spécifiques du *Dasein* doit par suite recevoir son amorçage dans l'horizon de la constitution temporelle de cet étant. *La mobilité de l'existence n'est pas le mouvement d'un sous-la-main* (nous soulignons). Elle se détermine à partir de l'extension du *Dasein*. La mobilité spécifique du *s'é-tendre* é-tendu, nous l'appelons le *provenir* du *Dasein*. La question de l'« enchaînement » du *Dasein* est le problème ontologique de son provenir. La libération de la *structure de provenance* et de ses conditions temporelles-existenciales de possibilité signifie l'obtention d'une compréhension *ontologique* de l'historialité. »⁴²

Nous avons ici un exemple éclairant de la transformation du vocabulaire de la dynamique en un autre vocabulaire plus équivoque, celui des existentiels qui, comme cadre de l'existence, semblent perdre en dynamisme. On passe ainsi, dans ce passage, de « l'enchaînement de la vie » au mouvement, du mouvement à la mobilité puis de la mobilité au provenir ; « provenir » qui semble réduire en partie la mobilité du *Dasein* en ne gardant que la mobilité de sa transformation à partir de son rapport à l'avenir. Dans la dernière phrase, on voit même la domination de ce provenir, qui est déjà appauvri en « dynamique », par une « structure de provenance » qui, quoique libératrice si l'on en croit l'auteur, reste peu mobile sous la forme d'une condition de possibilité, loin de la dynamique d'une possibilité ou même d'une effectivité. D'ailleurs, le terme « structure » joue ici un rôle dé-dynamisant de fixateur descriptif qui est censé donner la compréhension authentique, « ontologique », de l'historialité. Ainsi, un concept comme celui d'historialité va renvoyer à une ouverture, substantifiée et quasi-absolutisée, du *Dasein* ; mais une ouverture dévitalisée parce que, paradoxalement, sa compréhension existentielle marginalise son caractère dynamique. *L'impression générale est que Heidegger fixe la dynamique des possibles dans des conditions*

⁴² *Ibid.*, p. 283.

existentiales de possibilités qui rendent secondaire aussi bien la mobilité de la production de ces possibles que l'effectivité de la réalisation de ces possibles, et par conséquent qui rendent secondaire aussi bien toute description de la dynamique de l'apparition des possibles que celle du passage à l'effectivité de ces possibles. Cette secondarité s'exprime soit en insistant sur la supposée inadéquation du vocabulaire de la dynamique dans la mise en lumière analytique-existentielle du Dasein en tant que producteur des possibles par son projet, soit par une relégation de la dynamique d'effectivité à l'agitation et au bavardage ontique.

Selon la même logique, au paragraphe §75, il y a comme un rappel en raccourci de cette hiérarchie dé-dynamisante : « La mobilité du provenir où quelque chose “advient de lui” ne saurait être saisie à partir du mouvement comme transport local. »⁴³ Comme si, plus on s'éloignait de la mobilité du mouvement entendu localement et vulgairement plus on pouvait comprendre le provenir comme caractéristique existentielle du *Dasein*. C'est à se demander si l'ontique n'est pas, paradoxalement et après tout, le lieu de préservation de l'innocence du devenir chez Heidegger. Sa vulgarité est peut-être une des manifestations de la « part sauvage » de l'être. Le bavardage serait une des formes que prend la garantie de la préservation du « mouvement pour le mouvement », de la pure mobilité sans cadre existentiel assignable. Ce serait la manifestation de la possibilité même que l'être ne se fige en étants. Par la légèreté de sa mobilité, détaché qu'il est des grands existentiels authentifiant l'existence du *Dasein*, le bavardage ontique du on est paradoxalement comme une réserve de l'être ; c'est-à-dire, à la fois ce qui le préserve de se précipiter (au sens chimique) en étants et à la fois, plus important encore, ce qui garantit la multiplicité et la radicalité de son renouvellement en tant qu'être.

Sans aller jusqu'à revenir sur la hiérarchie entre ontique et ontologique, en revalorisant ce qui dans l'ontique relève malgré tout de la mobilité, et d'une mobilité « sauvage » et donc difficile à encadrer, la possibilisation à partir de l'événement, et non pas seulement à partir du projet du *Dasein*, permet d'élargir l'étendue de la dynamique en limitant et en allégeant le caractère massif du cadre des existentiels au profit de celui des événementiels, qui conserve mieux la mobilité. Cette démarche sera celle de Henri Maldiney qui ouvrira encore plus largement la dynamique des possibles à partir de l'événement, ce qui a pour effet de sauvegarder davantage la mobilité, en tant que donné fondamental de la manifestation, que la possibilisation encadrée par les existentiels seulement à partir du projet du *Dasein* chez Heidegger. Maldiney sera le point de départ de la réflexion des phénoménologues

⁴³ *Ibid.*, p. 293.

contemporains sur l'événement en tant que possibilisant et, pour cela, en tant que « mobilisant », dans le sens où il introduit et révèle la mobilité dans la manifestation. Cette injection de mobilité vient du fait que rien ne peut être tenu pour définitivement acquis et que donc aucune immobilité ne peut apparaître et prendre le dessus tant qu'il y a des événements dont la transpossibilité bouleverse tout repli sur soi ou toute suffisance projective du sujet humain. Ce dernier est désormais fondamentalement caractérisé par une ouverture intensifiée par sa transpassibilité et sa transpossibilité qui complète celle de l'événement⁴⁴. Il y aurait comme une charge de mobilité potentielle dans l'événement qui dynamise le possible, et ce ne serait que par là que l'effectif serait dynamisé. Mais, la dynamique sous-jacente au réel est-elle seulement tributaire de la dynamique du *possible* et de son débordement sur l'*effectif* comme par subordination du second au premier ? N'y a-t-il pas un soubassement commun de la mobilité au niveau du possible et au niveau de l'effectif, et ceci en amont de toute dynamique induite par leur rapport de subordination éventuelle de l'un à l'autre ? Heidegger avait déjà donné sa place à un agir dans l'effectivité, qui serait irréductible au seul rapport au possible, à travers ce qu'il a appelé l'agir factice. Notre développement autour de l'agir aura entre autre pour objectif d'inclure une telle mobilité en tant qu'elle est d'abord indifférente à la différence entre possible et effectif. Renaud Barbaras, mais surtout Claude Romano, partent de cet élargissement de perspective introduit par Maldiney à travers sa mise en avant de l'événementialité, même si elle n'est pas toujours exhaustivement thématisée chez ce dernier. Chacun cherchera à sa manière à aller plus loin dans l'exploration de la mobilité, comme guidé par l'intuition de son caractère englobant tout à la fois du possible et de l'effectif. Barbaras poussera plus loin cette exploration à travers son dédoublement de la mobilité en « mobilité de la mobilité » et Romano fera de même à travers le dédoublement du changement en « changement du changement » caractérisant l'événement. Cette structure conceptuelle dynamique de dédoublement en auto-référence semble se présenter à chaque fois qu'un auteur cherche à soustraire la mobilité ou l'agir à une atténuation qui la ferait prisonnière d'une structure réelle aussi ouverte soit-elle. Comme nous l'avons vu plus haut,

⁴⁴ Le transpassibilité et la transpossibilité sont deux concepts originaux d'Henri Maldiney qui ont pour rôle d'explicitier la primauté de l'événement dans la saisie du réel. Ainsi l'existant n'est pas simplement passible de l'événement de manière prévisible et selon ses possibilités propres de passibilité, mais de manière imprévisible et selon des possibilités apparaissant radicalement avec l'événement et comme surgies de l'impossible. L'existant est donc dit transpassible et l'événement, possibilisant au-delà de toute détermination prédictible, est dit transpossible. Aussi, il y a une transpossibilité de l'existant exprimant sa spontanéité et sa liberté. Voici une des définitions que Maldiney donne de la transpassibilité: « l'ouverture à l'originaire (non à l'originel), la réceptivité accueillante à l'événement, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité. » (p. 424) « De la transpassibilité » pp. 361-425 dans *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997 (première édition de 1991). Nous reviendrons sur la dynamique au sein du réel tel qu'il est approché par Maldiney à la fin de ce sous-chapitre.

Heidegger en a également usé pour sa caractérisation dynamique de la résolution comme « souci du souci ». Cela semble être une sorte de mécanisme défensif de la pensée conceptuelle quand il s'agit de garder le concept « vivant », c'est-à-dire de l'empêcher de trahir la mobilité du réel qu'il exprime. Nous rencontrerons à notre tour des situations où le dédoublement en auto-référence saura éclairer la mobilité d'un concept qui semble être destiné à fixer le réel en en trahissant la mobilité de manière subtile ; cela sera le cas pour le concept d'« étrange » dans le quatrième chapitre portant sur le phénomène et l'agir. Mais revenons à Heidegger pour tirer ce qui reste du fil de l'agir et de la dynamique dans *Être et temps*, notamment au niveau de l'historialité.

Dynamique et historialité

La question de l'historialité en tant que « chapeautant » celle du provenir est traitée essentiellement dans les paragraphes §74 et §75 de la deuxième section « *Dasein* et temporalité ». À la fin du paragraphe §74 intitulé « la constitution fondamentale de l'historialité », Heidegger caractérise l'historialité authentique du *Dasein* « d'après le provenir contenu dans la résolution devançante » ; sachant que « Le provenir lui-même et l'ouverture qui lui appartient, ou encore son appropriation, se fondent existentiellement dans le fait que le *Dasein* comme temporel est ekstatiquement ouvert. »⁴⁵

Notons également les deux passages suivants de la fin du paragraphe §75 où l'historialité authentique est caractérisée par l'ouverture et où ses obscurités semblent exiger de déceler dans « l'énigme de l'être » celle du « mouvement » (comme le souligne Heidegger et que nous soulignons après lui, même si nous dirions « agir » plutôt que « mouvement ») qui en est comme la véritable énigme.

Premier passage : « L'historialité authentique comprend l'histoire comme le “retour” du possible, et elle sait que la possibilité ne revient que si l'existence est *ouverte* à elle en tant que destinale-instantanée dans la répétition résolue. »⁴⁶ (Nous soulignons).

Second passage : « L'interprétation existentielle de l'historialité du *Dasein* ne cesse, insensiblement, de s'enfoncer dans l'ombre. De telles obscurités peuvent d'autant moins être éliminées que les dimensions possibles d'un questionner authentique ne sont elles-mêmes

⁴⁵ *Ibid.*, p. 291.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 294.

déjà pas débrouillées, et que, en elles, c'est l'énigme *de l'être* et (comme il est maintenant devenu clair) *du mouvement* qui est à l'œuvre. »⁴⁷

Là encore c'est un exemple illustrant le fait que le vocabulaire de l'agir et du mouvement apparaît toujours dans les aboutissements des analyses tentant de caractériser l'être du *Dasein* (et l'être à partir du *Dasein*) dans *Être et temps*, comme s'il s'imposait dès que nous voulons caractériser l'être en deçà de l'étant. L'énigme de l'être est ici comme subordonnée à celle du mouvement, dont la profondeur semble s'être révélée progressivement à Heidegger dans son entreprise de décrire et d'interpréter l'être, comme le montre la phrase entre parenthèses « comme il est maintenant devenu clair » qui précède l'énoncé de la centralité de l'énigme du mouvement au cœur même de l'énigme de l'être.

Pour finir notons que vers la fin d'*Être et temps*, au paragraphe § 82 intitulé « Dissociation de la connexion ontologico existentielle entre temporalité, *Dasein* et temps du monde par rapport à la conception hégélienne de la relation entre temps et esprit », Heidegger met en avant l'aspect dynamique d'une telle relation entre le temps et l'esprit ; aspect rejoignant censément les fondements ontologiques auxquels a abouti l'analytique existentielle du *Dasein*. Il cite pour cela un passage éclairant de Hegel : « C'est, écrit-il, ce qu'annonce la phrase suivante, tirée du chapitre terminal de sa *Phénoménologie de l'esprit* : "Le temps apparaît donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas accompli en soi - la nécessité d'enrichir la part que la conscience de soi a à la conscience, de *mettre en mouvement* (nous soulignons) *l'immédiateté de l'en soi* - la forme où est la substance dans la conscience -, ou, inversement, de réaliser et de manifester l'en soi - pris comme l'intérieur, ce qui n'est d'abord qu'intérieur-, c'est-à-dire de le revendiquer et de le lier à la certitude de soi-même." »⁴⁸

Mais dans quelle mesure et jusqu'où Heidegger, dans ses analyses descriptives, est-il resté fidèle à cette « mise en mouvement » censée les guider? Voilà la question qui, correctement posée et traitée, mène au sentiment qu'il est nécessaire d'approfondir l'agir sous-jacent à l'être, au-delà de ce qu'en a laissé entrevoir la démarche heideggerienne qui, il est vrai, va très loin dans cette direction mais reste toutefois encore trop onto-centrée. Aussi, la possibilisation à partir du seul projet du *Dasein* semble moins conserver le caractère dynamique de l'existence que la possibilisation à partir de l'événement. À cet égard, l'approche de Maldiney évoquée plus haut semble élargir le cadre de la compréhension de la dynamique à l'œuvre chez l'existant.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 324.

Du projet à l'événement, la dynamique au-delà de ce qui est propre au Dasein dans la pensée de l'événement d'Henri Maldiney

Pour Maldiney, ce serait donc davantage ce qui émerge de l'événement en termes de possibilité qui déterminerait l'existence plutôt que le projet articulant le pouvoir-être et l'être jeté du *Dasein*. En effet, la transpassibilité de l'existant répond à la transpossibilité de l'événement dans une sorte de résonance rythmique entre les deux qui assure l'ouverture de l'un à l'autre. La transpassibilité, écrit Maldiney, « consiste à n'être passible de rien qui puisse se faire annoncer comme réel ou possible. Elle est une ouverture sans dessein ni dessin, à ce dont nous ne sommes pas *a priori* passibles »⁴⁹. Il s'agit donc de l'événement dans ce qu'il a de radicalement imprévisible et unique, faisant émerger des possibles qui transcendent toute prédictibilité, des transpossibles. De plus, l'unicité de l'événement est la garantie de son plus haut degré de réalité si l'on croit Maldiney qui aime à reprendre cette idée de Weizsäcker dans son essai *Anonyma*⁵⁰ : « nous ne croyons pleinement qu'à ce que nous ne voyons qu'une fois »⁵¹. En effet, le transpossible émerge de ce qu'il y a de plus réel par son unicité, à savoir l'événement, et non de ce qui se répète et qui ne nous conduit qu'à un réel simplement probable. L'événement se donne par soi-même sans avoir d'autres attestations d'authenticité que sa propre émergence en tant que transpossible. Il donne le la de l'existence en donnant son là si l'on peut dire. Nous existons ainsi rythmiquement en nous ouvrant par notre transpassibilité à la transpossibilité de l'événement ; et ce rythme nous transforme.

Maldiney a dans ce cadre trouvé deux moyens d'arrimer la transpassibilité de l'existant à la transpossibilité de l'événement. Le premier est le rythme qui les unit et le second est le dédoublement du transpossible en transpossible de l'événement et en transpossible du sujet existant. En effet, l'existant est vis-à-vis de lui-même comme un événement, à savoir imprévisible par sa liberté et unique par son expérience ; il a, par sa propre activité, son transpossible à lui qui, couplé à sa transpassibilité, résonne avec le transpossible de l'événement. Cette résonance se fait selon un rythme dont les mouvements de base sont la diastole correspondant à la transpassibilité et la systole correspondant à la transpossibilité⁵².

⁴⁹ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., dans la partie intitulée « De la transpassibilité », p. 421.

⁵⁰ Viktor von Weizsäcker, *Anonyma*, Bern, Verlag, A. FRANCKE AG, 1946.

⁵¹ Henri Maldiney, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2003, p. 26-27.

⁵² Rappelons que la systole est la phase durant laquelle le cœur se contracte et éjecte le sang dans les artères et que la diastole est la phase durant laquelle le cœur se relâche et se remplit de sang. « Diastole » et « systole »

À partir de là, la dynamique sous-jacente à l'existence semble triplement préservée dans la description du réel par Maldiney. Premièrement, le transposable de l'événement réanime en permanence l'existence empêchant toute tendance à l'immobilité de l'existant, le réveillant de manière imprévisible et le transformant « à l'impossible » ; cette immobilité est toujours tendue par l'événement. Deuxièmement, le transposable du sujet existant est le signe de son activité permanente infra-consciente en deçà même de tout projet qu'il peut avoir. Troisièmement, la transpassibilité/transpossibilité de l'existant résonne rythmiquement avec la transpossibilité de l'événement ; et ce rythme, quoique singulier pour tel ou tel existant, est originaire en tant que tel pour tout existant puisqu'il est la forme que prend la corrélation phénoménologique chez Maldiney.

Ainsi, après la mobilité et l'agir tramant l'existence du *Dasein* chez Heidegger tout en s'atténuant sous l'effet des existentiels, la dynamique conceptuelle maldinéenne semble porter le mouvement en l'intensifiant au cœur de la possibilisation événementiale. Elle le fait tout en requérant un répondant (l'existant) à l'événement qui n'en est pas simplement passible mais qui est d'autant plus passible « à l'impossible », autrement dit transpassible, qu'il est lui-même transposable tel un événement ambulante, un événement/avènement de soi à la présence. De plus l'advenant événemential est nécessairement dans un rapport rythmique originaire à l'événement qui le fait advenir et le transforme.

Nous élaborerons pour notre part au chapitre suivant une version de ce rythme, d'abord à partir du rapport entre événement et action, puis avec plus de précisions à partir du rapport entre l'événementialité et la chair, selon leur intrication originaire dans l'agir dont elles sont les deux moments fondamentaux et élémentaires. Toutefois, en considérant que l'englobant c'est l'agir (sous la forme et la prénomination de *l'il s'agit*) et non pas l'événement, nous comprendrons ce dernier à partir du premier et non l'inverse comme chez Maldiney. L'intérêt est ici de considérer toujours le premier nommé du réel dans sa dynamique d'incomplétude même et non selon une complétude déterminante qui serait celle de l'événement. D'ailleurs les exemples de la rencontre avec l'autre ou avec une œuvre d'art qui illustrent souvent les analyses de Maldiney montrent bien que, pour lui, le réel-événement est bien complet, distinct et déterminé même s'il n'est compréhensible que par étapes ou esquisses temporales à partir du rien ou de l'« Ouvert ». Le réel-agir (saisi originairement comme agir) quant à lui

sont des concepts repris (plus que) métaphoriquement par Maldiney pour décrire le mouvement rythmique du réel au niveau de la relation entre l'existant caractérisé par sa transpassibilité (et sa transpossibilité) et l'événement caractérisé par sa transpossibilité. Ces concepts apparaissent entre autres endroits dans *Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012 (première édition, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973), par exemple aux pages 125, 137, 193, 228, 237, 244 et 253.

garde une charge d'indétermination, d'incomplétude, de neutralité et d'anonymat bien plus grande du fait que la singularité (et le processus de singularisation qui va avec) n'y est pas immédiatement donnée comme pour l'événement qui se caractérise par son unicité surprenante immédiate. En effet, voir le réel comme agir, c'est demeurer plus longtemps auprès du neutre et de l'indéterminé avant de voir l'émergence d'une quelconque singularisation. *On pourrait exprimer simplement cette remontée en amont que nous tenterons d'opérer en affirmant en contrepoint de Maldiney que le plus réel n'est pas ce qui n'arrive qu'une fois et qui est ainsi immédiatement singularisé et unique, mais plutôt le quelconque agité et à peine discernable du fait de la charge d'indétermination qui l'habite.*

Récapitulatif (I, 1)

Pour récapituler ce premier sous-chapitre du premier chapitre (I, 1), nous rappelons avoir vu que partant des intuitions fulgurantes de Platon dans *Le Sophiste*, Heidegger cherche à dynamiser l'être en l'ouvrant au non être. Plus précisément, cette dynamisation semble très souvent prendre la forme d'un repérage systématique d'un agir à la source de toute caractérisation originaire de l'être à partir de l'existence du *Dasein*. Il utilise ainsi l'« agir » en l'élargissant conceptuellement au-delà de son sens étroit et vulgaire d'« action humaine » ou de celui d'« action du monde sur l'homme ». Il semble combiner l'action du *Dasein* et l'action du monde sur le *Dasein* pour aboutir à un sens phénoménologique élargi de l'agir comme déterminant fondamental du *Dasein* selon son aspect essentiel d'auto-agir ou d'agir sur soi (sur soi « comme *agir* » précisément). L'agir est apparu comme étant un déterminant, c'est-à-dire à la fois comme un englobant de l'existence du *Dasein*, unifiant le pratique et le théorique et permettant l'articulation des existentiels en tant que trame qui leur est commune, et comme ce à partir de quoi le *Dasein* est fait, lui donnant les moyens de son authenticité en révélant la profondeur de son existence. Cette profondeur se mesure aussi bien en extension, comme une multiplicité complexe qui joue le rôle de fond de l'existence comme expérience du monde, qu'en intensité de la possibilisation qui est propre au *Dasein*. Son existence serait donc dynamique même si la découverte des existentiels aurait tendance paradoxalement à atténuer la mobilité dans la caractérisation de cette existence. Heidegger semble pris entre deux forces qui façonnent sa dynamique conceptuelle à l'œuvre dans la description de l'apparaître et du *Dasein* qui en est le vecteur : d'une part, une tendance « naturelle » à utiliser le vocabulaire de l'agir et du mouvement dès qu'il veut approfondir son analyse du *Dasein* et, d'autre part, une tendance à la fixation (c'est-à-dire une tendance à élaborer des concepts atténuant tout agir dans ce qu'il y a à décrire) liée à l'horizon de sa démarche qui reste ontologique. En effet, « l'agir n'est qu'un aspect de l'être » semble dire la démarche heideggérienne encore onto-centrée, alors même que, paradoxalement, à chaque fois qu'il est dit quelque chose de conséquent sur cet être Heidegger parle d'agir, de mouvement ou de mobilité, avant que ça ne se cristallise en existentiels. Toutefois, la dynamique conceptuelle de la pensée heideggérienne semble, aux moments cruciaux, préserver l'aspect dynamique des concepts, comme celui de résolution, à travers les dynamiques de surenchère (comme dans cette affirmation « *La résolution est seulement l'authenticité, prise en souci dans le souci et possible comme souci, du souci lui-même* ») et de dédoublement en auto-référence (la

résolution est comprise comme « souci du souci »). Cette dynamique conceptuelle, par son caractère intensificateur à travers la surenchère et par son caractère circulaire à travers le dédoublement en auto-référence, semble être en résonance, d'une part, avec l'expressivité ou la consistance de l'agir dans l'existence du *Dasein* et, d'autre part, avec la circularité ou la réflexivité de l'agir rencontrée dans les analyses de cette existence. Enfin, au-delà du cadre du seul projet du *Dasein*, l'événement apparaîtra chez Maldiney comme une manière de saisir le réel qui préserve encore mieux sa dynamique sous-jacente, en montrant différents aspects au niveau de la possibilisation (transpassible/transposable) et notamment cet aspect englobant qu'est le rythme, seul moyen de rencontrer l'« Ouvert » qui est « ce rien d'où l'événement surgit », et que « l'événement [l']exprime lui-même par son originarité ». En effet, « l'ouverture à l'originaire (non à l'originel), précise Maldiney, la réceptivité accueillante à l'événement, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité. »⁵³

Dans la phénoménologie contemporaine, la dynamique en tant que telle va prendre de plus en plus d'importance dans la description de l'apparaître, sous formes de mouvement et/ou d'événement. Nous analyserons, dans ce qui suit, les cas de Renaud Barbaras et de Claude Romano tout deux tributaires des analyses d'Henri Maldiney, afin de suivre cette tendance plus ou moins assumée à sortir la phénoménologie de ses impasses descriptives en mettant en avant le mouvement, le changement ou l'événement dynamiquement compris. Il est évident que la question du mouvement et subséquemment, mais dans une moindre mesure, celle de l'agir ont émergé plus ou moins intensément chez des phénoménologues tels que Merleau-Ponty, E. Strauss, Patocka ou Henri Maldiney, et même déjà chez Husserl. Toutefois, l'objet de ce travail de recherche n'étant pas de faire une étude historique des concepts d'« agir » ou de « mouvement » en phénoménologie, nous nous contentons ici d'analyser l'aboutissement de la dynamique de ce concept même de « dynamique » (mouvement, changement ou agir ? Nous verrons quel est le terme le plus adéquat à la description) dans les avancées phénoménologiques les plus récentes, tout en prenant pour point de référence les analyses de Heidegger. Il ne sera pas difficile de voir en filigrane, chez Barbaras et Romano, les avancées constatées par eux chez les phénoménologues qui les ont précédés concernant cet aspect dynamique de l'apparaître. Il est assez clair que le travail de

⁵³ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 424.

Barbaras prolonge la dynamisation de la description phénoménologique initiée par Merleau-Ponty, Patocka⁵⁴ et dans une certaine mesure celle initiée par Maldiney. Il est également évident que Romano rencontre cette question de la dynamique (même si c'est souvent sous une forme dramatique) dans ses analyses de l'événementialité faisant écho à Maldiney, ou même dans ses analyses du holisme de l'expérience amplifiant les recherches d'Erwin Strauss et de l'analyse écologique de la perception⁵⁵, qu'il considère comme « annexable en droit à la phénoménologie ». Aussi, dans notre propre analyse de l'agir qui suivra ces justifications préliminaires, à partir des trois auteurs (Heidegger, Barbaras, et Romano), de l'opportunité de faire une telle analyse, nous reviendrons, ponctuellement et selon nos besoins, à telle ou telle intuition ou analyse concernant la dynamique ou l'agir chez ces auteurs.

⁵⁴ À cet égard, les percées dans les analyses de Barbaras sont souvent présentées par lui comme des conséquences tirées de grandes intuitions de ces deux auteurs, ou encore comme des prolongements menant à leurs termes les analyses de ceux-ci.

⁵⁵ Voir notamment l'essai VI (p.225-261) que Romano consacre aux analyses de la perception d'un point de vue écologique par Gibson, avec le concept d'*affordances* ou « suggestions d'agir » qui se confond avec l'acte perceptif, dans *Il y a*, Paris, PUF, 2003.

I.2- La primauté du mouvement dans *Dynamique de la manifestation* de Renaud Barbaras

Si l'on examine l'orientation générale de la recherche phénoménologique depuis Husserl, il apparaît clairement que sa spécificité est de tenter de décrire la relation entre le sujet et le monde sans donner la primauté à aucun des deux termes en lui attribuant l'initiative de l'apparaître, ou en en faisant l'origine absolue de ce qui apparaît. Ni constitution pure ni donation pure de ce qui apparaît, pourrait-on résumer. Même si Husserl lui-même finit par trahir ce « ni...ni... » et par céder à un certain idéalisme transcendantal, favorisant par là l'ego au détriment du monde, il n'en demeure pas moins qu'il n'y cède qu'en s'appuyant sur un *a priori* corrélationnel qu'il considère comme fondement indépassable de la relation entre l'ego et le monde. C'est en tentant de chercher l'« *a priori* de cet *a priori* »⁵⁶ que Barbaras explore cette relation en mobilisant tout un vocabulaire suggérant puis désignant plus précisément une dynamique phénoménologique. Remarquons en passant cette dynamique conceptuelle de dédoublement dans cet « *a priori* de l'*a priori* » similaire à celle de Heidegger (« souci du souci ») quand il y a nécessité de dépasser le cadre figé d'une description donnée ; il s'agit d'une dynamique de la pensée qui tente de rester fidèle à la dynamique du donné (à penser).

La dynamique sous-jacente à la relation entre l'apparaissant et ses apparitions : fuite, production et passage

D'abord, le premier pas dans la recherche de cet *a priori* dédoublé est celui qui prend place dans les analyses de l'apparaître. Ainsi, en décrivant le retrait qui caractérise l'apparaissant par rapport à ses apparitions, Barbaras le qualifie de « fuite »⁵⁷ comme si l'étant apparaissant se caractérise davantage par sa manière dynamique de se retirer que par l'état statique de retrait. Ainsi cette corrélation, par sa dynamique interne, semble montrer que le sujet et le monde auraient « un mode d'être essentiellement dynamique »⁵⁸. Aussi, selon le sens de cette corrélation, le sujet lui-même serait quelque part « produit » ou engendré par le monde (au sens de l'appartenance au monde) même si la relation intentionnelle en tant que

⁵⁶ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 7.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 17.

telle n'est pas produite *par* le monde mais se produit entre le sujet et le monde sans que l'on puisse lui attribuer une origine mondaine assignable⁵⁹. Mais le concept le plus suggestif, se voulant neutre quoique suggérant le mouvement, est celui de « passage ». Contrairement à la fuite ou à la production, le passage caractérise la relation de l'apparaissant à ses apparitions dans l'apparaître, en les considérant comme un ensemble clos et complet (il n'y a nulle part où fuir) et sans préjuger des modalités de la relation (production de l'un par l'autre, ou pas). La neutralité du concept de « passage » fait de lui un concept aveugle, c'est-à-dire un concept au-delà duquel il n'y a pas d'autres concepts plus englobants pour désigner cette relation. Ici « caractériser » se confond avec désigner, puisque dire que l'apparaissant passe dans ses apparitions ou que celles-ci passent dans cela qu'elles font apparaître est la généralité la plus large dans l'appréhension que l'on peut avoir de la dynamique inhérente à l'apparaître⁶⁰. À partir de là, l'apparition se confond avec « son *effacement* (nous soulignons ce terme relevant de la dynamique à décrire) au profit de l'apparaissant », et l'apparaissant se confond avec le *processus* (aspect dynamique) même de son propre apparaître à travers des apparitions. En tout cas, *le vocabulaire dynamique semble avoir pour but de remplacer les entités « substantivés » de la manifestation (apparaissant, apparitions) par des processus relationnels, comme pour retrouver la dynamique sous-jacente aux termes relativement figés que nous utilisons d'habitude pour dire l'apparaître.*

Le holisme de l'apparaître et du désir : deux relations dynamiques de la chose au monde

Par ailleurs, cette dynamique inhérente à l'apparaître est tout à la fois interne comme nous l'avons vu (relation entre apparaissant et apparitions) et externe (relation entre apparaître d'une chose du monde, autrement dit d'un apparaissant particulier, et apparaître du monde). Il y a, en effet, un holisme de l'apparaître qui se manifeste par une dynamique reliant le monde à l'apparaissant. Ainsi Barbaras conclut partiellement son raisonnement sur le holisme de l'expérience en affirmant : « il est donc légitime de conclure que, si toute donation par esquisses présuppose bien une donation de la continuité de l'expérience, toute apparition est *originairement apparition du monde* avant d'être apparition de quoi que ce soit

⁵⁹ *Ibid.*, p. 21, 27.

⁶⁰ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation, op.cit.*, p. 32-33 et surtout p. 37 où Barbaras écrit : « Autant dire alors que chacun des moments de l'apparaître, l'apparition et l'apparaissant, passe dans l'autre et n'est même que ce passage. »

de déterminé et afin de pouvoir le devenir. »⁶¹ Cette relation originaire du tout à la partie se décline ensuite en appartenance, au sens d'inclusion dynamique, de la chose au monde : « L'appartenance a ici une signification ontologique, écrit Barbaras : elle indique que la chose est *faite* de monde, que c'est parce qu'elle est prise dans sa profondeur ou sa texture propre qu'elle peut *être* la chose qu'elle est. »⁶² (C'est l'auteur qui souligne). Ici il faut comprendre « *faite* » comme un processus de manifestation de la chose en relation avec le monde. Plus loin, pour qualifier la présence permanente de cette relation de la chose au monde, Barbaras continue à explorer le vocabulaire dynamique en affirmant que, malgré l'absence de la totalité du monde en tant que telle de la relation, « il y a une présence spécifique de l'*appartenance* de toute présence actuelle à une totalité non-présente, [une présence] du glissement de la présence de l'étant dans la non-présence » ; une présence de l'absence du monde en somme. Et voilà que la relation holistique est décrite en termes de glissement et d'appartenance et que les concepts de présence et d'absence même seront explicités selon une dynamique sous-jacente dont l'englobant est le concept d'horizon « en tant que désignant la modalité originaire de l'apparaître, caractérisée de prime abord comme une présence contaminée d'absence ou une absence retenue et figurée dans la présence [...] ». D'où une définition dynamique de la présence : « ce qu'on nomme présence, en tant que ne faisant plus alternative avec l'absence, ne désignera plus désormais que le mode *de remplissement ou d'actualisation* (nous soulignons), qui comporte tous les degrés de richesse et de détermination possibles, de l'horizon lui-même [...] »⁶³. Ce qui est remarquable dans cette analyse, somme toute classique en phénoménologie, de la relation de la chose au monde dans l'apparaître et du holisme de l'expérience s'accompagnant d'une redéfinition du concept de monde pour qu'il soit sol ou cadre de toute chose plutôt que totalité des choses, c'est sa tendance à introduire de la dynamique autant que possible dans tous les rouages de la manifestation. Voilà comment notre auteur finit par résumer le cadre de l'apparaître d'une chose en mettant l'accent sur du dynamique potentiel ici et là :

« Quoi qu'il en soit, c'est précisément cette ouverture au cœur de la clôture, cet inachèvement au sein de l'achèvement qui atteste de la co-originarité de la chose et du monde. Bref, ce qui vaut pour la chose en son être-là vaut également pour son mode d'unité et de détermination : inscrite dans le monde, elle est défaite par son ouverture et son illimitation

⁶¹ *Ibid.*, p. 44.

⁶² *Ibid.*, p. 45.

⁶³ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation, op.cit.*, p. 48.

constitutives et c'est la raison pour laquelle l'unité de la chose demeure inchoative et provisoire. »⁶⁴

Progressivement, les aperçus de la dynamique sous-jacente commencent à prendre la place des structures de phénoménalisation classique. Ainsi, l'asymétrie de la relation du sujet au monde, exprimée sous la forme de sa négativité ne peut être pensée que comme mouvement si l'on ne veut pas confondre négativité et néant comme le fait Sartre⁶⁵, remarque Barbaras. Et petit à petit, il s'agira de la primauté du mouvement sur le sens dans la relation du sujet au monde, comme si le sens n'était qu'un décryptage secondaire du mouvement « qui consiste dans une relation active avec le monde, relation en et par laquelle le monde paraît [...] »⁶⁶. La phénoménalisation est progressivement subordonnée au mouvement qui la soutient⁶⁷, la secondarité de l'être est affirmée par rapport à l'actualité, au sens d'un agir s'effectuant⁶⁸, puis la primauté du mouvement se précise sous la forme spécifique de l'agir. Ce mouvement est « un faire paraître au sens où ce faire paraître est d'abord et essentiellement un faire, à savoir un *agir* (nous soulignons) dans le monde qui participe à la phénoménalisation du monde, une avancée qui est identiquement dévoilement. »⁶⁹ Enfin, Barbaras clôt sa séquence en remarquant que l'agir ne peut être que celui d'un vivant dont la marque d'inachèvement est le désir. Et là les analyses menant à la dynamique sont reprises, au chapitre IV, au niveau affectif de la vie désirante, englobant le mouvement et, surtout, le sens que les analyses de la perception peinaient à articuler l'un à l'autre.

« Tout désir est désir du monde »⁷⁰, voilà le résumé de l'holisme au niveau du vivre qui est toujours désir d'un vivant. Par le désir, le désiré est révélé dans son lien holistique au monde qui en est le fond. Désirer c'est faire résonner le monde dans ce qui est désiré, comme la révélation d'une double incomplétude et d'un double lien originaire et constitutif au procès en excès qu'est le monde : incomplétude et lien du désirant au monde, comme archi-vie, mais aussi incomplétude et lien du désiré au monde, comme archi-mouvement ; sachant que l'archi-mouvement et l'archi-vie tendent à s'identifier dans l'élaboration de la cosmologie chez Barbaras, pour désigner sa conception du monde originaire. Le lien dynamique entre le tout (le monde) et la partie (la chose), est au cœur de la perception comme du désir d'une chose ; et le monde est archi-mouvement ou archi-vie selon qu'on adopte la perspective

⁶⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 126.

perceptive ou la perspective désirante sur les choses, ou encore selon qu'on y mette l'accent sur l'originarité et la principalité du mouvement (au principe, ça bouge tout court) ou bien sur le foisonnement dû à l'excès sur soi de ce mouvement (ça bouge en foisonnant d'étants, c'est l'archi-vie)⁷¹.

Déséquilibre dans le holisme et perspective d'équilibrage entre le tout et la partie : la mobilité de la mobilité

Maintenant remarquons que, même enrichi de ces différentes perspectives d'analyse, le caractère holistique de l'expérience reste limité, dans la description de Barbaras, à un lien général de production et de phénoménalisation de la partie par et pour le tout. Les particularités du mouvement dans l'expérience particulière du monde que fait le sujet à travers la chose sont comme rabattues sur la toute-puissance de l'archi-mouvement, comme si la partie était secondairement dérivée ou prélevée du tout sans qu'elle contribue originairement à faire la totalité de ce tout. Il y a comme un déséquilibre au profit du tout qui domine métaphysiquement les parties, notamment lorsque le processus d'individuation est compris comme une complexification ayant pour origine l'excès du mouvement du monde sur lui-même en tant qu'archi-mouvement. En effet, ce processus d'individuation, que Barbaras appelle également processus de proto-manifestation⁷² ou phénoménalisation primaire, est, pour lui, essentiel au monde comme acte du tout (puissant) qu'il est et non comme mode de dévoilement, à partir des parties, du sens de la totalité qu'est le monde. Pour cela, pour notre part, nous proposerons dans la suite de ce travail une solution à ce déséquilibre : une structure holistique fractale incluant le tout dans chaque partie, qui a pour principale vertu de ne pas déséquilibrer, au profit du tout, la structure holistique de l'expérience, reproduisant par là, entre le tout et la partie, le déséquilibre entre la primauté du sujet et celle du monde que tout le travail de la phénoménologie consiste à éviter si l'on croit l'auteur.

⁷¹ Si « le procès qui est l'autre nom du monde » est celui de la production du multiple, des étants, il n'a ni commencement ni fin. « Il n'y a rien d'autre que l'inachèvement constitutif de ce procès, écrit Barbaras, la faiblesse ontologique propre à un monde qui ne se rejoint ou ne se réalise jamais lui-même, l'incessante éclosion du monde lui-même qui, on le verra, se confond avec l'avènement des étants et des changements qui les affectent. Tel est le mode d'être de ce que nous avons appelé archi-vie [...]. En vérité, tous les étants, quels qu'ils soient (sous-entendu vivants ou pas), procèdent de l'archi-vie, puisqu'elle n'est autre que la vie du monde ou le monde comme vie.» *Dynamique de la manifestation, op.cit.*, p. 186.

⁷² *Ibid.*, p. 159.

Il y a néanmoins, dans les analyses de *la mobilité de la mobilité* au chapitre II de la deuxième partie, une amorce d'une approche du mouvement qui en révèle une structure commune entre sa manifestation dans le tout et dans la partie. Le dédoublement envisagé (mobilité de mobilité) est décrit comme un mouvement de réflexivité caractérisant le mouvement en général. Ce passage mérite d'être cité car il représente, à nos yeux, à la fois l'avancée la plus importante concernant la compréhension du mouvement en sa primauté même chez Barbaras, et une des raisons de substituer l'agir au mouvement dans notre propre recherche de ce qui est premier :

« Bref, la mobilité a ceci de propre qu'elle peut être pour ainsi dire repliée sur elle-même ou appliquée à elle-même et c'est ce recourbement, par lequel la mobilité même devient mobile, autrement dit est susceptible de s'altérer, de devenir autre, qui en constitue le noyau le plus profond et lui interdit alors de se figer en une mobilité qui se nierait d'une certaine façon elle-même en demeurant une, en n'acceptant qu'une seule modalité. »⁷³

C'est au niveau de ce « noyau le plus profond » que procéderont nos analyses, déployant les différentes caractérisations essentielles de ce mouvement qu'« on ne peut [...] penser sans phénoménalisation » car « il n'y a pas de mouvement qui ne soit, en quelque façon, un mouvement d'apparaître. »⁷⁴ Et inversement, pouvons-nous ajouter : il n'y a pas de phénoménalisation sans mouvement. Bref, au foisonnement en excès qui caractérise la vie par rapport au mouvement tout court (qui peut être monotone) et à la réflexivité inhérente à tout mouvement, qui est *de facto* mouvement de manifestation, à ces deux caractéristiques dégagées par Barbaras donc, nous ajouterons d'autres caractérisations et nous explorerons plus avant celles-ci en en dégageant les différentes modalités ; tout cela afin d'équilibrer les rôles des parties et du tout dans la « dynamique de la manifestation » telle que nous la décrirons. Remarquons enfin que la réflexivité propre à l'agir et, dans une moindre mesure, l'excès foisonnant (dans l'ouverture de l'historialité) sont ressortis de notre analyse de la mobilité et de l'agir dans *Être et temps* de Heidegger, et ils réapparaîtront d'une autre manière encore dans notre approche du rôle de la dynamique (changement, mouvement, action) dans la perspective de Claude Romano. Nous signalerons ainsi ce qui a été mis en avant sciemment ou par effet collatéral concernant l'agir et tel ou tel concept lié à la dynamique, nous recouperons ce qui est en commun entre ces auteurs et pointerons les différences, pour enfin enrichir ces approches de nos propres analyses et tenter de décrire, avec de plus en plus de précisions, cela dont il s'agit. (Et à chaque fois que nous nous sentons figé à la manière

⁷³ *Ibid.*, p. 178.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 158.

parménidienne, répétant comme un enfant qui commence à parler : « ça, ça, ça etc. » devant ça, rappelons nous que la répétition est un agir et que le moindre vocable démonstratif implique de l'agir.) Mais revenons à Barbaras pour l'instant.

La dynamique de l'indétermination et de la détermination dans la manifestation des étants : prélude à une conception réticulaire de la totalité

En plus du moment-clé du dédoublement de la mobilité, Barbaras semble à plusieurs reprises tenter de garder le cap d'une description elle-même dynamique de la *dynamique du réel*. Ainsi, l'indéterminé persiste dans toute individuation déterminée, corrélant l'émergence de l'étant individué à son appartenance au monde, dans une dynamique qui obéirait à l'équation : il y a d'autant plus de mondanéité qu'il y a plus d'étantité. Autrement dit, dans un étant l'indétermination augmente à mesure de sa détermination ou à mesure que son individuation est précise, comme s'il s'agissait du gage d'une ouverture en acte permanente vis-à-vis des autres étants, et plus largement du monde. « Dire d'un étant qu'il est, écrit Barbaras, et qu'il est ce qu'il est, c'est affirmer tout autant qu'il est du monde et que, en ce sens, il n'est pas ce qu'il est, plus précisément pas seulement ce qu'il est : c'est par cette *indétermination relative* (nous soulignons) que l'étant s'articule aux autres, ou plutôt n'est pas encore pleinement séparé d'eux, c'est par cette dimension qu'ils se totalisent. Emergence et appartenance, distinction et indistinction, détermination et indétermination sont les deux faces d'une même réalité, qui est celle d'un procès. »⁷⁵ Remarquons que la dynamique est ici entre le tout et la partie et qu'elle consiste en l'articulation des opposés au niveau de ce qui fait d'un étant tout autant l'étant qu'il est qu'un étant du monde co-existant avec d'autres étants du monde. Il y a comme un mouvement de circulation entre les étants que rend possible l'indétermination constitutive de chaque étant l'ouvrant et le liant aux autres (l'équivalent du non être platonicien), de sorte que la totalité est toujours une dynamique de totalisation inhérente aux étants eux-mêmes et rendue possible par la fluidité du passage de l'un à l'autre, autrement dit par la circulation toujours rendue possible par l'indétermination *malgré* les déterminations relatives de ces étants.

Nous pouvons prolonger la description de cette dynamique en évoquant un caractère réticulaire du procès qu'est le monde. Il s'agit de concevoir donc un réseau dont la

⁷⁵ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op.cit.*, p. 199.

complexité augmente le potentiel de circulation entre les étants et non l'inverse ; car on pourrait croire que la complexité diminue ce potentiel de circulation et fige les choses. Cela a au contraire pour conséquence d'ouvrir de nouvelles voies vers l'indéterminé et de rapprocher chaque étant du monde qui en est justement le fond indéterminé, et non pas de l'en éloigner, comme on pourrait le croire. Cela se passe comme si la frontière entre le déterminé et l'indéterminé augmente en taille à mesure qu'augmente la complexité et la détermination des étants, et que par conséquent la présence de l'indéterminé devient d'autant plus grande ou d'autant plus intense à mesure que cette frontière s'allonge. Ainsi, de ce fait, le monde se révèle de nouvelles manières et l'affirmation que « le sujet devient comme une fenêtre sur le monde »⁷⁶ de par son hyper-appartenance à celui-ci, les deux ayant « la même texture ontologique »⁷⁷, prend un sens nouveau qui enrichit et prolonge celui que Barbaras lui donne. En ce nouveau sens, le sujet serait comme le curseur-détecteur des déterminations nouvelles des étants ; déterminations qui, contrairement aux apparences, élargissent le front avec l'indéterminé, ce qui lui permet d'expérimenter le monde dans son originalité mais selon des manières toujours originales, découlant du contraste avec les nouvelles déterminations dans le réseau des étants. L'occultation du monde dans l'étant s'enrichit de nouvelles formes d'occultations qui sont autant de présences nouvelles et originales de l'absence du monde. La conception horizontale de l'occultation dont parle Barbaras, selon laquelle « ce qui est caché est déjà là [...] il n'est pas présent ailleurs mais sur un mode tel qu'en pleine lumière il demeure invisible »⁷⁸, et qui situe l'être et l'apparaître de l'étant sur le même plan ontologique, gagnerait deux sens nouveaux ici : 1) il ne s'agit pas seulement de l'occultation générale du monde, ou de l'être de l'étant, du fait de la complexité des déterminations des étants qui pousserait celui-ci au retrait en tant qu'il se confond avec l'indéterminé (premier sens), 2) mais il s'agit surtout, et c'est le plus important, de la multiplication des modalités originales d'occultations du monde en corrélation avec la multiplication des déterminations selon la structuration en réseau des étants (second sens). *La réticularité structurant les étants est ainsi le gage d'une accessibilité, plus grande et plus riche en originalités, à l'originnaire qu'est le monde.* Mais si Barbaras ne va pas jusqu'à ces précisions, c'est peut-être à cause de sa conception de l'unité (voire de l'unicité) du monde comme étant a priori. Qu'il faille *un* monde ne veut pas forcément dire que le monde est comme *monolithique* a priori, n'admettant aucune distinction possible en son sein. L'unité elle-même pourrait être le

⁷⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op.cit.*, p. 224.

produit de la dynamique sous-jacente aux étants plutôt que la caractéristique première et a priori de ce fond indéterminé des choses qu'est le monde. D'ailleurs à regarder de plus près, l'indétermination radicale est en deçà de l'un et du multiple, et on pourrait parler aussi bien du fond indéterminé des étants que des fonds indéterminés des étants sans préjudice pour les analyses de Barbaras. Il y a, à notre sens, une plus grande prudence conceptuelle et descriptive à étendre l'indétermination du monde aussi bien à son unité comme fond supposé de la totalité des étants qu'à la multiplicité de ses manières d'apparaître en tant que ce fond pour chaque étant. L'unité serait celle du procès, émergeant par un de ces aspects internes, une sorte de processus d'unification, plutôt qu'une caractéristique a priori de son fond indéterminé. Au passage, cela aura l'avantage de nous éviter l'ennui, en tant que sujets, d'une seule et même rencontre avec le monde ; la même pour tous, unique et identique à elle-même. *Si le monde est fond ou condition d'apparaître, il n'en demeure pas moins qu'il faut qu'il nous apparaisse en tant que tel, d'une certaine manière, et qu'il est plus conforme à la fragilité observée de l'apparaître en général de considérer qu'il nous apparaît de manières multiples et que cette multiplicité d'accès au monde s'enrichit des déterminations des processus de complexification et d'individuation des étants, et que l'unité serait davantage le fait du procès en réseau que de son fond indéterminé présumé saisissable a priori en tant qu'un.*

L'archi-événement : la nécessité descriptive de l'événement et sa critique comme précipitation descriptive

À ce stade de notre analyse de la démarche de Barbaras, remarquons que l'intervention de l'archi-événement abordé au premier chapitre de la troisième partie⁷⁹ apporte une nouvelle dimension aux analyses, en exacerbant la description dynamique. Ainsi, la mobilité de la mobilité (son dédoublement) qui nous a semblé comme l'élément central des analyses de la deuxième partie si ce n'est du livre en entier, est ré-analysée pour conclure qu'elle n'est possible qu'à partir d'un événement et non à partir du mouvement en général ni même à partir de l'archi-mouvement. Barbaras nie le fait que « la mobilité à la seconde puissance serait constitutive de la mobilité même » (ce que nous ne ferons pas) et qu'elle aurait pour seule origine la simple mobilité, « comme si celle-ci était vouée à se scinder d'elle-même ou à se

⁷⁹ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op.cit.*, à partir de la page 241.

dégrader en des formes inférieures ou limitées.»⁸⁰ Le rôle de l'événement lui semble nécessaire, sachant qu'il semble transporter sur un autre plan quoi qu'en dise l'auteur lorsqu'il le décrit comme « absolument hors essence » ou comme « pure factualité », ou encore comme « archi-fait »⁸¹. Et quant à l'archi-événement, qui est à l'origine de cette mobilité de la mobilité, il serait « une sorte d'altération pure, sans contenu déterminé, celle-là même qui permet de dire que quelque chose, ou plutôt que tout a changé sans être pour autant capable de dire en quoi. »⁸² Mais malgré cette quasi-non-existence de l'événement qui « est encore plus loin de la substance que ne l'est le mouvement » et qui « possède l'évanescence d'un changement à l'état pur », l'effet de l'archi-événement qui « ne naît de rien » et qui « est sans pourquoi »⁸³ sur l'archi-mouvement est, curieusement, décrit en termes dramatiques : « mais cette archi-mobilité de l'événement (ce qui est la définition de l'archi-événement), qui vient affecter l'archi-mouvement en le brisant, en le faisant basculer hors de lui-même, est absolument étrangère à cet archi-mouvement [...] »⁸⁴. Leur relation semble dessiner un proto-drame ou un archi-drame, comme on voudra, qui serait nécessaire pour comprendre ces étants particuliers que sont les vivants dans le monde. Dans certains passages on ne peut s'empêcher de faire la comparaison avec des descriptions d'ordre théologique concernant la Trinité, ou concernant le rapport d'un créateur, ou au moins d'un demiurge, à sa création⁸⁵. Aussi, cela se passe comme si la lutte contre tout dualisme, menée par Barbaras à différents niveaux de ses analyses ayant pour point focal la corrélation phénoménologique, n'empêche pas ce dualisme d'émerger à nouveau sous la forme de la dualité entre l'archi-événement et l'archi-mouvement. En tout cas, cela reste une indication de la possibilité, si ce n'est de la nécessité, de décrire *cela qui apparaît* selon un autre aspect que le mouvement, à savoir l'événement qui renverrait à une sorte de dramatique des phénomènes. En effet, le vocabulaire du drame apparaît ici et là sous la plume de l'auteur, comme par exemple déjà au chapitre IV de la

⁸⁰ *Ibid.*, p. 262.

⁸¹ *Ibid.*, p. 256.

⁸² *Ibid.*, p. 262

⁸³ *Ibid.*, p. 263.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 262-263.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 260-261 où la relation entre l'archi-mouvement et l'archi-événement est décrite comme une unité éternelle dans une distinction tout aussi éternelle, sans cosubstantialité toutefois: « Or, celui-ci (l'archi-événement) n'a certes lieu qu'une fois il a lieu une fois pour toutes. Autrement dit, l'archi-événement n'affecte pas les étants que dépose l'archi-mouvement mais cet archi-mouvement même dans sa mobilité; c'est donc en son cœur et, par conséquent *éternellement* (nous soulignons), que cet archi-mouvement est atteint par l'événement, c'est-à-dire s'échappe ou se scinde de lui-même. [...] Ainsi parce que l'archi-événement est aussi unique et éternel que la puissance mondifiante (l'archi-mouvement), la subjectivation (conséquence de l'archi-événement) est nécessairement co-présente à l'archi-mouvement, même si elle ne lui est pas co-substantielle puisqu'elle n'en est d'aucune façon constitutive. » Si l'on remplaçait dans ce passage « l'archi-mouvement » par « le Père » et l'archi-événement par « le Fils » la résonance trinitaire apparaîtrait clairement, avec il est vrai une focalisation sur la relation Père-Fils plutôt néoplatonisante.

deuxième partie, où le verbe « se produire » est interprété en ce sens concernant l'étant. « Bref, écrit Barbaras, dire de l'étant qu'il se manifeste, c'est dire qu'il *se produit*, au double sens, industriel et théâtral, du terme : il ne peut se montrer qu'en se faisant être ; en se donnant l'être (en le recevant du procès du monde) il se donne l'apparaître. »⁸⁶ Notons que c'est l'auteur qui souligne le verbe « se produire » et que son explication semble se centrer sur la forme pronominale qui marque une sorte de réflexivité, avec le sens dramatique évident à travers la référence au théâtre. Bref, l'introduction de l'événement dans la description - introduction nécessaire selon Barbaras- débouche sur une dramatique du réel qui a tendance à rendre plus difficile l'approfondissement d'une saisie de celui-ci seulement comme mouvement ou agir. Il y a une précipitation dans le passage du mouvement à l'événement, comme clé descriptive supplémentaire et nécessaire du réel. Cette précipitation proviendrait, selon nous, d'une absence de compréhension du mouvement, justement, *comme* agir ; autrement dit, d'une absence de compréhension du mouvement à partir de l'agir et non de l'agir à partir du mouvement comme on le fait traditionnellement. En effet, le mouvement ne se donne *in concreto* que comme mouvement relié, comme agir ; la relation étant une caractéristique essentielle de tout mouvement.

Dramatisation du réel à partir de l'existence

Dans la suite de sa dernière partie qu'il qualifie de métaphysique, Barbaras critique l'ontologie impossible de Sartre qui ne s'interdisait pas selon lui de « tenter de déterminer la nature et le sens de ce processus antéhistorique et source de toute histoire qu'est l'articulation de l'aventure individuelle (ou existence de l'en-soi) avec l'événement absolu (ou surgissement du pour-soi). »⁸⁷ Barbaras écrit que, par là, ce dernier viserait « comme une histoire de l'absolu événementiel ou une dramaturgie de l'apparaître »⁸⁸, comme s'il considérait que la visée de Sartre était correcte mais que sa méthode le menait à « une ontologie impossible. »⁸⁹ Les ultimes affirmations fondamentales de l'auteur dans cet ouvrage sont faites sur un ton dramatique ou alors en utilisant un vocabulaire qui se rapproche du champ sémantique du drame. Ainsi, cette affirmation : « l'espace est plus profond que le

⁸⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁸⁷ J-P Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 715. Cité par R. Barbaras dans *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 283.

⁸⁸ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 283.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 283.

temps » est accompagnée d'une explication qui, tout en semblant faire marche arrière sur l'importance ou la primauté de l'archi-événement, le décrit comme « une immense métamorphose au sein d'un déjà-là », creusant encore davantage la tension dramatique avec l'archi-mouvement.

Enfin, terminer un tel effort spéculatif, en une sorte de confession de foi sur la mort des vivants que nous sommes, donne une dimension fortement dramatique à cela dont il s'est agi tout au long de ce travail de Barbaras⁹⁰. Pour notre part, quoique nous considérons que l'événement est d'abord pensable à partir de l'agir, nous serons d'accord sur l'intérêt d'explorer la facette dramatique du réel en tant que relief superposé à celui de l'agir. Nous justifierons cela dans les analyses de transition entre la partie centrale sur l'agir et les perspectives sur le drame qui suivront.

Explorons maintenant quelques autres pistes à partir de Barbaras.

Du mouvement à l'agir : récapitulatif et extrapolations à partir de Barbaras

D'une phénoménologie dynamique à une dynamique phénoménologique⁹¹ ; ce décalage est plus qu'un glissement chez Barbaras, il est essentiel pour que la phénoménologie ne se trahisse pas en revenant à un idéalisme transcendantal ou à un réalisme naïf. La primauté logique et ontologique du mouvement est au cœur de toutes ses analyses⁹². C'est donc la reconnaissance, par un approfondissement de l'*a priori* corrélationnel husserlien, de la nécessité de trouver *les conditions* d'un double ancrage de l'un dans l'autre, entre le sujet et ce qu'il vise (ou ce qui se donne à lui), à savoir les choses et le monde en tant qu'horizon d'apparaître des choses. Ce cadre conditionnant la possibilité même d'un *a priori* corrélationnel équilibré, qui ne penche ni d'un côté ni de l'autre, évitant la primauté du sujet ainsi que celle du monde, ne peut être trouvé que dans une communauté originelle des deux. Ce qu'il y a en commun serait donc le mouvement, ou encore la mobilité en tant que telle, qui

⁹⁰ *Ibid.*, p. 354. Nous citons les dernières lignes de Barbaras pour montrer leur teneur dramatique qui accompagne leur charge spéculative : « La mort n'est donc pas, comme on a voulu le croire le plus souvent, la négation de la vie, négation dont celle-ci serait elle-même l'incessante négation ; elle est plutôt négation de cette négation de l'archi-vie qu'est l'avènement du vivant à la faveur de l'archi-événement, à la fois perte d'une vie et retour à la vie. »

⁹¹ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op.cit.*, p. 93.

⁹² Dans une note en bas de page décisive, Barbaras exprime clairement l'orientation générale de son approche : « En vérité, écrit-il, la conviction qui anime notre propos est que la ligne de partage fondamentale ne passe pas entre la matière et l'esprit ou le corps et l'âme mais bien entre l'immobilité et le mouvement. Ce qui signifie aussi à nos yeux que c'est à cette distinction première que doivent pouvoir être reconduites les distinctions métaphysiques en question. », *Dynamique de la manifestation*, *op.cit.*, p. 151.

fait ressembler et rassembler ce qui bouge dans le sujet (pensées, idées, vécus, etc.) et ce qui bouge dans le monde (la matière, les essences etc.) En effet, les essences bougent au moins en ce sens où elles ne se donnent qu'à travers le mouvement des esquisses, et si l'on va au-delà de Husserl, elles bougent aussi parce qu'elles sont étroitement mêlées à la temporalité, à l'histoire (Heidegger).

Ainsi selon Barbaras, pour que la phénoménologie reste fidèle à elle-même, elle n'a d'autre choix que de devenir dynamique ; et même qu'elle l'a toujours été sans en avoir conscience, puisqu'elle n'a de cesse de chercher à trouver l'équilibre entre les deux corrélats du phénomène, le sujet et le monde. Or, qui dit équilibre dit mobilité potentielle, ou encore mouvement réel à saisir selon des régularités significatives ; en effet, l'équilibre, quand il s'agit du chaos potentiel qui pourrait le remplacer, prend le nom d'ordre, que cet ordre soit partiel, relatif ou provisoire, cela importe peu. Un mouvement sous-jacent et englobant sous-tend la relation du sujet au monde dans le phénomène.

Mais il se peut que ce mouvement soit plus qu'un mouvement ; un agir peut-être. Ce qui distingue le mouvement de l'agir est, premièrement, la possibilité d'assigner des limites, c'est-à-dire un point de départ et un point d'arrivée, et deuxièmement la possibilité d'une relation entre l'agir déterminé, délimité, et ce qui n'est pas lui dans le monde ou dans le sujet, autrement dit une possibilité ou une potentialité d'orientation. En effet, un mouvement peut être (faussement) conçu comme purement chaotique, ne permettant pas de ce fait l'identification de déterminations locales assignables à telle ou telle de ses parties. L'agir est le mouvement en tant que potentiellement orientable par sa relation au voisinage et au tout, autrement dit tel qu'il se donne en lui-même et non tel qu'il peut être conçu ou imaginé, par abstraction, comme potentiellement chaotique (d'ailleurs le peut-il sans cette abstraction ?). Aussi, l'agir est le mouvement en tant qu'il inclut la « relation à » ne serait-ce que la relation à lui-même, qui prend au moins trois formes principales : 1) celle du dédoublement, mouvement du mouvement, ou changement du changement ou encore mobilité de la mobilité, et cela joue un rôle clé dans la « métaphysique » de Barbaras, 2) celle entre le mouvement en tant que tout et ses parties (selon une structure fractale pour nous), 3) enfin, celle de l'autonomie réflexive du mouvement, en tant qu'il est en relation avec lui-même directement, de lui-même entier à lui-même entier, et non pas de lui-même entier à une partie de lui-même, ni non plus de lui-même à lui-même en se plaçant à deux niveaux différents (dédoublement sous forme de « mobilité de la mobilité » par exemple).

Voilà pourquoi le mouvement en tant que tel, en tant qu'il se donne réellement (y compris lorsque l'on tente de le concevoir ou de l'imaginer comme purement chaotique) est agir, parce qu'il est aussi relation et d'abord relation à lui-même, dans le seul plan d'immanence où il se donne. Le chaos n'est en réalité que le nom inadéquat donné à la possibilité d'un désordre pouvant se convertir en une plus grande variété ou richesse d'ordres ; c'est le nom de l'ouverture du phénomène, par en deçà, à des possibles radicalement nouveaux qui se manifestent à partir de l'indéterminé mais en ordre. Le « chaos » ainsi compris n'est pas le pur désordre sans la possibilité de l'émergence d'un ordre ; c'est plutôt l'indéterminé ouvert qui recèle les possibilités des déterminations que nous pouvons rencontrer. Mais si l'on veut vraiment essayer d'imaginer ou de concevoir un chaos pur ou une indétermination pure (complète et fermée à toute détermination possible), cela impliquerait l'impossibilité de tout ordre, de toute détermination ; or mon acte même d'imaginer ou de concevoir un tel chaos est bien déterminé et déterminant, et donc par conséquent il y a, toujours et malgré tout, un certain ordre qui empêche de concevoir un tel chaos.

Le phénomène est indéterminé et non pas chaotique en ses fondements, de telle sorte que même le nominaliste le plus radical peut exalter la non-essence et le supposé chaos mais dans le langage c'est-à-dire avec ordre et grammaire. Cela bouge en moi et hors de moi avec potentiellement de l'identifiable à l'horizon, et ceci grâce aux relations dans le mouvement : cela agit. Mais quels sont les « mouvements reliés » (pléonasme !) irréductibles de cet agir ? N'est-ce pas d'abord l'agir sur soi de l'agir, le s'agir ? Si c'est le cas, peut-être que la désignation la plus englobante de ce mouvement relié (et tout mouvement l'est) qu'est l'agir est : *il s'agit*. Il y va là d'une candidature sérieuse au remplacement de *il y a* dans le poste solennel qu'il occupe ; ce poste avancé, en première ligne de ce qui est dicible, premier dire face au réel.

Tout mouvement est donc lui-même nécessairement saisi d'une manière qui le soustrait à une indétermination qui serait radicale (qui ne pourrait être atteinte que sous la forme du pur chaos, qui est impossible). Sa relation à lui-même, sous ses différentes formes, et sa relation à d'autres mouvements actuels ou potentiels ainsi qu'à la totalité mouvante, sont des caractéristiques essentielles pour celui-ci. Cela suggère donc de le désigner plus adéquatement comme *agir*. Cela se passe comme si le mouvement était une saisie partielle, par abstraction donc, d'un aspect fondamental du donné, sachant que cet aspect mérite d'être saisi complètement afin de pouvoir se positionner dans la relation la plus adéquate possible à ce donné. Le mouvement est agir parce qu'il ne peut pas être saisi sans relation, et notamment

sans relation à lui-même directement ou indirectement. Par exemple, la principale relation à soi directe ou immédiate d'un mouvement local est *le fait que le mouvement actuel impacte toujours le mouvement potentiel* (n'est-ce pas une manière de désigner le temps), c'est ce qu'en physique on appelle, dans certains cas, différentiels de mouvements. Aussi, la relation à soi indirecte passe par les conséquences sur le voisinage (le monde) qui finissent par faire retour sur le mouvement lui-même.

Mais passons maintenant, à notre approche de cette dynamique, à désigner donc plus adéquatement comme agir, chez Claude Romano. Dans le chapitre II comportant notre longue construction conceptuelle, nous reviendrons sur les justifications d'une description du réel comme agir et sur sa désignation première comme *il s'agit*.

I.3- Changement et agir chez Claude Romano

Pour commencer, remarquons que rien que le passage de l'existential à l'événemential suggère chez Romano une conception plus dynamique du rapport du sujet au monde, comme nous l'avons vu plus haut pour Maldiney. En effet, ce passage est fondé sur une conception de l'événement où le possible a le premier rôle et non l'effectif, dans une sorte de prolongement et d'approfondissement de l'intuition fondamentale d'*Être et temps*. Il s'agit donc du possible compris comme éventualité externe liée à l'événement et non en tant que ce qui m'est possible comme sujet ou *Dasein* possédant et déroulant un projet. Ainsi, l'événement est compris comme un processus de possibilisation qui fait naître de nouvelles possibilités absolument insoupçonnées pour celui qui le vit. Après avoir insisté sur le fait que l'événement n'est pas un fait, Romano en donne une description dynamique dans le chapitre II intitulé « le possible et l'événement » d'*Il y a*⁹³. « L'événement, écrit-il, n'est rien d'autre que cette transformation du monde et de l'existence -transformation parfois aussi silencieuse et aussi discrète que le fait est bruyant et voyant- qui ne peut être saisi qu'*après-coup*, quand le monde ancien s'étant effondré, je suis mis en demeure de renaître à moi-même, de m'approprier cette altérité incommensurable à mes possibles. »⁹⁴ Ainsi l'événement est assimilé à une transformation, par possibilisation, du monde, échappant à toute essentialisation (« n'est rien d'autre que ») et absolument imprévisible (« *après coup* »). Et si l'événementialité est le cadre de tout apparaître ou de tout advenir alors la vie de l'advenant, à partir des événements, est de part en part dynamique ; et la description phénoménologique aurait pour mission de traduire ce caractère dynamique dans sa manière même de décrire. « Voler en dessous des radars » de l'essence, voilà semble-t-il le mot d'ordre qui permettrait à Romano de penser l'événement et tout ce qui lui est lié, comme structure englobante de l'existence. J'existe parce que, et du fait que, je vis des événements et que mon monde est transformé par eux. Exister n'est pas une affirmation de soi, si authentique soit-elle (Heidegger), mais émerger en tant que soi toujours renouvelé et transformé à partir de la reconfiguration des possibles par l'événement. À l'aune du critère de la préservation de la dynamique sous-jacente au réel, quelles sont les points forts et les insuffisances de l'analyse événementiale menée par Romano ? N'y a-t-il pas une couche d'analyse du réel qui se situerait en deçà de celle l'événementialité et qui serait plus adéquate à l'expérience banale et

⁹³ Claude Romano, *Il y a*, Paris, PUF, 2003.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 96.

quelconque que nous en avons avant toute émergence de singularités à partir des événements ?

Le mouvement comme changement continu et imprévisible à partir de l'événement : ipséité et désespoir

Mais si on veut préciser l'ampleur de cette dynamisation du réel dans le travail de Romano, focalisons d'abord sur la manière dont est décrit le rapport de l'ipséité à l'événement dans l'essai cité plus haut. En effet, en analysant l'événementiel du désespoir (qui est le pendant de l'existential de l'angoisse heideggérien) Romano conclut de la manière suivante, en mettant en avant l'ipséité : « l'impersonnalité du désespoir désigne donc un phénomène plus originaire que l'ipséité conquise dans l'angoisse, et donc que toute authenticité ou inauthenticité possibles, phénomène à partir duquel seulement l'ipséité peut être conquise, non point comme ek-sistence dans le projet d'un pouvoir-être libre pour la mort, mais comme *insistance* face à l'événement : insistance qui n'apparaît vraiment comme *telle* que là où elle s'effondre, là où je ne puis plus précisément « faire face », dans le phénomène originaire et indérivable du désespoir. »⁹⁵

Remarquons en premier lieu l'insistance de l'auteur sur le caractère impersonnel de tout ce qui est premier et originaire, ici le désespoir. C'est une sorte de commentaire du *il* impersonnel du *il y a*, avec, ici, le cas d'espèce du désespoir qui accompagne parfois la reconfiguration opérée par l'événement. Impersonnalité et anonymat caractérisent l'événement, et plus largement interviennent comme des marqueurs d'une dynamique du réel qui échappe à la « mienneté ». Pour Romano, c'est clairement une sorte de garantie anti-transcendantale des analyses menées. Cela nous intéresse, puisque l'agir sous-jacent au réel que nous voulons décrire dans ce travail se manifeste selon nous également sous une forme impersonnelle, comme de *l'il s'agit*. Mais observons ce qu'il y a de dynamique dans cette description de Romano avant de repérer les atténuations de la dynamique par la relativisation de l'impersonnalité et de l'anonymat due à la singularité de l'événement.

D'après ses analyses, pris dans le flux de l'événement possibilisant, je ne me constitue pas comme un sujet puissant, un ego transcendantal dominant l'existence, mais je m'abandonne au nouveau de l'événement en épousant ses mouvements singuliers sans lui

⁹⁵ *Ibid.*, p. 101.

résister, et c'est ainsi que je deviens moi-même toujours renouvelé, puissant de mon interaction avec l'événement et configuré à son image. Le concept d'« insistance » fait penser à celle d'un surfeur qui tente de prendre la vague, même si cette image est trompeuse puisque le surfeur utilise la vague, autrement dit, dans sa relation à la vague, son activité, visant à surfer la vague, englobe sa passivité face à la puissance de celle-ci ; tandis que, face à l'événement, c'est la passivité face à sa puissance envahissante qui englobe mon activité brouillonne tentant de comprendre ce qui arrive, ce qui se transforme en moi, afin d'apprendre à être ce que je suis déjà devenu sans le savoir et ceci en en prenant conscience. Et, justement, le désespoir apparaît quand cette phase d'adaptation ou d'acclimatation semble impossible, comme si j'avais conscience de perdre mon moi ancien sans même pouvoir entrevoir la possibilité d'un nouveau, reconfiguré par l'événement. Je ne fais plus face, j'abandonne (je renonce) au lieu de m'abandonner et, si possible, au lieu de m'abandonner activement pour « goûter » la transformation que je vis (ou devrais-je tout simplement dire « la transformation *que je suis* »). Le mouvement a davantage la forme du changement continu et imperceptible, si ce n'est par la saillie de l'événement qui me dé-range. Ma tâche serait de me ranger, de retrouver ma place dans ce monde nouveau que fait naître l'événement. Si l'on pouvait regarder dans le détail ce continuum au niveau d'un événement, on verrait des éclatements en faisceaux des nouveaux possibles produits par celui-ci, avec des configurations de possibles « découpés » qui vibrent, de désespoir ou de joie, balbutiant un « je » qui n'en est que la collection provisoire. C'est très humien somme toute, en tout cas en ce qui concerne la fragilité de l'ipséité qui y émerge, et l'identité à soi du *je* qui s'y dit.

Retenons cette forme de mouvement continu, foisonnant mais se déployant selon un ordre commandé par des singularités (les événements particuliers qui, rappelons-le, restent toutefois anonymes quoique singuliers chez Romano), avec une expansion plus ou moins puissante selon l'intensité des événements et la capacité de s'y configurer de celui qui y est pris. Paradoxalement, s'il y a agitation dans ce déroulement événementiel du réel, cela ne peut être dû qu'à l'incapacité ou à l'impuissance de celui qui est censé conquérir son ipséité à même les nouvelles possibilités qu'il est supposé être et assumer, après qu'il est devenu ces nouvelles possibilités mêmes. Ainsi, l'agitation ou le désordre sont des illusions de l'advenant impuissant, dues à un décalage de lui-même vis-à-vis de lui-même qu'il n'arrive pas à combler. Et donc le paradoxe vient du fait que, le but de cette description événementiale étant bien de diminuer son rôle actif dans l'apparaître des choses, l'advenant se retrouve dans la situation où, selon la plus ou moins bonne réussite de sa configuration à l'événement, il aura

un vécu plus ou moins harmonieux ou chaotique des mouvements qui s'y déroulent (il s'agit bien entendu de tous les types de mouvements : mouvement physique, mouvement du sens, changement etc.). Il aura donc son vécu de l'événement, et il sera la fêlure⁹⁶ dans cet événement, et non l'inverse (l'événement comme fêlure dans le vécu), puisque dans son désespoir il se dit qu'il n'insiste plus, qu'il abandonne ; et il vit par là en décalage avec l'événement. D'ailleurs, ne vaut-il pas mieux considérer que nous vivons toujours et d'abord en décalage par rapport à l'événement, et que justement aucun événement identifiable ne peut me définir entièrement. Le paradoxe vu plus haut, nous permet de douter du caractère totalement englobant de l'événementialité, et nous serions à cet égard plus proche d'Henri Maldiney qui, selon Romano même, la subordonne toujours à l'existentialité à travers la transpossibilité du sujet existant, tout en lui donnant un rôle phénoménologique majeur. Il y a une part de pertinence à dire que je me reçois moi-même à partir de ce qui m'est le plus extérieur et le plus intérieur, ce vers quoi penche Romano dans ces analyses, à l'instar de Maldiney qu'il cite en pointant le concept de « transpassibilité ». Mais objecterons-nous : « et si j'étais plus extérieur à moi-même que l'événement qui est censé me configurer (qui est censé être l'extérieur par excellence) ? Et si j'étais le plus intérieur, et non pas l'événement compris comme inhérence plus profonde que mon ego ? » Nous ne pouvons nous empêcher de penser à ces objections, notamment à la lecture de cette parenthèse de l'auteur : « [...] (puisque tout événement, en engageant entièrement notre être-au-monde, est à la fois plus « intérieur » que toute intériorité « subjective » et plus « extérieur » que toute extériorité mondaine) [...] »⁹⁷. Peut-être qu'en affinant davantage l'analyse de la dynamique du rapport à l'événement, on éviterait mieux de minimiser à bon compte le *je* et on saisirait mieux la pertinence d'une analyse événementiale. Une telle analyse nous mènera à voir dans l'*agir* le premier relief du donné, *agir* qui a un aspect événemential et qui apparaît parfois sous la forme d'événements effectifs particuliers. Car il nous semble contreproductif de négliger cet aspect simple de la compréhension commune de l'événement, en créant un dualisme au cœur même de la manière selon laquelle celui-ci se donne; d'autant plus que ceci rejoint le souci de Romano de dépasser l'alternative heideggerienne entre l'authentique et l'inauthentique, entre l'ontologique et l'ontique. Mais l'auteur semble rejouer cette alternative au niveau de son

⁹⁶ Claude Romano, *Il y a*, op. cit., p. 106-107. Évoquant et citant *La fêlure* de F.S. Fitzgerald, Romano y voit son événement sous les deux formes du « coup d'éclat » extérieur et de fêlure « intérieure ». Mais n'est-ce pas être davantage conforme à sa logique de dé-égoïsation que de considérer que, justement, c'est le *je* qui est la fêlure ?

⁹⁷ Claude Romano, *Il y a*, op. cit., p. 107.

analyse, non pas entre l'ontologique et l'ontique mais entre l'événementiel d'un côté et l'événementiel ou l'événement vulgairement compris d'un autre côté.

En somme, le positionnement qui veut maximiser le caractère structurant de l'événement dans l'économie du réel court deux risques. D'un côté, il semble minimiser exagérément le *je* alors même que, paradoxalement, il élève la naissance au rang d'événement exemplaire voire de l'événementiel exemplaire chez Romano (et le *je* ne peut-il pas être compris comme le pronom désignant cet événement fondateur de chacun). De l'autre, ce positionnement dramatise trop vite le rôle de l'événement en en faisant un absolu originaire, occultant la possibilité d'une dimension du réel qui peut se réduire à un certain mouvement neutre, c'est-à-dire dont la possibilisation n'est pas d'emblée *dramatiquement* productrice de sens, un mouvement qui reste à la base inidentifiable et peu orienté quoique relié (alors que l'événement, par nature et immédiatement, crée des orientations particulières et identifiables et singularise l'advenant à partir de sa singularité même, son unicité).

Événement, changement et temps

Afin de mettre au centre du réel l'événement comme source de compréhension ultime de tout ce qui s'y produit, Romano rejette donc un peu trop rapidement le mouvement neutre dans les choses. Pour lui, l'événement n'est pas le simple changement de quelque chose, mais le changement du changement des choses, impulsant et traçant des orientations qui font plutôt émerger les choses.

Ailleurs dans ses analyses de l'événement, c'est le rapport de ce dernier à la temporalité qui tend à suggérer une dynamique dans ce qui s'y saisit. Toutefois, la temporalité événementielle semble figer paradoxalement l'événement en une source quasi-immobile du changement (l'événement ne changeant pas, mais aurait des phases dans son « avoir lieu »), et le rejet de la conception aristotélicienne du changement semble dramatise trop vite l'événement, ne laissant pas de place à un mouvement neutre produisant du possible ou du sens sans que l'on puisse forcément remonter à une origine assignable de ce possible ou de ce sens, à un événement.

À cet égard, les analyses relatives à l'événement et au temps de Romano tendent à se rapprocher d'une dimension dramatique et d'emblée élaborée et complexe du réel, tout en figeant l'événement dans un absolu qui écrase le *je* au lieu d'en expliquer des possibilités

« externes », non exclusives des possibilités qui lui sont intrinsèques comme *je*, autrement dit non exclusives des possibilités du *je* inassimilables à ce que possibilise l'événement. En voici une illustration dans ces propos :

« l'il-y-a du changement (l'événement) désigne donc un « changement » qui n'est ni intramondain, ni intratemporel, mais qui forme l'ouverture même de l'instant, *sa dramatique* (nous soulignons), ce que Platon appelle *exaiφnès* et qu'il définit comme le point de départ (forcément hors du temps, pourrait-on insister) de tout changement intratemporel (*Parménide*, 156 d 3), le « changement » originaire qui n'est pas dans le temps mais où le temps lui-même a sa source. »⁹⁸

Mais ne s'éloigne-t-on pas beaucoup trop vite d'une compréhension heuristique du concept de « changement », en considérant, comme Romano ne cesse de le répéter, qu'il ne peut être compris à la manière d'Aristote, comme changement *de quelque chose à quelque chose* ? N'y a-t-il pas une place pour un changement neutre, auto-suffisant (non générateur de sens dramatique ou de nouveautés complexes et structurées), non lié à des choses, et dont les termes (commencement et fin) n'ont pas la possibilité d'être identifiés à quelques choses de déterminées (par exemple, un changement pur d'informe à informe comme dans le déroulement de la perception sonore d'un bruit chaotique) ?

Un tel changement serait un processus neutre et clos, faisant déjà émerger les choses dans une *répétition* différant leurs saisies complètes, qui est tributaire du hasard et sans origine assignable (sans événement), et ceci avant ou en deçà de l'ouverture et de l'amorce dramatique propre à l'événement. Aucun argument ne semble a priori pouvoir trancher pour la primauté de l'événementialité dans la compréhension du réel, au détriment de celle d'un mouvement neutre ou d'un agir quelconque et anonyme. En effet, rien de ce qui apparaît ne peut être au moins aussi bien saisi à partir de la thèse de la primauté du simple agir qu'à partir de celle de la primauté de l'événement, en tant que structurants originaires respectifs du réel.

Dans le chapitre VII intitulé « la temporalité de l'événement : analyse et herméneutique », la tentative de montrer la spécificité de l'événement par rapport au changement, commence à le distinguer du processus compris comme simple enchaînement de changements. Cette distinction mène à l'idée que l'événement est un changement d'un autre ordre, un changement du changement ; un changement tout de même, sommes-nous tenté de penser. D'ailleurs, Romano se bat avec ce dédoublement du changement pour montrer que le second, le « changement du changement », est d'une autre nature que le premier, qui est le

⁹⁸ *Il y a, op. cit.*, p. 279.

simple changement d'une chose. Mais rien que la possibilité de caractériser essentiellement l'événement à travers ce dédoublement, tout en conservant un concept de « changement » même modifié par certains de ses aspects, suggère la possibilité d'un primat du processus (mouvement ou agir) sur l'événement, puisque c'est par un certain changement (même redéfini) qu'est expliqué l'événement, et non l'inverse. Si l'événement ne peut se confondre avec un changement intramondain, « [...] il est nécessaire d'ajouter, affirme Romano, que sa « survenue » est un changement d'un autre ordre par rapport au monde où l'événement s'inscrit. »⁹⁹ Il s'agit donc d'un changement global du monde en tant que tel et non d'une de ses parties, et non d'une chose. « Ce qui fait d'un événement un événement, poursuit-il, ce n'est pas seulement le processus qui le sous-tend et avec lequel on a tendance généralement à l'identifier, mais la *nouveauté* de ce processus par rapport à ce qui précède : le fait que quelque chose de tel qu'un tel processus *advienne*. » Ici c'est la manière de s'exprimer qui pose problème si l'on veut vraiment sortir de la conception que la philosophie analytique a de l'événement et dont le noyau est celle d'Aristote. En effet, dire que le processus « sous-tend » l'événement c'est suggérer qu'il appartient à une couche plus fondamentale du réel. D'ailleurs, Romano en a conscience et tente d'esquiver cette objection qu'il prévient et qu'il formule clairement. Mais la recherche de ce changement d'un autre ordre que serait l'événement ne suggère-t-elle pas toujours un premier ordre, celui du changement tout court, qui reste en deçà. Dans ce cas, si l'événement est une couche supplémentaire, plus élaborée, pour ne pas dire dérivée, du changement, comment soutenir sa primauté ? Son caractère originaire va être puisé dans celui du monde compris autrement que comme la totalité des choses réelles et possibles et de leurs changements, mais plutôt comme « l'ouverture dans laquelle se déploie leur (*les changements*) avoir-lieu en tant que tel. »¹⁰⁰ Plus encore, dans un élan de consistance conceptuelle, le monde est considéré successivement comme « contexte », puis comme « une localité primordiale », autrement dit comme « le “y” de tout ce qu'il y a. »¹⁰¹ (Et cette dernière désignation n'est pas si « bizarre » que ne le veut croire l'auteur, puisqu'elle révèle le cœur de son argument). Ainsi, « l'événement n'est pas une modification d'état du monde mais l'*apparition*, dans le monde, de quelque chose de nouveau. »¹⁰². Et, cette relation originaire que l'événement et le monde entretiennent est censée rejaillir sur l'originarité de l'événement en tant que tel, par rapport au changement tout

⁹⁹ *Il y a, op. cit.*, p. 271.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

court. C'est une sorte d'argument par contamination d'originarité. Mais, à partir de la description de ce qu'est un événement, peut-on affirmer sans aucune ambiguïté qu'il y a vraiment un lieu ultime assignable à tout événement ? L'idée d'une telle localité semble une hypothèse peu justifiée, car un événement semble échapper à la logique du lieu, et se donne comme ce qui demeure non-localisable par excellence. D'ailleurs toute tentative de le localiser ne produit-elle pas un appauvrissement de sa compréhension ? Ou alors, il faudrait redéfinir le monde comme un non-lieu primordial et renoncer au « y » de *l'il y a*, et chercher par conséquent à nommer ce dont il s'agit autrement que comme *il y a*.

En tout cas, la surdétermination, exprimée par la possibilité de la nouveauté, en quoi consiste l'événement comparé au simple changement, semble mener à une dimension « en plus » du réel, et donc plus aussi primordiale que celle du changement tout court. Là encore, le statut du *nouveau*, qui est la marque de l'événement par rapport au simple changement, reste ambigu dans ces analyses, car si le centre de gravité de la primauté ou de l'originarité bascule du côté de l'événement, il faudrait considérer que tout advient comme événement, et donc dans une certaine nouveauté. Or, si tout est nouveau en permanence, c'est de deux choses l'une, soit rien ne l'est vraiment puisqu'il n'y aurait pas de point de comparaison possible, soit il n'y a pas de lien possible entre le nouveau et l'ancien qui n'est plus désormais qu'une autre nouveauté ayant eu lieu, et par conséquent aucun lien possible entre deux événements, voire plus de temporalité possible ! La multiplicité des événements ainsi que la temporalisation à partir d'eux ne seraient plus possibles si l'événement et la nouveauté étaient absolutisés et considérés comme ce qu'il y a de plus originaire dans le donné. Ne vaudrait-il pas mieux considérer le nouveau apporté par l'événement comme un supplément *fragile* de sens, sur fond de répétition variante et/ou différentielle de changements qui suffirait en droit à décrire le réel ? Force est de constater, qu'une grande partie de notre expérience est marquée par une cohérence globale dont l'origine est inassignable, et donc non attribuable à un événement identifiable (une cohérence globale ou plus précisément « globale » si l'on veut tenter d'être plus précis en usant d'un concept transfuge de la sociologie et des sciences politiques¹⁰³, qui peut avoir pour mérite d'exprimer une forme d'holisme fractal de

¹⁰³ « Glocalisation » a pour origine le concept japonais *Dochakuka* – qui désigne des techniques pour cultiver la terre en s'adaptant aux conditions locales -, puis, il devient un concept dans le marketing japonais désignant les adaptations de la commercialisation globale aux cultures locales. Mais c'est surtout sa récupération par la sociologie, notamment par le sociologue britannique Roland Robertson (*Globalization. Social theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992, pp.171-172 pour sa justification de la reprise de ce concept) qui lui donnera un avenir dans les sciences humaines. Bertrand Badie le reprend en sciences politiques, notamment dans le chapitre V intitulé « les communautés de responsabilité » d'*Un monde sans souveraineté* (Paris, Fayard, 1999) afin d'exprimer l'interaction forte entre local et global dans les transformations des territoires et des

l'expérience comme on le développera par la suite). Le quelconque, le banal, le convenu, le « réchauffé » sont le lot de notre expérience ordinaire ; en quoi la singularité et la nouveauté corrélatives de l'événementialité seraient-elles à même de mieux rendre compte de ces aspects communs de l'expérience ? D'ailleurs, nous pouvons toujours rabattre la singularité et la nouveauté sur, respectivement, une forme de variation particularisante mais analytiquement dérivable de ce qui la précède et donc une sorte de différentiel de sens faisant émerger par comparaison et par contraste la *nouveauté*. Nous pouvons comprendre ainsi de manière suffisante l'expérience à partir du seul changement, à condition, il est vrai, d'élargir la compréhension du changement au-delà du modèle aristotélicien, non pas pour sauter trop vite dans le train de l'analyse événementiale mais en mettant en avant un changement pur et, par exemple, en incluant des changements au sein de l'informel (sans choses identifiables et assignables) et les changements d'en deçà les choses déterminées, qui ne sont pas forcément des événements identifiables qui les transforment de manière imprévisible, mais qui peuvent être des changements chaotiques et non reliables à un événement déterminé.

Absolutisation du changement et du nouveau : paradoxes et précipitation vers une conception dramatique du réel

Il faut dire que dans le dernier chapitre de son ouvrage¹⁰⁴, Romano récapitule les objections qu'on pourrait lui faire et avoue quelque part qu'il lui faut peut-être prendre le chemin de la pensée d'Héraclite dans ce qu'elle a de paradoxal afin de pouvoir dire l'événement sans ambiguïtés liées au double statut du « changement du changement » qu'est l'événement, qui à la fois change (transitif) et ne change pas (intransitif) mais survient dans « un changement sans rien qui change » (Bergson cité par Romano) ; le dire aussi, sans ambiguïtés liées au statut du *nouveau*¹⁰⁵. Les solutions de changement de sens des deux concepts de « changement » et de « nouveau » pour qu'ils soient à la mesure de l'événement ne se font pas sans une violence sémantique tentant d'exprimer des paradoxes dans le style d'Héraclite. Ainsi, si l'événement par excellence est celui de l'apparaître, celui-ci est désigné

principles de souveraineté et de responsabilité dans un monde globalisé. Notre reprise du concept vise à mettre l'accent sur une interaction forte, parce qu'essentielle à la manifestation du réel, entre le local et le global de l'expérience; cette interaction ayant une complexité selon un modèle réticulaire qui est l'expression même de ce qu'on appelle le holisme de l'expérience.

¹⁰⁴ Il s'agit du chapitre IX intitulé « « Entre le vide et l'événement pur »: la phénoménologie », *Il y a, op. cit.*, p. 345 jusqu'à la fin.

¹⁰⁵ Voir les analyses sur les paradoxes de l'événement, p. 350-353.

comme « une transformation immobile en soi-même »¹⁰⁶. Aussi, l'absolutisation assumée du « changement » et du « nouveau » est censée exprimer positivement les paradoxes qui s'y logent. « Le changement, résume Romano, doit s'entendre comme changement « absolu », la nouveauté comme nouveauté impérissable et irrelative. »¹⁰⁷ Puis, n'étant plus à un paradoxe près, l'auteur remarque le désespoir des artistes en général face à ces « absolus » qu'ils sont censés fréquenter, plus que le commun des mortels, pour pouvoir créer, et qu'ils associent aux fragilités dans l'expérience de la beauté. Le changement et la nouveauté sont ainsi des « absolus » dont l'expérience aboutit, paradoxalement, au constat de la « fragilité » de leur propre apparaître en tant que caractérisant l'événement. Remarquons pour notre part, que cette description judicieuse de l'événement, tentant de s'affranchir du carcan logique en jouant avec le principe de non-contradiction, comporte plus d'un effet sémantique collatéral qui dramatisent l'apparaître, au-delà d'une dynamique neutre qui pourrait suffire à le décrire. C'est peut-être l'émergence de ce concept de « fragilité » qui permet de voir la finesse de la dynamique de l'événementialité comme supplémentation non-nécessaire à une description du réel pour une raison cohérente ; un ajout fragile mais précieux pour que le sujet se comprenne au-delà des limites de la simple raison. À cet égard, il faudrait admettre qu'une dynamique neutre suffit à décrire rationnellement l'apparaître du réel dans toute sa complexité, même si la dynamique événementiale permet d'en saisir une dimension irréductible à la saisie par la seule raison.

On peut remarquer que cette fragilité de la dynamique de l'événement, rencontrée au bout des analyses de ses paradoxes, tend à contaminer l'analyse de l'événementialité même et l'approche de Romano en général. Ainsi, par exemple, après avoir considéré le monde comme la localité primordiale de l'événement, le « y » du *il y a*, ce dernier va introduire un peu d'indétermination, de « fragilité », dans cette topologie massivement affirmée auparavant. Désormais, « l'événement ne survient ni purement dans le monde, ni hors du monde, mais au site insituable de son ouverture. » Le monde n'est pas encore un non-lieu, mais déjà, comme à mi-chemin entre le lieu et le non-lieu, il est un lieu non-localisable puisque ce qui y survient ne peut plus y avoir un site situable.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 351.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 353.

Surdétermination du réel par l'événement : l'événementialité

La « fragilité » sous-tend une conception dramatique de l'advenir, où le simple changement ou le simple mouvement, pas forcément dans leur conception aristotélicienne, sont surdéterminés par l'événement en tant qu'il est source de structuration du donné. En tant que tel, c'est son unité d'événement qui est logiquement antérieure au multiple qu'il génère dans le donné, là où dans une structuration à partir du simple mouvement, le multiple est premier et l'unité est dérivée par convergence, par relation structurante ou par collection du donné disparate. C'est bien cette question de la primauté de l'un ou du multiple qui se joue dans l'option entre structure événementiale ou structure simplement dynamique en général dans l'approche du réel. Aussi, dès *L'événement et le temps*¹⁰⁸ cette option penche vers l'événement comme source structurante, à partir de la critique du temps et du mouvement extensionnels aristotéliciens et la mise en avant de l'analyse intensionnelle du temps repérée dans l'analyse du soudain (exaiphnès) dans le *Parménide* de Platon. En effet, Romano critique la conception horizontale, continue et divisible du mouvement chez Aristote, comme source des préjugés des différentes pensées du temps en occident, y compris de la *distensio animi* augustinienne¹⁰⁹. Il lui oppose donc la conception verticale de Platon, qui présente l'avantage d'indiquer un commencement absolu dans chaque maintenant. Selon cette conception, le mouvement est davantage dans le jaillissement des « maintenaings » discrets que dans leurs liens et leurs écoulements continus intratemporels.

Mais, le mouvement, qu'il soit compris ultimement comme surgissement ou comme continuum n'ayant pas de commencement véritable, n'est-il pas en deçà d'une pensée de l'événement qui reste plus complexe et comme dérivée, puisqu'il n'a pas besoin de marquer par sa singularité ou son unicité, en tant qu'événement, pour être mouvement. Il y a une forme de « banalité » du mouvement, qu'on le conçoive verticalement selon l'« exaiphnès » platonicienne ou bien horizontalement -comme n'ayant pas de commencement- selon Aristote ; une banalité qui rend plutôt non-nécessaire (voire superflue en droit) son interprétation a priori comme événement.

¹⁰⁸ Claude Romano, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999.

¹⁰⁹ Voir le paragraphe §4 intitulé « Augustin et la subjectivation du temps » de la première partie intitulée « La métaphysique du temps » de *L'événement et le temps, op. cit.*, à partir de la page 90, où Romano montre qu'Augustin est toujours « englué » dans l'intratemporel aristotélicien dans sa conception du temps, malgré l'originalité de la subjectivation qu'il entreprend.

Primauté de l'événement ou primauté de la simple mobilité

Dans le cadre de cette pensée de l'événemential, et concernant le rôle donné ou induit du mouvement sous-jacent au donné, Romano avait aussi déjà lié l'advenant à l'événement par l'intermédiaire de la liberté dans *L'événement et le temps*¹¹⁰. Il re-définit justement la liberté selon un phasage dynamique entre l'un et l'autre ; l'advenant étant d'autant plus libre qu'il est comme en phase avec ce qui lui arrive, à savoir avec les possibilités ouvertes par les événements de sa vie. Ainsi, l'auteur suggère cette résonance (très maldinienne au passage) entre l'événement et l'advenant quand il caractérise la liberté comme étant « une modalité de réponse à l'événement comme ouverture au possible que celui-ci possibilise »¹¹¹. Mais surtout, la définition de la liberté comme « la “mobilité” même de l'ex-pér-ience »¹¹² montre que le dénominateur commun entre l'événement et l'advenant est bien la « mobilité » (c'est-à-dire la possibilité et la potentialité de mouvement), ce qui fait de celle-ci une détermination plus originaire que ne le sont l'événement et l'advenant dont elle décrit la relation. Or, sachant la place de ce concept de « relation » chez Romano, on ne peut que s'étonner que le mouvement ou la mobilité qui rendent cette relation possible restent comme impensés quant à leur originalité en comparaison avec l'événement et avec l'advenant, tels des concepts aveugles. Ou alors ne sont-ils pensés au mieux que comme concepts préparatoires et opératoires ayant pour rôle de décrire l'événement. N'est-ce pas l'événement qui est d'abord un aspect de la mobilité, et non l'inverse ? Qu'est-ce qui est le plus fécond conceptuellement pour la description ? Est-ce de placer l'événement en premier dans l'ordre d'originalité ? Ou bien est-ce de considérer le mouvement comme étant le plus originaire ?

Évidemment, il faudrait préciser la caractérisation du mouvement pour mieux argumenter sa primauté dans la démarche descriptive ; notamment, préciser l'implication relationnelle essentielle en son sein, qui fait qu'il se donne toujours comme « mouvement relié et potentiellement orienté », autrement dit comme agir. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que l'auteur croise forcément dans ses analyses des moments où la clé de la relation est donnée par une forme de pensée latente de l'agir, qui reste toutefois masqué par une surdétermination structurelle qui « immobilise » tout ce qui est mobile dans ce « ciel d'étoiles fixes » qu'est l'événementialité de l'événement. À l'instar de Heidegger, Romano succombe à l'inertie qu'induit l'impératif structurel dans la description événementiale de l'advenant (le

¹¹⁰ Claude Romano, *L'événement et le temps*, *op. cit.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 258.

¹¹² *Ibid.*, p. 257.

Dasein chez Heidegger), ce qui paradoxalement dé-dynamise ce qui est décrit après en avoir révélé la dynamique ; la différence entre *Dasein* et advenant se résumant à celle des postures : posture active du projet ou bien posture de passibilité première. Mais, comme chez Heidegger, la dynamique sort de son retrait (retrait « pour impératif de structure » disions-nous) à des moments cruciaux des analyses où les deux auteurs sont comme contraints de laisser déborder les concepts structuraux par l'agitation première qu'ils tentent de cerner. Ainsi, la « mobilité » caractérisant la liberté de l'advenant ou « le changement du changement » caractérisant l'événement, sont les signes d'un rattrapage de la description par - appelons-le - l'impératif dynamique, par opposition à l'impératif de structure, même si ce dernier semble reprendre rapidement le dessus.

Disons, pour faire bref, que ce sont les moments d'embarras descriptif qui créent comme un appel d'air au vocabulaire de la dynamique, mais pour la trahir aussitôt, à cause de la difficulté à se maintenir dans ce qui apparaît comme une indétermination menaçante du donné, un chaos insoutenable devant être vite cerné par des structures rassurantes. Néanmoins, si le moment de la structuration est inéluctable pour la pensée, ne peut-on pas chercher à le retarder (et tout penser n'est-il pas rendu possible par cet acte de retarder !), voire à le court-circuiter et le saborder continuellement, en trouvant des désignations conceptuelles qui maintiennent la charge dynamique des concepts, en les rappelant en permanence au mouvement d'origine dont ils sont issus ? C'est ce retardement, cette retenue, qu'il faudra chercher à installer dans les concepts même, qui devraient s'auto-nier continuellement en tant que concepts, c'est-à-dire en tant qu'immobilisants (comme on dirait dissolvants) de la pensée, figeant ou occultant le mouvement même de leur émergence. Un des modes possibles de ce retardement nécessaire, afin de rester fidèle à la dynamique première de l'expérience, c'est le délaïement ou bien encore la *différance* derridienne. En effet, il s'agit de tenir, non seulement l'incomplétude originaire de ce qui est décrit, incomplétude exprimée par la dynamique qui y est sous-jacente, mais également l'insuffisance ou l'incomplétude de tout dire le concernant, de toute description en tant que telle. Pour cela, il faudra comme se forcer à comprendre l'impératif de structure (statique) plutôt comme impératif de structuration (dynamique) ; structuration toujours insuffisante pour apprivoiser le donné initial dans ce qu'il a de « sauvage » (comme dirait Merleau Ponty de l'être). La structure de ce qui monte à l'apparaître, mais également la structure de cette montée à l'apparaître (du processus), restent pour une large part indéterminées, et c'est de cela qu'un appareil conceptuel doit tenter de rendre compte s'il veut rester le plus fidèle

possible à la fois à ce qu'il décrit et à sa propre manière de le décrire, qui fait nécessairement partie de ce qu'il décrit, justement selon cette dynamique d'indétermination qui doit continuer à marquer tout dire qui vise le réel.

Mobilité, liberté et ipséité : dynamisation et dé-dynamisation

Mais revenons au surgissement de la dynamique dans les analyses de Romano, à son retour par la fenêtre lorsqu'on a l'impression qu'elle a été chassée par la grande porte. En effet, l'approfondissement de cette « mobilité » de la liberté aboutit progressivement, comme chez Heidegger sommes-nous tenté d'ajouter, à une description d'une dynamique de l'ipséité. « La "mobilité" de la liberté, écrit Romano, répond d'abord à celle de l'instant lui-même, comme surgissement de soi en soi délié de tout précédent, et dépend des réponses que l'advenant mobilise pour pouvoir se tenir dans la béance du présent. »¹¹³ On voit que cet écho, ou mieux cette résonance (entre mobilité de la liberté et mobilité de l'instant) ne peut être que dynamique, produisant par un effet de mouvement induit l'ipséité de l'advenant. « Celle-ci [l'ipséité], écrit-il dans les mêmes pages, en tant que liberté *pour* l'événement (nous soulignons), vacuité d'une ouverture sans mesure à la surmesure de celui-ci, signifie originairement la capacité d'un renouvellement à la lumière de ce qui nous arrive. »¹¹⁴ Ainsi, le lien entre liberté et ipséité est assuré par la dynamique de leur rapport à l'événement. Être soi-même c'est se tenir avec la plus grande disponibilité dans l'ouverture de l'événement. Une nouvelle conception de l'ipséité semble être mise en avant, remplaçant la coïncidence à soi-même par la disponibilité à la transformation par (et à partir de) ce qui advient. Mais cela instaure une ambiguïté concernant la distinction entre ipséité et singularité que Romano semble entretenir. Dans la même précipitation conceptuelle pour arriver à l'événement et son effet de singularisation, l'ipséité est comme sacrifiée à l'autel de la singularité événementiale. N'y a-t-il pas une ipséité sous la forme d'une infra-singularité, même si l'on peut aller jusqu'à admettre avec Romano, que cette ipséité ne serait pleine que par l'effet de la singularisation événementiale ? En tout cas, cette redynamisation de la description, dans le passage de l'analyse de la liberté à celle de l'ipséité, semble « retomber » en une fixation événementiale à travers les concepts de « disponibilité » et de « singularité » (et non de « singularisation ») qui sont des déterminants pour le moins pas assez dynamiques, et plutôt installés dans une

¹¹³ *Ibid.*, p. 259.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 250.

sorte de suffisance conceptuelle exprimant une prétendue complétude. Ainsi, la précipitation conceptuelle (aller vite à ce qui est considérée a priori comme le cœur de l'analyse, à savoir l'événement) conduit à des précipitations conceptuelles (au sens chimique), aboutissant à des précipités ornant de mieux en mieux le ciel structural de l'événementialité, mais à quel prix ! Probablement au prix d'une dé-dynamisation tout autant de ce qui est décrit que de la description même, pour autant que leur distinction nette ait du sens à ce niveau premier de l'approche du réel. Toutefois, l'aspect dynamique est reconduit, par le glissement de la singularité à la singularisation, où l'incomplétude et l'agitation incontrôlable sont en quelque sorte préservées ; mais cela reste au prix d'un rabatement de l'ipséité sur la singularité, solidaire du rabatement plus large du mouvement ou de la mobilité sur l'« événement » comme concept source. Par exemple, quand l'auteur affirme que « l'ipséité consiste dans la capacité de l'advenant à changer, à devenir lui-même, à se singulariser à travers une expérience »¹¹⁵, il semble préserver dans sa description la charge dynamique du donné. Ou encore, l'aspect dynamisant semble rester présent quand il caractérise l'ipséité, en la liant à la métamorphose, de la manière suivante : « être soi, pour l'advenant, c'est donc être capable de la métamorphose totale de sa compréhension de lui-même et du monde qui est synonyme de l'ex-pér-ience en son sens originaire. »¹¹⁶ Mais précisons que cette préservation de la dynamique *semble* acquise, mais ne l'est pas vraiment, puisque si on lit bien ces caractérisations, on remarque que, dans la première, les verbes dynamiques « changer » et « singulariser » sont surdéterminés (au sens, de « conceptuellement surplombés ») et comme fixés par l'expression « la capacité de l'advenant à », dans une sorte de mouvement potentiel figé dans sa potentialité et non ordonné à du mouvement effectif. Dans la seconde caractérisation citée plus haut, l'expression « être capable de » en tant que caractérisation d'état surdétermine et dé-dynamise, de la même manière, la « métamorphose » qui est censée résumer le cœur de la dynamique de l'ipséité.

Nous sommes tenté de comprendre ces dé-dynamisations comme un effet de la non-retention auprès de l'agir indéterminé, comme un effet de la précipitation vers l'événemential et vers ce que nous pouvons appeler le relief dramatique du réel, qui a sa propre légitimité mais qui n'est pas premier. À cet égard, il est peut-être descriptivement plus fécond de continuer à distinguer l'ipséité de la singularité. Car c'est peut-être de leur confusion que vient la tendance à dé-dynamiser, par surdétermination presque systématique de tout ce qui est dynamique en utilisant des concepts suggérant une immobilité première, une suffisance de

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

sens et une complétude acquise du réel. En l'occurrence, la dynamique d'ipséité peut être comprise comme le fait de coïncider avec soi-même, de manière de plus en plus intense, en puisant éventuellement dans la singularité induite par ce qui arrive à soi. Mais cette intensité n'est pas nécessairement à concevoir comme étant exclusivement le résultat de la singularité croissante. En effet, la dynamique de singularité consiste plutôt à se singulariser par rapport aux semblables, à sortir du quelconque, et non pas à être davantage soi-même. La nuance est d'importance, car si l'on veut préserver la dynamique en droit indéterminable du réel, il faudrait pouvoir continuer à expliquer le phénomène de l'ipséité (si important pour décrire le réel) en termes de coïncidence avec soi-même ; coïncidence qui peut être fortuite ou bien qui peut être due à l'agitation première inhérente au donné. Plus précisément, il s'agit de l'agitation non-réglée, ou bien réglée de manière pas nécessairement événementiale, autrement dit l'agitation encore vraiment neutre, anonyme, indéterminée et exprimant une incomplétude.

Aussi, il est vrai que Romano met l'accent sur le caractère secondaire de l'ipséité par rapport à l'anonymat, à l'impersonnel, au neutre de l'événement. « Celle-ci, écrit-il, est nécessairement seconde, originairement non originelle ; elle répond originairement à l'impersonnel de l'événement. » Mais la question qui se pose est celle de l'« étendue conceptuelle » de cette neutralité, de cet anonymat et de cette impersonnalité de l'événement, qui m'arrive paradoxalement à moi, advenant singulier et se singularisant. Ce fond de neutralité, devrait en réalité montrer la nécessité, ou au moins la plus grande fécondité conceptuelle, d'une distinction d'un ordre dynamique en deçà de celui de l'événement comme structure du réel. Quand Romano affirme : « cette originaire non-originarité de mon ipséité détermine l'ipséité comme phénomène événemential »¹¹⁷, nous sommes plutôt d'accord avec lui sur la première partie de l'affirmation mais avec cette nuance que la non-originarité ne veut pas dire nécessairement ouverture événementiale. Mon ipséité, ma coïncidence avec moi-même, peut se réaliser à partir de convergences et de coïncidences qui ne sont pas forcément structurées sous formes d'événements (ou alors on parlerait d'événements indétectables en tant que tels et le concept d'« événement » perdra alors tout son sens). La véritable neutralité étant celle de l'agir ou du « mouvement relié », l'ipséité peut être dérivée d'une telle dynamique avec une préservation maximale de l'« anonymat », de la « neutralité » et de l'« impersonnalité », ces autres noms de l'indétermination et de l'incomplétude première, que l'analyse événementiale a parfois tendance à biffer. C'est plutôt la singularité,

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 275.

et non l'ipséité, qui dérive d'une dépendance fragile vis-à-vis de l'événement, en tant que structurant à la fois plus complexe et lui-même plus fragile du réel.

Récapitulatif (I, 3)

En résumé de ce sous-chapitre (I, 3), Romano sauvegarde et élargit la dynamique sous-jacente au réel en empruntant le chemin ouvert par Maldiney qui est celui de l'événementialité. Cela préserve mieux la dynamique de la possibilisation notamment, et ceci en élargissant son assise du sujet existant à l'événement. Toutefois, cette centralité de l'événement tend encore à atténuer la mobilité dans la saisie du réel à cause des événementiaux qui ont une prétention à l'exhaustivité et à la complétude descriptives. Par exemple, au sein des analyses impliquant la compréhension de la liberté à partir de la structure événementiale du réel, il y a des élans de dynamisations et des rechutes de dé-dynamisations notamment à cause de la non-distinction entre ipséité et singularité. Aussi, La raison principale de la dé-dynamisation semble être une précipitation des analyses dans le sens d'une centralité du rôle de l'événement, ce qui fait sauter une étape d'analyse descriptive en quelque sorte. En effet, le réel se donne d'abord comme un agir quelconque et neutre avant l'émergence des singularités liées à l'événement. Ce fait implique de se maintenir descriptivement au niveau de cet agir quelconque (non singulier) et d'explorer l'assise dynamique à partir de laquelle il peut y avoir événement et pensée de l'événement.

Conclusion du chapitre I

En conclusion de ce premier chapitre, nous avons observé des émergences explicites ou implicites du champ conceptuel de la dynamique et de l'agir avec des importances variées selon les trois auteurs abordés et selon les moments de l'analyse de chaque auteur. Il y a également des ressemblances dans les modalités du surgissement de cet aspect dynamique du réel dans leurs descriptions. En effet, la question de la mobilité apparaît aux moments cruciaux, concernant la caractérisation existentielle du *Dasein* chez Heidegger, concernant la corrélation entre le sujet et le monde chez Barbaras, et concernant la liberté de l'advenant à travers l'événement chez Romano. On constate deux caractéristiques générales et récurrentes de la dynamique : 1) un retour sur soi ou une réflexivité, de l'agir, de la mobilité ou du changement, qui se donne comme propriété clé de cette dynamique, et 2) un excès sur soi de celle-ci, excès qui est foisonnant, producteur et créateur. De plus, la dynamique conceptuelle des auteurs reflète en écho cette dynamique du réel et tente de la préserver en se préservant elle-même en tant que dynamique de deux manières : 1) à travers *le dédoublement conceptuel* : la résolution comme « souci du souci » chez Heidegger, « la mobilité de la mobilité » articulant mouvement et événement chez Barbaras, ou encore « le changement du changement » comme caractérisation de l'événement chez Romano, et 2) à travers la *surenchère de sens* : dans la description de la résolution au cœur de l'ouverture historique chez Heidegger, dans le mouvement en tant que débordement sur soi de l'achi-vie chez Barbaras, ou encore dans la conception de la liberté comme mobilité au cœur d'un événement toujours en excès chez Romano. Toutefois, nous avons remarqué une tendance à la précipitation conceptuelle chez Barbaras ou Romano, qui fait ressortir un peu trop rapidement l'aspect dramatique du réel à travers la centralité de l'archi-événement (Barbaras) ou la primauté de l'événementialité sur une simple dynamique d'agir (Romano). Cela a pour effet de rendre secondaire la dynamique et de passer à côté d'une description qui *tient* la dynamique ou l'agir jusqu'au bout, ou au moins le plus loin possible, avant de passer à cette autre dimension dramatique du réel représentée par l'événement. Nous avons également vu comment, au cœur des analyses de ces auteurs, il y a un effet de dé-dynamisation du réel lié au besoin de mettre en avant un caractère structurel, qui atténue *de facto* son caractère fondamentalement dynamique ; cette structuralité est celle de l'existentialité du *Dasein* (Heidegger) ou celle de l'événementialité de l'advenant (Romano), alors que Barbaras préserve un peu plus l'aspect dynamique avant de dé-dynamiser à son tour quand il évoque

l'atemporalité et la quasi-immobilité de l'archi-événement qui est à l'origine de la « mobilité de la mobilité ». Notre objectif sera ainsi de concevoir un niveau d'analyse auto-suffisant du réel, sans avoir donc recours à une primauté de l'événement qui le ferait basculer dans le drame, et en explorant le réel selon sa dimension d'agir que nous avons distingué du simple mouvement dans nos extrapolations à partir de Barbaras. D'ailleurs, nous avons indiqué à cet égard que l'*agir* désigne mieux le réel que le *mouvement tout court*, qui en est comme une abstraction ne prenant pas en compte la *relation à* qui lui est originellement associée dans le donné, et donc de ce fait ne prenant pas en compte le caractère nécessaire de déterminabilité du donné mouvant. Ce dernier devrait pour cela être plus adéquatement caractérisé comme agissant plutôt que comme mouvant. Aussi, la neutralité et l'impersonnalité du donné seraient selon nous mieux préservées quand on se place au niveau du réel comme agir, en évitant de donner le premier rôle à l'événement dans la description, ce que fait Romano. Enfin, tenir la dynamique du réel-donné jusqu'au bout, en le caractérisant comme agir, permet de préserver autant que possible, et jusqu'à dans son concept, son indétermination et son incomplétude, et ceci en se servant toujours des nouvelles déterminations pour ouvrir encore davantage à de nouvelles indéterminations, ce dont a eu l'intuition profonde Heidegger en liant « *Le vouloir-avoir-conscience* » et « *la possibilité du devenir-en-dette factice* » ce que nous avons expliqué plus haut (I, 1). L'ouverture de l'événement n'est possible qu'à penser d'abord une ouverture sans primauté de l'événement sous la forme d'une actualisation permanente et d'une préservation de l'indétermination, de la neutralité et de l'incomplétude originaires.

Dans le chapitre suivant, nous élaborerons notre propre description de l'*agir* en en faisant un relief du réel. Le dépassement du concept classique d'action sera ainsi suivi d'une caractérisation de l'*agir* avec pour point de départ le constat d'un *il s'agit* originaire ; constat qui sera longuement justifié. Nous intégrerons à l'*agir*, au fur et à mesure de nos analyses, des concepts clés liés à la manifestation phénoménologiquement comprise du réel (surtout dans la phénoménologie à partir de la seconde moitié du XXème siècle), notamment celui d'« événement » et celui de « chair ». Après des analyses justifiant l'opportunité et la fécondité d'une telle intégration, ces concepts seront réélaborés de manière originale à partir de la dynamique de l'*agir* comprise au niveau élémentaire et originaire comme *il s'agit*. Cet *agir* sera également caractérisé à partir de ses différents aspects qui se manifestent dans sa dynamique de complexification. Cette dernière comprend des dynamiques de convergences globales englobant des dynamiques de divergences locales. Ainsi, par exemple, en amont de l'amorce de la complexification, nous saisissons des caractéristiques générales spécifiques au rythme, puis à la plus ou moins grande stabilité ou à la plus ou moins grande atténuation de cet *agir*, menant à des formes d'unités fixes et déterminables. Puis au chapitre III, à l'amorce de la complexification, nous comprendrons ce qu'être, advenir ou rencontrer veulent dire à partir de cette dynamique et ils seront considérés comme des modalités plus ou moins complexes du déploiement de l'*agir*.

II- Au-delà de l'alternative entre action humaine et événement : le réel comme *agir*

Si la réalité est inconcevable, il nous faut alors forger des concepts inconcevables¹¹⁸.

Dans ce chapitre, nous entreprendrons une construction conceptuelle qui permettra de décrire le réel comme *agir*. Nous commencerons par élargir le sens d'*agir*, en partant d'une description de l'action humaine et en faisant progressivement de l'*agir* un relief du réel qui sous-tend fondamentalement sa manifestation. Pour cela, nous nous appuierons sur des linéaments d'élargissement du sens de l'action chez Hannah Arendt et Maurice Blondel avant d'aller plus loin encore en dépassant le sens restreint de l'*agir* comme action humaine et en y incluant l'événement. Ce dépassement se fera, au fil de la description, par une multitude d'approches cumulant les arguments et les justifications et non par un seul raisonnement linéaire. Aussi, en agglomérant ses caractéristiques dégagées de manière fragmentaire selon les besoins de la description, nous construirons progressivement chacun des concepts descriptifs nouveaux nécessaires à la compréhension de cette primauté de l'*agir* que nous tentons d'établir.

Pour donner une vue générale de la structuration de l'*agir* à laquelle nous aboutirons progressivement dans nos analyses et descriptions cumulatives dans ce chapitre nous pouvons la présenter de la manière suivante : à partir d'une définition élémentaire et générale de l'*agir* comme « mouvement relié et potentiellement orienté » et ceci à toutes les échelles de la manifestation du réel, nous établirons une primauté phénoménologique de l'*agir* sur le mouvement, qui n'en est qu'une abstraction, mais aussi sur l'être et sur l'événement ; nous mettrons en avant sa dynamique complexifiante et, surtout, nous montrerons comment il est un *relief* par le fait que sa complexification se fait en réseau avec des récurrences structurantes à toutes les échelles de la manifestation, récurrences qu'on qualifiera de « fractales » ; et on parlera de « glocalité » pour caractériser ce lien de ressemblance dynamique entre les manifestations les plus complexes et les plus globales de l'*agir* et ses manifestations les plus élémentaires et les plus locales.

¹¹⁸ Hegel, G.W.F. *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986, p. 53. Voir également une première version de cette idée de Hegel dans *Premiers écrits*, tr. fr. M. Méry, Paris, Vrin, 1952, p. 164 : « il faudrait plutôt dire [dans le cas où le vrai primitif, présupposition de la philosophie, serait inconcevable] que la philosophie doit sans doute commencer, progresser et finir avec des concepts, mais avec des concepts inconcevables. »

Aussi, afin de dégager les caractéristiques essentielles de l'*agir* qui permettront d'aboutir à cette description originale du réel comme *agir* que nous cherchons à faire, nous analyserons ses liens à d'autres concepts classiques ayant souvent occupé cette position de primauté dans la manifestation du réel, et nous le confronterons à ceux-ci. Ainsi, notre démarche englobera donc l'événement et l'événementialité en général dans l'*agir* élargi en dépassant l'opposition entre action humaine et événement ; elle justifiera aussi la primauté de l'*agir* sur l'être pour finir par interpréter le concept de « chair » à partir de la mobilité structurante de l'*agir* en en faisant une modalité élémentaire et originaire de celui-ci, modalité à travers laquelle nous comprendrions le concept d'« être » ou celui de « monde ». Dans ce cadre, nous caractériserons en propre cet *agir* élargi en le désignant comme *il s'agit*, prenant par là en compte la manière selon laquelle il se manifeste, et révélant ses caractéristiques essentielles et originaires d'auto-agir (la réflexivité), d'agir incomplet et d'agir qui draine l'indétermination et le multiple pur originaires à tous les niveaux de sa dynamique.

Nous dégagerons également deux principes de l'*il s'agit* qui se manifestent dans sa dynamique à tous les niveaux, et qu'on reprendra au chapitre III en tant qu'aspects essentiels de la troisième phase la plus globale de la dynamique de l'*agir*. D'abord il y a le principe du changement de proche en proche, continu et inhérent à l'*agir*, produit par les allers-retours, la vibration ou le « battement » entre activité et passivité, entre événementialité et chair, entre *agent* et *agi*, etc., et qui correspond à ce que nous nommerons l'aspect cardiologique ; c'est en réalité un auto-changement qui génère le sentiment et le sens du *proche* dans le champ de la manifestation comme nous le verrons plus précisément au chapitre III. Puis, il y a le principe de la fixation par stabilisations et actualisations particulières de l'*il s'agit* selon différentes modalités de sa dynamique, et ce second principe correspond à ce que nous nommerons l'aspect cérébrologique ; ces processus multiples de fixation génèrent en réalité la distance et le sens du *lointain* en produisant effectivement une distanciation entre les actualisés particuliers. À partir de là, nous redéfinirons les concepts classiques ayant eu historiquement la primauté dans la description du réel en les rapportant à des aspects particuliers de la dynamique de l'*il s'agit*. Par exemple, la chair sera décrite comme une passivité au sein de l'activité, comme l'*agi* de l'*il s'agit*, et pour se faire nous partirons de la chair considérée dans un des aspects de son sens classique de *vécu du corps propre* générant et structurant l'espace, avant d'élargir son sens pour en faire un moment élémentaire de la structuration dynamique de l'*il s'agit*. L'événementialité sera associée à la possibilité et à la possibilisation d'*agents*. L'être sera rapporté à un *agi* particulier, mais nous décrirons plus précisément cette

particularité dans le chapitre III en développant le rôle du valoir dans la dynamique particulière de *l'il s'agit* qui mène à l'être. Le temps sera à son tour compris à partir de l'événementialité dont la caractérisation a été renouvelée à l'aune de la primauté de *l'agir*, mais cette compréhension sera également complétée à la fin du chapitre III où un nouveau niveau de cohérence apparaîtra et révélera d'autres caractéristiques du temps et de la temporalité eu égard aux différentes phases ou échelles de la dynamique de *l'agir*.

Remarquons que, suivant notre méthode, nous ne donnerons pas d'un bloc les caractéristiques élémentaires et globales de *l'agir*, mais nous avancerons en accumulant des caractérisations partielles qui s'emboîteront progressivement et intégreront en elles les concepts fondamentaux classiques (événement, être, chair, temps etc.) pour aboutir à une vision d'étape à la fin de ce chapitre, vision qui aura acquis un premier niveau de cohérence à défaut d'être exhaustive et complète. En effet, les deux chapitres suivants, le III et le IV, auront à apporter deux autres niveaux de cohérence descriptive de ce relief de *l'agir*.

II.1- Le réel en tant qu'*agir* : *il s'agit*

L'action humaine

L'action apparaît d'abord comme liée à l'homme, à qui il est essentiel de former des projets et de les réaliser en agissant. Elle est en quelque sorte le devenir monde de la volonté, ou encore la volonté qui s'inscrit dans les choses. Cependant cela ne la détermine que très partiellement, car cette puissance réalisatrice émerge à partir d'un fond de fragilité qui est la caractéristique de l'action proprement humaine, où la volonté n'est pas toute puissante. En effet, le pouvoir de changer le réel indéfiniment se paye d'une imprévisibilité constitutive de l'agir. Aucun savoir, aucune maîtrise du projet n'arrête la forme que l'action prendra, car elle échappera nécessairement à toutes les prévisions.

Ce n'est qu'un savoir d'un type particulier, un savoir pratique de la vie, qui pourra accompagner l'action et permettre de dépasser relativement cette fragilité première. Ce savoir, Aristote l'a appelé la prudence¹¹⁹ (*phronèsis*) et l'a défini comme le fait d'« être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour soi [...] d'une façon générale » en vue de « la vie heureuse ». Cette capacité est d'autant plus nécessaire qu'une finitude temporelle, une limitation spatiale et une détermination structurelle marquent celui qui agit. Né et allant mourir, l'homme est doté d'un corps comme le sont d'autres étants semblables à lui ; c'est à travers cette étroitesse que l'homme se pro-jette et agit.

D'abord, la mort constitue une limite à l'action parce qu'une fois qu'elle est intervenue, il n'est plus possible pour le mortel d'entreprendre une nouvelle action. Mais au-delà de cette limitation par incapacité, la mort limite aussi la motivation à agir parce que son advenue hypothèque pour le mortel la possibilité de jouir de tous les fruits de son action. On peut dire que l'inévitabilité de la mort et son imprévisibilité sèment un doute chez le mortel sur la possibilité qu'il aura de jouir des fruits d'une action en général. Mais cette angoisse existentielle est résolue par le pari qu'il aura l'occasion de jouir des fruits de *telle* action. En effet, la focalisation sur la particularité d'une action, plutôt que sur l'action en général, fait oublier la condition globale potentiellement démotivante de l'action. Dans le cas d'une action à court terme, l'éventualité que je meurs avant de jouir des fruits de cette action est faible, mais elle n'est pas nulle. Par exemple, l'éventualité de se faire écraser par un bus en allant boire un café est très minime, mais elle existe. Dans ce cas, la mort ne limite que peu la

¹¹⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI, 1140a 25-30.

capacité d'action car l'agent prend, sans y penser, le pari qu'il pourra (presque à coup sûr) profiter des fruits de son action. Mais plus l'action est projetée lointainement dans le temps, plus l'éventualité de mourir avant d'en récupérer les fruits est forte et plus l'engagement dans l'action mérite réflexion et « prudence », au sens d'Aristote. Par exemple, effectuer un investissement financier à long terme limite mes chances d'en retirer les fruits – les organismes prêteurs le savent bien. Mais si la mort limite en droit à la fois la capacité d'initier de nouvelles actions et les chances de pouvoir jouir de leurs fruits, sous certains rapports l'action s'affranchit des limites que lui impose la mort. D'une part, elle s'en affranchit parce qu'elle est marquée par le fait qu'une fois réalisée on ne peut faire qu'elle ne l'ait pas été, une fois là elle l'est absolument. D'autre part, elle s'en affranchit parce que ses conséquences vont à l'infini au-delà de la mort de l'agent¹²⁰. En ce sens, on peut dire que l'action et ses conséquences ont un caractère « absolu », car elles sont affranchies ou absoutes des limites qu'impose la mort¹²¹. Ainsi, la mort et l'action entretiennent une relation complexe : tandis que la première limite la seconde, celle-ci dépasse ces limites par son irréversibilité, par sa facticité, et par ses conséquences allant à l'infini.

Par ailleurs, la naissance rend incertain le point de départ de l'action en l'ouvrant à l'immémorial. En effet, ce point de départ déterminant semble être mon présent, mais celui-ci est dépendant de moments passés qui remontent au-delà de ma naissance et donc au-delà du champ de ma mémoire, jusqu'à l'immémorial. « La naissance, écrit Claude Romano, ouvre l'existence à un passé « plus ancien » que tout passé *mien* et à des possibilités *autres* que celles que je projette, car l'être manifesté avant et en surcroît de toute appropriation n'est pas d'emblée et originairement *mien*, il n'est tel qu'à le devenir, mais il ne devient qu'en se temporalisant avant tout projet *mien*, différant donc de soi depuis le commencement et faisant

¹²⁰ Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Pocket, Agora, 1994, relève deux des aspects de ce caractère absolu d'une action humaine en la décrivant en tant que processus. Elle constate d'abord que dans l'action « cette incapacité à défaire ce qui a été fait (*l'irréversibilité*) s'accompagne d'une incapacité presque aussi totale à prédire les conséquences de l'acte ou même à s'assurer les motifs de cet acte (*l'imprévisibilité et l'impossibilité d'assigner une origine claire*). » (p.298) Puis au paragraphe suivant, elle justifie l'imprévisibilité de la manière suivante : « Si nous sommes incapables de prédire avec assurance l'issue, la fin d'une action, c'est simplement que cette action n'a pas de fin. Le processus d'un acte peut littéralement durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la fin de l'humanité. »

¹²¹ Cette caractérisation de l'action humaine comme absolue d'un certain point de vue, ne doit pas laisser croire que nous ignorons que toute action est également relative à un projet et à des circonstances. Nous verrons toutefois que le concept élargi d'action que nous tentons d'élaborer est en amont de la conscience même de l'être, et donc ne supposant pas des étants comme conditions d'un projet. L'absoluité de l'action humaine par certains de ses aspects évoqués ici est une des raisons conceptuelles qui nous conforte dans notre entreprise d'élargissement conceptuel vers une action dont l'absoluité n'est pas simplement facticielle (Arendt) mais également fondationnelle.

de cette appropriation même une tâche inachevable. »¹²² La naissance inscrit l'action dans un cadre plus large que celui du projet en montrant à la fois une ouverture et une fragilité.

Aussi, le corps est comme la borne de l'action, son nœud mondain¹²³ qui ne se dénouera jamais parce qu'il en est la condition a priori ; il relève davantage de la manifestation que du manifesté de celle-ci. Les autres corps quant à eux résistent également à l'avancée de l'action, qui en droit est infinie. Enfin, ce corps-ci avec sa spécificité humaine et sa singularité pour chacun, trace des lignes d'action infranchissables si on s'en tient aux strictes limites du monde.

La finitude est donc déterminante à la fois de la condition de l'homme et, par prolongement, de sa capacité d'agir.

Mais si agir c'est sacrifier des choix possibles, c'est aussi, par l'évaluation de ceux-ci, susciter et s'ouvrir à une infinité d'autres choix. Le fini est ici le corps incarné et bornant l'action à ses possibilités et à ses capacités propres, tandis que l'infini correspond à la liberté inhérente à l'agir humain, et à sa capacité de produire de nouvelles possibilités en droit infinies. La condition humaine, dans son rapport à sa capacité d'agir, révèle une fragilité du rapport du fini à l'infini, en même temps qu'elle saisit le réel selon une certaine consistance, sous un certain aspect : celui de l'action. L'agir est à la fois recherche et expérience du fini et ouverture à l'infini en tant que potentiel de création de nouvelles possibilités. Il est corps et esprit si on veut s'exprimer de manière classique, tout en apportant cette nuance que la dualité du fini et de l'infini se retrouve, également et à part entière, dans le corps à part aussi bien que dans l'esprit à part, si on tient à les séparer, et non seulement dans leur tension et leur union mystérieuse où le fini serait plus particulièrement associé au corps et l'infini plus particulièrement à l'esprit. Donnons la parole à Hannah Arendt qui ne dit pas autre chose de l'action humaine et « non seulement de l'action politique au sens étroit » (remarque-t-elle comme pour prévenir les interprétations réductionnistes de son concept d'action) en parlant de la manière suivante de son infinitude fondamentale : « l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude (*que l'action politique*),

¹²² Claude Romano, « le possible et l'événement », *Il y a, op. cit.*, p. 86. Aussi, Romano précise que la naissance « loin de permettre la « totalisation » recherchée du *Dasein*, elle menace au contraire sa « totalité » d'éclatement. » Elle fragilise ainsi toutes ses actions. Cette subordination de tout projet *mien* à ce qui précède ma naissance, à un « passé-antérieur » qui « est en même temps un passé *immémorial*: non pas parce qu'il aurait été « vécu » puis oublié, mais parce qu'antérieur à tout souvenir et à tout oubli, qui supposent une relation possible par laquelle s'instaure l'ipséité, et donc aussi un pouvoir de parole par lequel cette ipséité se profère au moyen du verbe « être ». » (p.87).

¹²³ L'idée d'un corps considéré comme un microcosme est récurrente dans l'histoire de la philosophie ; ici l'idée de nœud en combine deux autres : d'un côté l'idée d'une structure fractale, ou en hologramme, d'inclusion du tout dans la partie (expression étendue de l'idée de « microcosme »), et de l'autre l'idée que la partie, ici le corps, est déterminante par rapport au tout, et ne se contente pas de reproduire sa structure.

parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances. »¹²⁴ Cette articulation ou cet enchevêtrement du fini et de l'infini donne à l'agir humain un aspect englobant où les recouvrements, actuels et potentiels, du fini par l'infini et de l'infini par le fini, empêcheraient presque de pouvoir concevoir l'expérience humaine hors du cadre de l'agir humain au sens large.

Pour un humain, agir est une relation englobante au réel, résolvant le rapport de la connaissance à l'être, et imprégnant à l'étant le mouvement de son apparaître. L'action va, à partir de -et à travers- la connaissance, vers l'être qui n'est atteint que si nous nous risquons sur ce chemin de l'agir ; l'action, dans son caractère englobant, est ce qui fait le lien entre penser et éprouver l'être, sans même considérer le fait que penser et éprouver sont des actions au sens large. En allant plus loin dans cette description, qui commence à dégager la primauté de l'agir à partir du rôle de l'action humaine dans le rapport à l'être, nous pouvons d'emblée remarquer que l'être n'est que comme potentiellement agi ou comme aboutissement de l'action. En effet, Il est dépendant pour apparaître d'une action aussi minime et involontaire soit-elle, par exemple les mouvements des organes sensoriels dans la perception ou bien encore un mouvement de pensée auquel on peut associer ou substituer, si l'on veut, les mouvements chimiques et électriques du cerveau¹²⁵. Ainsi, du point de vue de l'expérience nous agissons avant de pouvoir affirmer l'être, et même avant de pouvoir le penser et en parler. Notre action est comme la condition pour que nous puissions avoir une expérience de l'être sous une forme ou sous une autre (sous une forme perceptive, mentale, affective, etc.), et ceci à différentes échelles temporelles, partant de la quasi-instantanéité de la perception jusqu'aux temporalités longues du projet qui révèlent d'autres aspects de l'être. Aussi, l'articulation plus complexe de la connaissance ne peut atteindre l'étant ou même l'être (en tant qu'acte de manifestation de l'étant) sans l'intermédiaire d'une action. Par exemple, pour qu'un savant dans le domaine des sciences de la nature confirme ou infirme une théorie qu'il a élaborée, il a recours à l'action d'expérimenter ; il relie, dans l'expérimentation, la connaissance à l'être. Même un mathématicien pour accéder aux « êtres mathématiques », a

¹²⁴ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 249.

¹²⁵ Voir à cet égard la primauté accordée au mouvement dans le manifesté et la manifestation par Renaud Barbaras, au point d'évoquer un archi-mouvement qui serait le fond mondain ultime, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, 2013, *op.cit.* Nous avons consacré une analyse à l'approche de cet auteur qui nous semble aboutir au même constat que nous, à savoir que l'essence de ce qui se manifeste est à la fois pur mouvement et événement (avec des « archi » ajoutés par Barbaras pour signifier le caractère de fondement ultime de ces concepts); mais le concept d'action que nous tenterons d'élaborer englobera justement ces deux facettes, mouvement et événement, à travers une manière particulière de désigner l'action comme *il s'agit*. Les critiques de l'analyse de Barbaras, ainsi que les pistes d'ajustements conceptuels et de prolongements descriptifs à partir de son travail, ont été explorées dans le chapitre précédent.

besoin de l'action de démontrer ou de celle d'intuitionner, qui supposent une mobilité de l'esprit ou encore l'esprit en tant que mobilité. Plus généralement, et dans un autre registre, pour que des idées prennent forme et soient consistantes, et donc soient tout court, il faut une action d'expression et d'organisation.

L'action humaine est donc la source et la modalité du rapport que l'humain a à l'être ; car en elle et par elle, on pense, on éprouve et on transforme l'être. Penser l'être, le dire, l'éprouver, le transformer ou le créer sont des modalités de l'action qui sont à l'origine de notre expérience de ce qui *est*. Ainsi, avoir un rapport à ce que nous appelons « être » présuppose que nous soyons déjà agissant, d'une manière ou d'une autre, que nous soyons en action. À cet égard, les mouvements des organes perceptifs ou les articulations d'une pensée silencieuse (réflexive ou non) sont autant d'actions plus ou moins volontaires pour accéder à l'être. Bref, pour l'homme, toute expérience de l'être présuppose un « mouvement vers » ou un « mouvement relié », autrement dit une action ; ne serait-ce pas le présupposé ultime du concept d'intentionnalité élaboré par Husserl ? L'être, ou plus précisément le manifesté, est toujours saisi comme le terme d'une action de l'ego dans son intentionnalité et dans sa corporéité ; il est en ce sens un agi, que l'action de saisir soit volontaire ou non, que la synthèse soit active ou passive, *a priori* ou *a posteriori* (si l'on prend le vocabulaire husserlien)¹²⁶. Ainsi, l'agi peut comporter de l'involontaire, en ce sens que l'on n'est pas toujours à l'origine du mouvement ou de l'action qui nous révèle l'être.

Par exemple, un arbre qui tombe pendant une tempête attire mon attention si je suis à côté, d'abord à cause d'interactions d'éléments qui ne dépendent absolument pas de moi. Cette interaction (la chute de l'arbre) suscite mon attention (par le bruit inhabituel) grâce à des prédispositions dynamiques (kinesthésiques selon le vocabulaire husserlien) qui rendent possible la donation de ce phénomène chosique qu'est le bruit et éventuellement la vue de la chute de l'arbre (si je tourne la tête à temps pour la voir). En suite de quoi c'est mon intention

¹²⁶ À cet égard les kinesthèses husserliennes sont comme un ensemble proto-intentionnel rendant possible la manifestation des choses dans la perception. Pour Husserl, plus qu'à un « sens du mouvement » qui se rajouterait aux autres sens comme dans la psychologie descriptive, le *se mouvoir* qui se donne toujours au pluriel (sous la forme des kinesthèses) renvoie phénoménologiquement à une « mobilité originnaire » du *je peux* de l'ego, voire à une « motivation » pré-égoïque de l'intentionnalité de celui-ci à travers une corrélation entre les kinesthèses et les structures d'essences des choses. Voir *Chose et espace. Leçons de 1907*, tr. fr. J.-F. Lavigne, Paris, PUF, 1989, la page 194 pour la première apparition du concept de « kinesthèse » : « À ce propos, écrit Husserl, il y a lieu de bien distinguer « se mouvoir » et « être en mouvement ». Être en mouvement est un fait objectif. Si je n'en sais rien, et avant tout si cela n'apparaît en rien, cela ne change rien au monde d'objets. Ce qui importe donc avant tout, c'est le « se mouvoir » qui se signale dans les sensations kinesthésiques. » Voir également les pages 215 et 216 où Husserl définit la corrélation kinesthésique de la manière suivante : « l'apparition est phénoménologiquement ainsi faite, et l'appréhension des circonstances qui forme avec elle une unité de motivation est ainsi faite que, si les k (*kinesthèses*) devaient s'écouler de telle ou telle façon, alors un déroulement d'apparitions corrélatif, de telle ou telle espèce, serait motivé. »

qui est réveillée, et par conséquent une action perceptive consciente qui saisit l'arbre déraciné. *Il y a donc également de l'action sans agent humain qui, parfois, me force à me bouger pour me saisir de l'être.* Il est vrai que mon attention et mon intention sont souvent orientées par des interactions internes à ma propre pensée ; mais celles-ci sont parfois, si ce n'est souvent, elles-mêmes involontaires. De ce fait, *l'action sans agent* ne semble pas une idée absurde puisqu'il faut que je suppose que cela bouge sans moi pour que cela puisse bouger pour moi et par moi. Mon action est forcément prise dans un réseau d'interactions qui la cernent de toutes parts¹²⁷ ; des interactions qui la sous-tendent et constituent comme le milieu dans lequel elle s'inscrit et émerge, comme ses conditions de possibilité. Aussi, ces interactions sont des actions sans forcément des agents volontaires à leur origine, ce sont des mouvements de déterminations et donc des conditions d'apparaître de l'être tous azimuts. Cela grouille de partout, l'être se donne d'abord dans et partir du multiple, celui de l'agir ; son unité d'être est due à l'unité qui émerge dynamiquement des mouvements ou des changements (concept plus adéquat dans ce cas) qui sous-tendent son apparition. Nous pouvons aller plus loin, dans l'argumentaire visant à inverser la primauté descriptive entre être et agir, en analysant la subordination de l'être à l'action dans l'ordre de la manifestation sous l'angle de la différence entre être au sens verbal et être au sens substantif ou étant.

Déjà dans *être* au sens verbal, l'acte d'être est plus fondamental que son résultat, l'étant. Autrement dit, si on analysait notre compréhension de l'être au sens verbal, actualisant des étants, c'est-à-dire selon ses deux facettes ontique (l'étant) et ontologique (être), l'acte d'être nous paraît plus fondamental que l'étant et à juste titre. Ainsi, la primauté de l'*acte* d'être dans *être* tend à indiquer que c'est l'acte, en tant que dynamique de manifestation de l'être, qui est premier par rapport à celui-ci en tant qu'il est substantivé, puisque *déjà pour penser le concept d'être (même au sens verbal), il faut présupposer le concept d'acte.* D'ailleurs il y a le même rapport de l'agir (sens verbal) à l'action ou à l'agi que celui que nous venons de décrire entre l'être et l'étant, à cette différence près que l'acte d'agir est un pléonasme puisque l'acte est inclus dans l'agir et inversement, tandis que l'*acte d'être* montre bien une différence de sens entre acte et être.

¹²⁷ L'idée d'un monde réticulaire, en tant que fond ultime d'un réel qui se manifeste comme une dynamique ou comme agir, a été rencontrée, dans le chapitre précédent comme prolongement et enrichissement conceptuel des analyses critiques de la conception du monde chez Renaud Barbaras. Nous serons amené à la préciser au fur et à mesure de l'avancée des analyses de ce chapitre consacré à l'élargissement du concept d'« agir ». Par ailleurs, l'idée de réseau apparaît dans les analyses de l'action d'Arendt, mais seulement à l'échelle humaine, sous la forme du « réseau des relations humaines » constituant fondamentalement le cadre de l'efficacité de l'action et de la parole telles qu'elle les analyse ; voir p. 241 de *Condition de l'homme moderne, op.cit.*, passage sur lequel nous reviendrons.

En somme, comme nous l'avons vu plus haut, l'être, dans sa manifestation en tant que tel ou en tant qu'étant(s), directement dans la chose ou dans le concept, dépend de l'action humaine au sens le plus large (pas uniquement les actions conscientes et/ou volontaires, mais plus largement celles impliquant l'homme) car elle joue un rôle intermédiaire entre la connaissance et l'être ; et comme nous venons de le remarquer, il dépend également du concept d'acte au sens de la métaphysique classique (*acte* d'être). Une notion élargie de l'action regrouperait ici tout ce qui relève de l'agir, humain ou non, mais aussi ce qui relève du passage à l'acte ou de l'actualisation de tout manifesté, de son acte d'apparaître. Or, un acte est une dynamique ou un « immédiat » de manifestation qui suppose un potentiel ou une puissance qui s'actualise. Il peut être considéré comme l'action d'une essence ou, mieux encore, comme la forme élémentaire d'une action comprise en tant que dynamique pré-ontologique, sans recours à aucun essentialisme¹²⁸. L'action semble ainsi déborder sa compréhension proprement humaine pour déteindre sur l'étant en général comme ce qui, en son être, agit et prime. L'acte d'être et, dans le phénomène, le mouvement multiple d'apparaître de l'étant sont, au niveau le plus fondamentalement phénoménologique de ce qu'*il y a* et comme par une homothétie fractale (liant par similitude le *tout* -autrement dit, ici, les actions globales de l'étant- et la *partie* -autrement dit ses actes multiples et locaux d'être ou d'apparaître-), des aspects fondamentaux -justement- de l'action complexe de l'homme ou de celle constatable par l'homme, autrement dit de l'action au sens plus élargi envisagé ici. L'ensemble des actions de l'étant et son acte d'être sont « en écho », et ceci vaut pour tous les étants particuliers. À cet égard, dans l'exemple de la perception, les esquisses perceptives d'une chose peuvent être considérées comme des actions actualisant en déroulant l'acte d'être de cette chose, autant que les actions de cette chose en tant qu'elle peut se mouvoir (l'arbre qui tombe etc.).

À partir de là et pour des raisons de fécondité descriptive, nous serons tenté, dans un premier temps, de prendre le risque de remplacer le constat premier de l'être prenant la forme de *il y a* par celui de l'agir prenant la forme d'un *cela agit*, et ceci compte tenu de la primauté de l'action par rapport à l'être qui commence à se dégager. En effet, l'action n'est plus comprise comme uniquement et étroitement humaine et consciente; le « cela » est ici

¹²⁸ Nous partageons à cet égard la critique de l'essentialisme en phénoménologie telle qu'elle est menée par Claude Romano dans *Au cœur de la raison ; la phénoménologie*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2010, notamment dans les chapitres portant sur l'intentionnalité sans essences. Voir notamment le chapitre X intitulé « un essentialisme sans essences » p. 373 à 400.

impersonnel, excluant le préalable d'une unité de conscience (d'un « je »). Aussi, tout le sens de notre démarche réside dans cette prise de risque et dans sa justification.

L'extension de sens du concept d'action, dans le langage commun, désignant à la fois l'action humaine sur et parmi les choses, mais aussi l'action d'une chose sur une autre (d'un corps sur un autre) ou d'une chose sur une personne (d'un paysage sur un spectateur), ne s'est apparemment pas faite accidentellement. *Agir est le propre de l'homme et de son monde* (et c'est là la part de vérité profonde de l'animisme, qui confond toutefois action et vie). L'action est un relief¹²⁹ du réel plus étendu que celui de l'être ; car elle englobe l'acte d'être et l'apparaître *du* phénomène (l'apparaître constituant une action), aussi bien que « le mouvement relié » ou l'agir de l'étant et de l'apparaissant *dans* le phénomène (toutes nos analyses dans ce chapitre tendront à montrer la consistance de ce relief). *L'action, selon un premier élargissement de sens, c'est l'acte d'être auquel s'ajoutent les actions et les relations entre les étants*. Mais très vite, comme nous l'avons indiqué plus haut avec le *cela agit*, nous serons amené par la suite à opérer un second élargissement plus fondamental, en inversant plus franchement encore le rapport de primauté entre l'action et l'être, également pour des raisons de fécondité descriptive et conceptuelle ; l'action ne sera plus dépendante dans sa définition de l'être, mais ce sera plutôt l'être qui sera caractérisé à partir de l'action.

Pour le premier élargissement du sens de l'action, examinons les concepts d'« action » chez Hannah Arendt et Maurice Blondel afin d'en saisir les structures et les dynamiques sous-jacentes qui, par comparaison et malgré les différences d'extension et de sens de ces concepts, constituent des arguments pour cette première étape dans l'élaboration du sens élargi d'« agir » que nous cherchons à établir.

L'action ou ce qu'il y a de plus humain en l'homme : Hannah Arendt

Remarquons d'abord, à propos de ce premier élargissement de sens, que nous pouvons retrouver par similitude chez H. Arendt une telle tendance englobante de l'action, même si

¹²⁹ En supposant que le réel est vu selon la superposition de plusieurs reliefs, notamment trois essentiels dont l'agir. En effet, un relief est plus qu'une dimension, puisqu'il se suffit à lui-même pour rendre le réel visible et cela en incluant fractalement les autres reliefs là où la dimension n'existe que dans la complémentarité avec les autres dimensions relativement au réel; un relief est aussi plus qu'un composé pour la même raison, et plus qu'un aspect, qui reste superficiel, et ceci par le rôle fondamental qu'il a dans la visibilité (ou l'invisibilité) du réel. Ainsi, dans le concept de "relief", il y a celui de "profondeur" mais surtout celui de "dimension" auquel est ajouté *en plus* l'ouverture de celle-ci à une autre dimension, et ceci par une inclusion réciproque et fractale qui rend chaque relief autosuffisant, et par là suffisant seul à faire voir le réel.

bien évidemment elle n'évoque que l'action humaine dans ses descriptions ; néanmoins elle lui donne une profondeur ontologique en plus de son extension ontique. Pour elle, l'action est à la fois l'actualisation de la naissance (acte) et le ciment de la cité¹³⁰ ; commencement ou mise en mouvement d'un côté et relation ou « actualisation de la condition humaine de pluralité »¹³¹ de l'autre. Aussi, notons que même si l'action reste chez Arendt le propre de l'homme, voire la plus haute réalisation de l'humanité de l'homme, la ressemblance des structures conceptuelles reste frappante entre sa définition restreinte à l'homme et les premières caractéristiques de la notion élargie de l'action que nous sommes en train d'élaborer ici. Il est vrai que notre notion de l'action recouvre toute activité humaine, y compris le travail et l'œuvre chez Arendt par exemple, et s'étend au non humain, ce qui l'éloigne de son concept d'action. La raison en est que notre but n'est pas d'étudier la condition de l'homme moderne ou antique comme Arendt, mais le réel dans son apparaître et dans sa relation à l'homme. Pour cela nous étendrons le domaine de signification du concept d'action avant de lui donner un rôle phénoménologique central, comme le fait Arendt mais à l'échelle limitée de l'action humaine.

Il peut donc sembler que la limitation de la conception de l'action à l'action humaine est en contradiction avec une conception étendue de l'agir. Toutefois, si l'on regarde de près, Arendt, à la suite de Saint Augustin, enracine la spécificité humaine qui marque son concept d'action dans une dimension cosmique de sorte que « c'est avec la création de l'homme que le principe de commencement (*qui caractérise l'action humaine libre*) est venu au monde (nous soulignons) [...] »¹³² De plus, la dynamique de l'unicité qui marque l'action, au-delà de l'individualité qui marque tout ce qui vit et l'altérité qui marque tout ce qui existe, semble être une complexification d'une même dynamique qui traverse l'existant, le vivant et l'homme. Il est vrai qu'Arendt suggère une sorte de saut qualitatif au niveau de l'homme, lorsqu'elle associe intimement action et parole ; il n'en demeure pas moins que c'est un *mouvement orienté* à partir d'un commencement qui dans l'une et l'autre est révélateur du « qui » unique d'une personne. D'ailleurs, comment comprendre la « plus que » concession qu'elle effectue, au moment même de faire la distinction entre la parole, davantage en affinité avec la révélation, et l'action, plus étroitement liée au commencement, en affirmant que « bien des actes, *sinon la plupart* (nous soulignons), sont accomplis en manière de langage », sinon que comme un aveu d'une communauté dynamique originaire de l'action et de la

¹³⁰ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., voir les pages 235, 246 et 257.

¹³¹ *Ibid.*, p. 235.

¹³² *Ibid.*, p. 234.

parole, faisant de cette dernière une modalité spécifique de la première en tant qu'action proprement humaine. Mais parler de l'action comme d'une activité humaine spécifique, associée à la parole, n'est-ce pas chercher la clé de compréhension de toute activité (humaine ou non) à partir d'une activité particulière actualisant et révélant la possibilité d'une « pluralité d'unicités » ? Ne peut-il pas y avoir déjà une pluralité de singularités anonymes qui émerge chez les existants en général, du fait d'une dynamique, qui, il est vrai, ne se révèle pleinement que chez l'homme et par l'homme, mais qui ne concerne pas uniquement l'homme ?

Par ailleurs, la description de l'action par Arendt fait émerger des concepts qui caractérisent sa dynamique, comme celui de *réseau* ou celui d'*infinitude*, et qui semblent rester opérant si on élargissait le sens d'action au-delà de l'humain. En effet, le « réseau » des relations humaines semble, pour Arendt, le concept qui permet d'articuler « la condition de pluralité » et la dynamique de l'unicité dans la société humaine, ce qui est décrit comme le cadre fondamental de l'inscription de l'action au niveau de l'entre-deux de ces êtres uniques mais en relation que sont les humains. Ce concept de « réseau » peut être élargi pour décrire le monde et en transformer le concept, afin de rendre compte du fait phénoménologiquement fondamental que le monde se donne avant tout comme l'expérience d'une multiplicité de fonds et d'horizons sous-tendant les relations entre les choses et conditionnant leur apparaître. Il s'agira d'un monde réticulaire qui articule la primauté du multiple et le processus d'ipséité, voire de singularité, dans la dynamique de manifestation du réel. Aussi, le potentiel infini du manifesté comme agir en général, autrement dit son infinitude si on adopte le vocabulaire d'Arendt, peut être conçu par analogie avec l'infinitude de l'acte humain qui a nécessairement, pour cette philosophe, des répercussions infinies, imprévisibles et irréversibles.

Cette infinitude de l'acte humain se manifeste ainsi en résonance fractale avec l'infinité potentielle de « l'entre-deux » des relations humaines, celle de l'imprévisibilité de leur configuration en tant que réseau et celle de l'irréversibilité de leur transformation dans la société. De même donc, on pourrait parler en généralisant de l'infinitude de tout « mouvement relié et potentiellement orienté » local, autrement dit de tout agir anonyme ou non, en remarquant sa résonance fractale d'abord avec l'infinité potentielle d'un monde réticulaire qui, tout à la fois, le situe et l'ouvre, puis avec l'imprévisibilité et l'indétermination de ce monde qui se donne en tant que multiplicité première *non entièrement totalisable* et

indéterminable, et enfin en remarquant sa résonance fractale avec l'irréversibilité ou la facticité d'un tel monde.

Voilà donc un exemple d'analogie dans la dynamique conceptuelle qui nous permet de voir dans les analyses d'Arendt un prélude à un élargissement du concept d'« agir » au-delà de l'homme. En revanche, il est vrai que toutes les analyses autour de la « fragilité des affaires humaines » peuvent sembler plus difficilement transposables à un cadre élargi de l'action, puisque la fragilité est comme la marque de l'humain. Toutefois, cette fragilité pourra être traduite en termes de coïncidence et de rareté au niveau du réseau des mouvements reliés locaux, autrement dit du réseau des agir(s). En effet, ceux-ci bruissent d'autres « mouvements reliés » semblables ou de mouvements plus complexes qui résonnent avec eux par analogie structurelle, ou même ils bruissent du monde réticulaire en tant que tel, autrement dit en tant que mouvement d'un pur multiple englobant, ou plutôt « insérant », en un sens nouveau de « permettant l'insertion des “mouvements reliés locaux” » dans son réseau.

Néanmoins, il reste vrai que la dimension dramatique qui émerge dans les analyses de l'action par Arendt, semble appeler la description du réel à partir d'un angle apparenté à l'action mais qui est décalé par rapport à elle, à savoir le drame comme un autre relief, irréductible à l'action, dans la manifestation du réel. Mais cela ne veut pas dire que nous ne pouvons pas nous contenter du relief de l'*agir* dans la description du manifesté. En effet, *il est possible de « tenir » l'anonymat et la neutralité de l'agir, très loin et très longtemps dans les analyses, avant d'envisager un autre relief de manifestation du réel comme celui du drame.* Cette posture permettra de dé-dramatiser ce qui est inutilement dramatisé dans la description du réel en général, comme nous l'avons fait pour Barbaras et Romano dans le premier chapitre ; cette posture permettra donc de ne basculer pour ainsi dire dans le drame que là où ce relief devient inévitable parce qu'indispensable à une prise en compte de l'émergence de la singularité radicale au cœur du neutre.

L'extension du concept d'action chez Maurice Blondel

En allant plus loin encore, nous pouvons constater que la structure même de l'action humaine appelle toujours et de manière inhérente un élargissement de sens de l'agir en général, et cela préfigure l'élargissement que nous sommes en train d'effectuer ici. En effet,

agir c'est toujours rencontrer de l'agi et des agissant(s), c'est co-agir¹³³ et inter-agir. Cette ouverture originale, à autrui et à ce qui est autre en général (le multiple mondain), propre à l'action humaine montre que l'extension du domaine de signification de l'action au non humain est possible et, surtout, qu'elle pourrait avoir un caractère heuristique utile pour l'approfondissement de la compréhension que nous avons du réel. Une montée en puissance descriptive de l'agir, s'accompagne forcément d'une extension de son domaine de pertinence descriptive, débordant les limites de l'action simplement humaine, c'est la leçon de Blondel dans sa thèse de 1893. Cette extension est comme inhérente à tout approfondissement de la compréhension de l'agir ; à savoir, l'agir comme « mouvement relié ou potentiellement orienté », initié par l'homme ou par l'un des éléments multiples de son monde. Chez Blondel, l'action, en tant que dynamique originaire du réel, prend la forme d'une complexification couplée à des sauts qualitatifs produisant de nouveaux plans où le réel se transforme ; sachant qu'il n'accède à une conscience de lui-même en tant que processus qu'à travers l'action proprement humaine. C'est la spécificité de l'action de l'homme qui permet une compréhension plus précise du mouvement tel qu'il se donne, c'est-à-dire comme « mouvement nécessairement relié » ou agir, et qui révèle de ce fait la nécessité d'une généralisation de l'agir à la description de tous les aspects du réel.

Blondel voit dans l'action le fil à tirer pour saisir l'être, en soi et dans le monde, comme dans son constat final après la critique du nihilisme : « dans mes actes, dans le monde, en moi, hors de moi, je ne sais où ou quoi, il y a quelque chose. »¹³⁴ Remarquons que le point de départ du constat c'est l'ensemble de « mes actes », c'est l'agir en moi ; d'où ce fil privilégié à tirer pour se saisir de ce qui est dit être. La méthode de Blondel consistera, tout au long de sa thèse, à aménager dans l'immanence une sorte de site d'apparaître pour l'être, ce site sera l'action.

Ainsi, la complexification par palier des mouvements reliés simples explique chez Blondel l'émergence du sujet humain à partir de l'immanence radicale de l'action considérée comme la dynamique d'ensemble de ces mouvements. Cette dynamique révèle, par étapes, des différences qualitatives dans les étants en tant qu'aspects de l'être ou en tant qu'étapes de

¹³³ M. Blondel, *L'action (1893)*, Paris, PUF, Quadrige, 1990, « la coaction », notamment quand l'auteur affirme que « toute action est une demande de concours, et déjà une obtention de secours » p.212, et surtout lorsque, pour décrire cette coaction, il remarque la similitude de son ouverture à son en deçà et à son au-delà (son extérieur mondain) en écrivant que « de même que, dans la vie individuelle, c'est le concours d'énergies subalternes qui opère en nous sous la médiation de l'intention initiale, de même, hors de nous, le rôle de la volonté, c'est moins d'agir, que de susciter et d'orienter, en les assimilant à l'acte, les puissances extérieures. » p. 220.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 43.

sa révélation. Ainsi, pour lui, le vivant est déjà un système d'actes coordonnés et l'infini de son acte en tant que système est davantage intérieur qu'extérieur, comparé à l'action simple ou combinée des éléments inertes. L'instinct serait ainsi compris comme une réponse active aux excitations extérieures ; une réponse condensée et en harmonie avec l'organisation interne de l'individu.

À son tour, au niveau d'un palier supérieur, la raison chez l'homme est une sorte d'adéquation dynamique à l'univers, rendant possible une maîtrise relative de celui-ci, et ceci grâce à un énorme différentiel de complexité entre l'homme et ce qui l'entoure ; l'homme, indistinctement corps et esprit en tant qu'agissant, est en effet toujours plus complexe que ce qui l'entoure tout en étant en interaction locale avec tout ce qui l'entoure. Mais, le tout de l'univers semble plus complexe que l'homme puisqu'il inclut la complexité humaine elle-même. L'homme apparaît donc comme un microcosme, par équivalence indéfinie de complexité d'actes entre lui-même et l'univers. Ce dernier semble rassembler en l'homme, par concentration et comme sous forme de sommaire, « tous ses rayons » selon l'expression de Blondel. La vie subjective, en tant qu'ensemble complexe d'actes, et en tant qu'ensemble ouvert d'actes par le fait de cette complexité même, semble être, en droit, tout à la fois comme le substitut et la synthèse de tous les autres phénomènes quels qu'ils soient. Cette inclusion potentielle du tout dans la partie, de l'univers dans l'homme, fait de ce dernier par sa densité de complexité une sorte d'ouverture locale mais optimale du tout, qui se rajoute à son ouverture globale en tant que tout en extension, et qui est même plus que cette ouverture générale du tout en tant qu'il est extensif. Il s'agit donc en l'homme d'une ouverture intensive qui se surajoute à l'ouverture extensive de l'univers. Ainsi, *chez Blondel, la dynamique de l'action révèle des différences qualitatives dans ce qui est, et ceci par différenciation des densités de complexités, jusqu'à une révélation du tout en tant que tel comme processus de différenciation, de complexification et de densification des actes au niveau de la subjectivité humaine, qui en apparaît comme la boîte de résonance par excellence.*

« Le subjectif est de l'objectif concentré »¹³⁵ résume Blondel. Ce qui l'amène à concevoir l'acte de connaître comme une fusion de deux êtres, le connaissant et le connu, où le plus complexe gagne davantage en potentiel d'actions possibles que le moins complexe des deux, qui gagne néanmoins également en potentiel d'action, même si cela reste moindre. Pour Blondel « connaître une chose c'est être cette chose (*autrement dit réaliser une fusion dynamique des complexités*), être par cette chose (*autrement dit actualiser l'être du tout, en*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 96.

tant que réseau de relations, dans la relation à cette chose), être en un sens plus que cette chose (*autrement dit faire pencher la balance du côté de la plus grande densité de complexité, à savoir la subjectivité humaine, qui deviendra le lieu-tenant du tout*). »¹³⁶ Ainsi, cet « être plus que la chose » garde ouverte la possibilité d'interactions nouvelles avec les choses et donc de nouvelles actualisations du tout en elles et de nouvelles connaissances les concernant. Plus encore, cela laisse même potentiellement ouverte la possibilité de paliers supérieurs de complexités à partir de la subjectivité humaine.

Dans la même veine d'une définition de la connaissance comme action, Blondel parle d'une « dynamogénie mentale » pour décrire la subjectivité consciente qui garde des interactions internes avec les ordres synthétiques inférieurs (ordre du vivant, ordre de l'inerte) en plus des interactions de son propre ordre synthétique plus complexe. Et au niveau de l'acte synthétique de connaître, « concevoir, écrit Blondel, c'est avoir agi, agir encore, et devoir agir au-delà. »¹³⁷ Aussi cette sauvegarde des interactions avec les ordres antécédents moins complexes, et notamment avec et à travers le corps vivant propre qui les synthétise, permet d'inscrire l'acte de connaître humain (ce qu'on pourrait appeler en phénoménologie la phénoménalisation seconde) dans le prolongement des *actes de synthèse* des dynamiques complexes inférieures précédant l'émergence de la subjectivité consciente (ce qu'on pourrait appeler la phénoménalisation première). La connaissance réfléchie est donc un processus impliquant une double synthèse sous forme d'une double résonance (*fractale* pourrait-on ajouter selon notre caractérisation plus haut) : la résonance des synthèses inférieures (les choses) dans la subjectivité en tant que synthèse supérieure, et celle de la subjectivité comme actualisant le tout du monde. Ainsi, Blondel affirme de la connaissance réfléchie que « ce qu'elle est résume ce qui est en eux (*"eux" autrement dit, selon le vocabulaire blondélien, les mobiles et surtout les motifs émergeant des interactions avec les synthèses inférieures que sont les choses par rapport au connaissant*), et ce qui est en nous résume tout le reste. »¹³⁸

Cette dynamique complexifiante de l'action est donc organisée en *réseau* chez Blondel également (concept qui est apparu chez Arendt dans la cadre des relations humaines), et elle se fait par paliers où les unités synthétiques dynamiques supérieures laissent toujours entrevoir à travers elles, comme par transparence, les unités synthétiques inférieures, et surtout elles font voir le tout en l'actualisant au niveau de chaque chose. De ce fait, la chose connue laisse par là transparaître le monde à l'occasion de sa connaissance. Il s'agit ici d'une

¹³⁶ *Ibid.*, p. 97, lire la première note en bas de page.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 113.

forme d'holisme de l'expérience suggérant une modalité de récurrence fractale par analogie structurelle des différentes complexités des différents paliers. Cette dynamique est donc résumée par cette devise blondélienne : « en avant et en haut »¹³⁹, qui résume son double aspect extensionnel (en avant) et intensionnel (en haut). De plus, cette interconnexion de la subjectivité, par en deçà et par au-delà, permet l'ouverture en droit infinie. L'« en avant » blondélien, comme l'infinitude de l'acte arendtien, connecte le plus simple acte libre humain à la totalité ouverte¹⁴⁰. Blondel donne ainsi déjà sa place à l'infini en le reliant à l'acte libre humain et à l'extension de cet acte -à l'infini. C'est ainsi qu'il remarque que : « la conscience de l'action implique la notion d'infini ; et cette notion d'infini explique la conscience de l'action libre. »¹⁴¹

Nous pouvons voir ici les similitudes conceptuelles entre Blondel et Arendt qui suggèrent, chacun à sa manière, les concepts que nous voudrions mettre en avant pour soutenir notre élargissement du sens de l'action ; Les concepts de « monde réticulaire », d'« holisme fractal », d'« infini par reconduction et intensification d'indétermination ou d'incomplétude au fur et à mesure des déterminations » etc. Il s'agira d'ancrer ces concepts dans une démarche phénoménologique comme nous avons commencé à le faire dans la première partie, à partir de Heidegger, Barbaras et Romano. Mais nous y reviendrons plus spécifiquement ailleurs selon les besoins de nos analyses.

Maintenant, à partir des analyses d'Arendt et de Blondel, allons plus loin dans notre questionnement : comment l'action, comprise en un premier sens comme propre à l'homme, devient-elle plus largement le relief du réel et la forme de son advenue ? Comment va-t-elle encore, selon les termes de Blondel, « franchir l'enceinte même de la fédération humaine »¹⁴² ? Et de ce point de vue quelle différence et quel lien y a t il entre l'action en un sens élargi et l'événement ?

L'action humaine et l'événement

S'il y a un sens à parler d'une action pour l'homme sans agent humain à son origine, et il y en a, cela correspondrait bien à l'événement au sens large. En effet, l'événement agit sur le

¹³⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁴⁰ M. Blondel, *L'action (1893)*, *op. cit.*, « chaque action est un tournant dans l'histoire universelle » p. 236.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴² *Ibid.*, p. 277.

réel en le transformant sans pour autant que l'on puisse lui assigner un ou des agents comme cause suffisante de son advenue et de son influence, et ceci même s'il y a des agents identifiables qui y participent et qui ont une certaine influence sur le « cours des événements » comme on dit, et, surtout, même s'il est lui-même l'occasion de l'émergence de nouveaux agents bien identifiables également, comme nous le verrons dans nos analyses plus bas. Si l'événement est constitué essentiellement d'un ensemble d'actions humaines, comme pour une bataille décisive dans une guerre par exemple, ces actions en elles-mêmes, quoique nécessaires pour qu'il se produise, restent insuffisantes pour expliquer son advenue ou encore pour expliquer l'importance de ses conséquences (par exemple le caractère décisif de cette bataille pour cette guerre) qui n'apparaît qu'après coup.

Aussi, si l'événement est constitué d'actions non humaines, comme pour l'impact d'un astéroïde sur une planète, ces actions sont forcément en partie imprévisibles sinon ce ne serait pas un événement mais un cas de réalisation d'un phénomène prévisible par des lois de la nature, comme pour une éclipse par exemple. En effet, dans la nature, un événement n'a pas que des causes assignables, il n'a pas d'agents ultimes le causant en tant qu'événement singulier ; il est imprévisible et improbable, c'est une exception à la règle du déroulement normal des phénomènes selon des lois prédéterminées, sinon ce n'est pas un événement.

Du point de vue de celui ou de ce qui interagit avec l'événement, celui-ci peut être considéré comme un *potentiel d'action* donné, ou comme le don d'une *matière* (de nouvelles possibilités) à son action, avant même de considérer la singularité ou l'unicité de l'événement. En effet, à première vue, il peut sembler faussement y avoir un abîme ou une opposition radicale entre la capacité de donner (active) corrélative à l'action dans son sens restreint (humain) et la disponibilité à recevoir (passive) qui caractérise la posture face à l'événement. Mais déjà le fait que chacun n'est pas seul à agir, ouvre l'action à une co-action qui doit lui être intégrée, et ceci vaut pour toute action. Ainsi, par la prise en compte de cette autre action (celle de l'autre) il y a déjà une passivité injectée dans tout projet de l'action humaine, et donc une disponibilité qui lui est inhérente. Agir, c'est toujours agir avec d'autres (au moins en tant que possibilité) ; plus encore, c'est être, au moins en droit sinon en fait, passible de leurs actions pour pouvoir agir pleinement. L'hétérogène ici, ou *ce qui est extérieur à la volonté et qui est en partie immaîtrisable*, donne à l'action humaine sa véritable dimension en tant qu'elle est en situation dans le réel, que ce soit sous la forme de l'involontaire en l'homme (ses défaillances, ses réflexes acquis, son inconscient, etc.), ou bien sous la forme de l'action de l'autre qui interfère avec elle, ou bien encore sous la forme de

l'événement comme *matière à action* ou comme action anonyme, impersonnelle et sans agents assignables qui interfère également avec elle.

En agissant je *fais avec* ce qui arrive pour mieux *rebondir*. L'événement modèle l'action qui le rencontre en la refondant. Il devient ainsi pour elle comme un nouveau départ, autrement dit une forme de commencement et de référence ; l'événement met ainsi en avant la fragilité de l'action humaine en manifestant la passivité première qui la sous-tend. Agir pour l'homme, c'est d'abord être disponible à un possible qui n'est pas sien – ni le fruit de son action, ni même celui de l'action d'un autre identifiable. La possibilité d'un possible qui se donne en deçà et/ou au-delà de l'activité humaine (autrement dit de l'action avec agent humain ou l'action au sens restreint), c'est cela que représente l'événement ; d'ailleurs c'est la raison pour laquelle il est imprévisible et surprend. À cet égard, l'involontaire en soi-même, que nous avons évoqué plus haut, peut avoir pour origine un événement, comme pour les effets inconscients d'un traumatisme par exemple. Ainsi, si une des caractéristiques essentielles de l'agir en général c'est d'abord d'augmenter dynamiquement le possible (ou d'arracher le possible à l'impossible), il peut être de deux types : avec ou sans agent assignable. Car si l'événement est autant sinon plus possibilisant pour un agent que son action propre ou son agi, il n'y a pas de raison de ne pas le considérer comme un agir sans agent, un agir plus large que l'agir humain. En effet, il est même plus possibilisant que l'action humaine en cela qu'il l'ouvre à des possibles qui lui sont inaccessibles par elle-même et crée par là de nouveaux agents, ou de nouvelles manières d'agir. Dans cette configuration décrite ici, *l'événement se présente comme l'aube de l'action qui est le jour de l'homme et de son monde*.

L'objection qui peut être soulevée ici, dans cette première description du rapport entre événement et action humaine, consiste en ceci qu'il y a peut-être réciprocité en enracinement de l'événement dans l'action. Nous pouvons y répondre en posant à notre tour la question suivante : s'il y a réciprocité, est-elle symétrique ou asymétrique ? Ne penche-t-elle pas d'un côté plutôt que l'autre ? En effet, on peut par exemple dire que si de Gaulle n'avait pas agi de telle ou telle manière, le « cours des événements » en aurait été changé. Toutefois, dans ce cas, d'une part il n'était pas sûr que le cours des événements eût changé, car ce qui fait événement est irréductible au cadre prévisible de l'action ; d'autre part, à supposer qu'il eût été changé par une hypothétique action alternative de de Gaulle, il n'était pas dit que le nouveau cours des événements eût été *entièrement* déterminé par cette action. Celle-ci n'aurait été qu'un facteur parmi d'autres, peut-être même encore moins déterminant du cours des

événements que l'action effective de de Gaulle liée à ce qui s'était réellement passé. Il y a comme une asymétrie entre la puissance de la dynamique possibilisante de l'événement et celle de l'action humaine¹⁴³. Cette dernière peut éventuellement provoquer un changement mais sans le déterminer. Si donc de Gaulle avait agi autrement qu'il ne l'avait fait, rien ne dit que le cours des événements eût été changé selon ses vues « alternatives ».

Cette ouverture originaire à l'événement, qui transcende l'action humaine, Heidegger, qui lui-même mettait plutôt en avant le projet du *Dasein* comme cadre possibilisant premier, en a néanmoins rendu la conception possible à travers son propre concept d'« historialité ». Celle-ci est en effet une posture de disponibilité authentique face à l'ouvert, posture qui donne un champ au projet dans lequel le *Dasein* se réalise en créant ses propres possibles, elle est la condition de possibilité de l'histoire¹⁴⁴. L'analyse de l'événement comme déterminant et possibilisant singulier, au-delà de l'ouverture indéterminée liée à l'historialité, va être menée par Henri Maldiney qui dégagera son caractère transposable¹⁴⁵ ou autrement dit son caractère

¹⁴³ Voir les analyses de Claude Romano, notamment dans l'essai intitulé « le possible et l'événement », *Il y a, op. cit.*, analyses que nous avons commentées dans notre premier chapitre. Voir par exemple aux pages 90-91 cette prise de position de Romano vis-à-vis de la réduction heideggérienne de l'événement au fait et sa subordination à la possibilisation du projet du *Dasein*. Ainsi, il avance clairement qu'« il faut affirmer à l'encontre de Heidegger que ce n'est pas d'abord ma liberté qui projette un monde par-delà l'étant et possibilise toutes mes possibilités configurées en monde dans mon projet résolu pour la mort, mais que c'est l'événement, compris plus radicalement dans son rapport au possible, qui, par son surgissement même, reconfigure toutes mes possibilités avant tout projet *mien* et fait régner un monde pour l'« étant » que je suis. » Aussi, pour nous, autant nous suivons Romano dans son affirmation de la domination de l'événement en termes de capacité de déterminations vis-à-vis de l'action humaine, autant ce ne sera plus forcément de mise vis-à-vis d'un concept élargi d'agir qui pourrait et devrait même englober l'événement. Ceci nous mènera plus loin que la critique de Heidegger par Romano, vers un retour de la primauté de l'effectivité, mais d'une effectivité bien comprise, qui n'est pas confondue avec le factuel et qui intègre la dynamique possibilisante elle-même.

¹⁴⁴ Voir les paragraphes §74 et §75 de la deuxième section « Dasein et temporalité » d'*Être et Temps, op. cit.* À la fin du paragraphe §74 intitulé « la constitution fondamentale de l'historialité », Heidegger caractérise l'historialité authentique du *Dasein* « d'après le provenir contenu dans la résolution devançante » ; sachant que « Le provenir lui-même et l'ouverture qui lui appartient, ou encore son appropriation, se fondent existentiellement dans le fait que le *Dasein* comme temporel est ekstatiquement ouvert. » (p. 291). Rappelons aussi les deux passages suivants de la fin du paragraphe §75 où l'historialité authentique est caractérisée par l'ouverture et où ses obscurités semblent exiger de déceler dans « l'énigme de l'être » celle du « mouvement » (comme le souligne Heidegger, nous dirions l'action ou *il s'agit*) qui en est comme la véritable énigme. Premier passage : « L'historialité authentique comprend l'histoire comme le « retour » du possible, et elle sait que la possibilité ne revient que si l'existence est *ouverte* à elles en tant que destinale-instantanée dans la répétition résolue. » (Nous soulignons en italique).

Deuxième passage : « L'interprétation existentielle de l'historialité du *Dasein* ne cesse, insensiblement, de s'enfoncer dans l'ombre. De telles obscurités peuvent d'autant moins être éliminées que les dimensions possibles d'un questionner authentique ne sont elles-mêmes déjà pas débrouillées, et que, en elles, c'est l'énigme de l'être et (comme il est maintenant devenu clair) du mouvement qui est à l'œuvre. » (p. 294 pour les deux passages). Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, le vocabulaire de l'agir et du mouvement apparaît toujours dans les aboutissements des analyses tentant de caractériser l'être du *Dasein* dans *Être et temps*, comme s'il s'imposait dès que nous voulons caractériser l'être en deçà de l'étant (voir également le paragraphe §60 et nos remarques sur le passage concerné dans la note 205 du chapitre III).

¹⁴⁵ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, voir notamment les célèbres pages sur la transpassibilité/transpossibilité du sujet et la transpossibilité de l'événement dans la partie intitulée « De la transpassibilité », p. 361-425.

radicalement possibilisant, ou encore son caractère « à l'impossible » comme il aime à le répéter ; ce que nous avons vu au début du premier chapitre.

Le premier constat face au réel : il s'agit

Agir pour l'homme c'est *omni-agir*, agir avec et en tout, agir avec toujours des interactions en chaîne avec le tout, à travers les événements, à travers les actions des autres ou à travers l'involontaire en soi-même. De ce fait, agir c'est comme ouvrir un monde, ou encore ouvrir le monde pour soi-même ; et ouvrir c'est possibiliser puis effectuer. Or, ces ouvertures peuvent être recherchées ou provoquées par un agent humain, ou bien encore elles peuvent jaillir des lisières du monde sans agent humain, voire même sans agent assignable causant ou déterminant ce qui advient. J'agis parce que *cela agit* en général, et c'est en quelque sorte tout cela l'action. La monstration du démonstratif *cela* peut être dépassée en nommant le manifesté phénoménologiquement premier *il agit* au lieu de *il y a*. En effet, dire « cela agit » suppose (démonstratif oblige) quelqu'un qui montre ou désigne cette expérience première, quelqu'un qui dit : « cela », alors que dire « il agit » (avec le *il* impersonnel) c'est supposer l'action comme étant antérieure à l'intention ou à la présence d'un destinataire de ce manifesté (*il agit*). D'ailleurs, à partir de là, nous chercherons à expliciter l'idée que le constat phénoménologiquement premier est exprimé par un *il s'agit* plutôt que seulement par un *il agit* qu'on serait tenté de renvoyer à un devenir vague sans structuration déterminée, et on le justifiera.

On retrouve dans cette expression « *il s'agit* » la même indétermination du « il » impersonnel que dans l'« *il y a* » de Heidegger ou celui de Claude Romano¹⁴⁶, avec, à la place du lieu (d'un monde possible, ou du monde comme lieu) signifié par le « y », une subversion du lieu par un auto-agir préservant potentiellement l'indétermination première du manifesté et signifié par le « s » apostrophe pronominal et réflexif, et à la place de l'avoir se déguisant en être, c'est-à-dire le « a » de l'*il y a*, cet « agit » qui exprime à la fois la possibilité de l'être et celle du mouvement ; plus précisément, il exprime la possibilité de l'être à partir de celle du mouvement (et d'abord du mouvement d'apparaître d'un monde possible et, dans ce cadre, de l'*acte* d'être).

¹⁴⁶ Claude Romano, *Il y a*, *op. cit.*

L'*agir* désigne bien un premier relief phénoménologique du réel et, en tant que tel, nous serons amené à explorer progressivement ses caractéristiques spécifiques. Celles-ci commencent déjà à apparaître dans la manière particulière par laquelle nous exprimons le premier constat que nous faisons du réel en tant qu'agir, à savoir *il s'agit*. Lorsque le concept d'« agir » est employé en ce sens de relief, nous l'écrivons en italique.

De plus, l'autre sens plus commun d'« il s'agit » en fait le prélude à une intention possible, que nous exprimons habituellement par l'usuel « il s'agit de ». Sous cet angle, l'incomplétude grammaticale renvoie à l'incomplétude et à l'indétermination constitutives du réel désigné ainsi, ce qui dit quelque chose de spécifique de ce relief de l'*agir* ; et il n'y a pas de raison pour enfermer le langage dans une forme de complétude illusoire, comme tente de le faire la philosophie analytique, car il reste ouvert par son incomplétude de fait et par sa poéticité. Il s'agira donc évidemment de maintenir en tension : d'un côté, le sens d'« il s'agit » comme auto-agir (ou agir réfléchi) impersonnel (il), non localisable (absence du « y » de l'*il y a* qu'il remplace) et instable (« s'agit », c'est-à-dire un agir qui est à lui-même absolument son seul objet dans une boucle dynamique close et infinie ouvrant toutefois à tout possible), et donc indéterminé, se confondant avec la manifestation de tout manifesté, que le sens d'« il s'agit... » (sans le « de ») comme expression verbale grammaticalement incomplète, et donc gardant également une ouverture indéterminée.

Ces spécificités de l'*agir*, exprimées par la manière de le désigner génériquement et élémentairement comme *il s'agit*, empêchent évidemment toute réduction de sa compréhension à un *devenir* vague, d'après lequel tout ce que l'on peut dire du réel est un « tout devient », dont le lyrisme dispute en effet à la pertinence, puisque la première question qui nous vient dans ce cas à l'esprit c'est : « *comment* (ce) tout devient-il ? ». À ce propos, si, au cours de notre avancée descriptive, certains de nos énoncés pouvaient sembler porteurs d'un certain lyrisme, ce n'est pas pour autant que leur contenu conceptuel n'ait pas été fondé et justifié par nos analyses. En effet, le lyrisme dans ces cas fonctionne comme une récapitulation simplificatrice provisoire ou comme une pause dans l'effort conceptuel, ce qui permet d'avoir un léger recul pour prendre le temps d'intégrer la complexité de certaines analyses ; c'est une sorte d'étape dans la conversion vers la nouvelle simplicité escomptée, pendant et après la traversée de cette complexité.

Maintenant, s'il nous avait donc semblé à première vue que l'*agir* était plus pertinent que le *devenir* en général pour saisir et dire le réel, c'était d'abord parce qu'il permettait déjà de commencer à préciser ce *comment* du « comment tout devient-il ? », et ceci avant même qu'il

ne puisse être précisé à son tour par une manière particulière de s'en saisir en l'exprimant par *il s'agit*. En effet, déjà *agir* dit plus que *devenir* à propos de la dynamique du réel, parce qu'il n'exprime pas le pur mouvement, forcément abstrait, mais un « mouvement relié et potentiellement orienté » qui est en réalité la seule manière concrète de faire l'expérience du mouvement dans le réel. Pour être plus précis, il faudrait à cet égard donner la primauté à *l'agir* sur le mouvement et définir plutôt ce dernier à partir de *l'agir* et non l'inverse, et ceci en affirmant par exemple que le mouvement est « un agir *abstraitement* non relié et non orienté » ; car c'est *l'agir* qui est le plus concret dans notre expérience du réel. Pour le *devenir*, on en serait resté à une analyse du mouvement et/ou du changement comme *matière* de ce *devenir*, sans pouvoir comprendre comment des entités dynamiquement stables et la complexité qui les unifie pouvaient apparaître dans ce *devenir*. Car, à partir du « tout devient » on peut très bien justifier l'idée que « n'importe quoi peut devenir n'importe quoi » dans une sorte de dynamique de *métamorphose* absolument ouverte et, surtout, cela ne dit rien du rapport qu'entretiennent les entités déterminées de la manifestation avec l'indétermination sous-jacente à toute dynamique, qu'on la saisisse comme *devenir* ou comme *agir*. Justement, *l'agir* précisé par sa saisie adéquate et spécifique en tant qu'*il s'agit*, permet de comprendre ce rapport entre le déterminé et l'indéterminé dans la manifestation du réel, ce que ne permet pas une simple pensée du *devenir*. Ce n'est donc pas un choix arbitraire de concept (l'« *agir* ») qui est notre point de départ ici, comme si nous cherchions la spéculation pour la spéculation, mais bien la volonté de tenter de *dire* un peu plus sur le réel en tant qu'il est dynamique. Nous avons conscience que la construction conceptuelle qui en découle court le risque d'être perçue comme étant artificiellement complexe, mais elle nous semble nécessaire pour tenir notre promesse de la primauté de *l'agir* dans la compréhension du manifesté. En tout cas, la complexité conceptuelle sera toujours proportionnée au gain descriptif escompté, et elle finira par aboutir à une nouvelle simplicité une fois que les nouveaux concepts clés auront été fondés et clarifiés ; à cet égard, nous verrons au chapitre IV que cette conversion de la complexité en une (nouvelle) simplicité fait partie de la dynamique de manifestation phénoménale de *l'agir* en général et non seulement de l'action de construire des concepts descriptifs en particulier. Il est vrai aussi que les extensions conceptuelles et la nouvelle compréhension de certains concepts à partir de *l'agir* comportent un risque de mécompréhension. Mais nous tâcherons d'expliquer, avec des mots pris dans leur sens le plus commun, ces transformations conceptuelles qui ne nous semblent pas outrancières par ailleurs, puisqu'en plus nous essayons toujours de montrer qu'elles sont dans

le prolongement d'autres extensions conceptuelles chez des auteurs qui ont rencontré les mêmes questions (Blondel, Heidegger, Merleau-Ponty, Arendt, Maldiney, Barbaras, Romano, etc., jusqu'ici, ou encore Max Scheler et Jean Nabert qui inspireront le début du développement conceptuel du chapitre III).

Si l'on revient maintenant aux premières spécificités du réel en tant qu'*agir* qui se sont d'emblée révélées à partir de la manière de le désigner comme *il s'agit* il appert qu'une surenchère d'indétermination, frôlant le non-sens ou l'inconcevable¹⁴⁷, résulte de cette accumulation explosive d'indéterminations : le « il » impersonnel, le caractère non localisable et le caractère instable du *s'agir*, l'incomplétude exprimée par l'«*il s'agit...* » tronqué du « de ». Ceci contraste avec la solennité *bien rangée* de *l'il y a* imbue de fausses évidences : celle d'un lieu stable (« y »), celle d'un être qui est comme ce qu'« a » ce lieu, comme son avoir, sa propriété, et celle de la plus grande immédiateté et de la plus grande proximité du manifesté ou, pour résumer, de sa plus grande disponibilité lorsque je pense ou prononce « *il y a* ». En effet, l'agitation du manifesté compris comme *il s'agit* exprime, au contraire, son indisponibilité plutôt que sa disponibilité.

Pour être exact, *il y a* deux indéterminations dans *l'il y a*, similaires à celles évoquées plus haut pour *l'il s'agit*. Il y a celle du « il » impersonnel et celle de l'incomplétude grammaticale du « il y a ... » (sans ce qu'il y a, le quelque chose). Toutefois le « y a » central semble stable et déterminé contrairement au « tourbillon » réflexif du « s'agit » créant des perturbations de saisie, ou une forme d'instabilité du fait que l'agir agit sur lui-même s'agissant, et ainsi de suite potentiellement à l'infini. Ainsi, comparé à *l'il y a*, *l'il s'agit* montre mieux le potentiel indéterminé ou l'ouvert du manifesté. En même temps, il préserve la plus grande tension entre d'un côté l'indéterminé et de l'autre le déterminable ou le déterminé. En effet, à partir de *l'il s'agit*, la détermination apparaît comme l'effet d'une

¹⁴⁷ Forger des concepts à la limite du concevable, comme notre *il s'agit* ici, est le « fond de commerce » de la philosophie quand elle prend au sérieux le réel en tant que tel, autrement dit en tant qu'il ne sera jamais cerné par les concepts en raison de son ouverture absolue. Ainsi, il vaut mieux que nos concepts accompagnent le réel en résonant avec son inconcevabilité originare, son indétermination fondamentale, son « bougé » ou comme on voudra appeler sa part insaisissable, et ceci plutôt que de prétendre le cerner ou en épuiser le sens. Cette résonance serait d'abord comme un air de famille entre le concept et le réel et ce n'est que pour cela qu'elle se comprendra secondairement comme le gage d'une justesse de saisie ou comme le signe d'une représentation adéquate. Henri Maldiney avance cette même idée à la suite de Hegel, et l'on sait la créativité conceptuelle de l'un et l'autre. Voici ce qu'il écrit à la fin d'*Âitres de la langue et demeures de la pensée*, Paris, Cerf, 2012 (première édition, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975), au début de sa conclusion à la page 437 : « L'existence pour être pensée a toujours exigé des philosophes la formation de concepts inconcevables, dont le paradoxe inaccessible à l'entendement est la structure même de la raison ». C'est une reprise d'une idée de Hegel énoncée dans *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, citée et rendue célèbre par Jean Hippolyte dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris, Seuil, 1983) p. 51 : « si la réalité est inconcevable, écrit Hegel, il nous faut alors forger des concepts inconcevables. » (Voir plus haut notre note 118).

dynamique qui, sans cesser d'en être une, acquière une orientation et une consistance immédiates, tout en contrastant fortement avec la *distance* ou la *profondeur* ressentie et due à l'intense indétermination (à la sur-indétermination si l'on peut dire) sous-jacente décrite plus haut (combinaison d'impersonnalité, d'incomplétude et surtout d'instabilité) ; c'est dans ce contraste que réside la tension. En revanche, à partir de *l'il y a*, la détermination apparaît comme le constat d'une chose, paradoxalement quasi-prédéterminée, qui prend place si ce n'est *sa* place de manière quasi-magique dans un lieu (« y ») accueillant et familier.

Nous pouvons nous demander à cet égard laquelle des deux expressions s'accompagne le plus d'un sentiment d'étrangeté face au manifesté. Discourir sur l'étrangeté de *l'il y a* est devenu, notamment depuis Heidegger, un lieu commun philosophique, mais cela nous a toujours paru étrange en l'occurrence ; et cela continue de nous étonner. En réalité, le constat massif, opaque et brut qu'*il y a* paraît s'imposer comme une évidence rassurante relevant de la familiarité, tandis que le constat *il s'agit* prend davantage au sérieux l'indétermination du manifesté, suscitant le sentiment d'étrangeté, puisque chaque détermination possible reste ouverte à une intense indétermination liée à l'auto-agir (s'agir), sous la forme d'une tension continue dans ce qui se manifeste. Peut-être que ces deux expressions du constat phénoménologiquement premier renvoient à deux dosages différents de l'activité et de la passivité dans notre saisie du manifesté, *l'il y a* privilégiant une passivité écrasante sans horizon indéfini d'activité, créatrice et ouvrant des possibles, et *l'il s'agit* incluant une potentialité infinie d'activité dans une passivité première mais fuyante ; autrement dit une sorte de passivité au cœur de l'activité, une passivité qui n'est constatable que par le passage obligé par le constat du caractère inéluctable de l'activité. Dire « *il y a* » dans une sorte de processus de manifestation pure c'est ériger un mur ultime *derrière* les possibles, c'est concéder et ratifier comme l'impossibilité d'un possible pur, c'est fermer notre expérience du manifesté par là où elle peut s'ouvrir le plus, bref, exprimé de manière classique, cela mène à idolâtrer l'être. En revanche, dire « *il s'agit* » dans ce processus de manifestation, c'est jeter des ponts au-dessus de l'impossible vers l'inconnu, c'est ratifier paradoxalement comme la possibilité de l'impossible (que l'impossible devienne possible et non l'inverse, ce qui fait penser au transpossible maldinéen), c'est ouvrir notre expérience du manifesté en réalisant le caractère illusoire de tout mur ultime, c'est cheminer comme si l'être pouvait ne pas être, comme si tous les étants pouvaient ne pas être ou pouvaient être autrement ; c'est commencer à vivre, c'est-à-dire commencer à réaliser que vivre est paradoxalement plus qu'être, du fait de *l'agir*.

Rapport entre action humaine et événement dans le cadre du manifesté premier en général, l'il s'agit

Nos analyses précédentes nous permettent d'avancer que l'action d'un agent humain et l'événement (ou, comme nous l'avons précisé, l'action sans agent mais permettant apparemment des agents humains ou non humains) trouvent leur possibilité commune dans ce premier constat phénoménologique : *il s'agit*. Ce constat précise la notion élargie d'*agir* qui nous semble être la meilleure désignation de la dynamique de ce qui se manifeste. L'action dans ce sens élargi serait « un mouvement relié et potentiellement orienté » impliquant deux termes, dont l'un détermine et permet l'autre ; et à la limite, il n'est pas nécessaire que l'un des termes soit un agent ou un patient *humain*. Aussi, avant tout lien d'altérité à un autre terme dans l'action de l'un sur l'autre, chaque terme s'est toujours déjà dédoublé dans un agir sur soi, manifestant en cela particulièrement l'auto-agir de l'*il s'agit* comme premier mouvement auto-relié et auto-orienté du manifesté.

L'action humaine (ou pas) et l'événement sont deux désignations d'un même fond d'*agir* relativement à la plus ou moins grande activité ou passivité de l'agent humain (ou pas) concerné par cette action et cet événement. Par exemple, pour l'agent humain Napoléon, « Austerlitz » était son action (humaine), alors que pour un paysan habitant un des villages à proximité du champ de bataille, ce fut un événement. Mais, même pour l'agent humain Napoléon, « Austerlitz » était également un événement puisque cette bataille avait ouvert des champs de possibilités imprévus par l'empereur, ce qui avait redistribué les possibles de son action potentielle au-delà de ce qui pouvait être prévisible.

Dans un autre registre où l'humain n'est qu'observateur, l'explosion d'une supernova peut être considérée comme l'action de l'étoile qui a explosé ou bien comme un événement pour les autres étoiles d'un coin de galaxie ; mais aussi, sous un certain angle de passivité, l'étoile concernée ou ce qu'il en reste pourrait subir les conséquences de sa propre explosion, conséquences imprévues car dépendant de facteurs extérieurs, ou encore conséquences qui n'étaient pas présentes comme potentialités exclusives dans sa structure d'étoile. Dans ce cas, son explosion en supernova devient un événement pour celle-ci.

Ou encore, dans l'évolution du vivant, l'apparition d'une nouvelle espèce est un événement pour les autres vivants et notamment les espèces proches, mais sous un autre angle c'est une action d'une plus ou moins grande partie des individus de l'espèce d'origine ; là aussi, l'apparition de cette nouvelle espèce peut devenir un événement pour l'espèce

d'origine, si celle-ci subit les nouvelles possibilités imprévisibles engendrées par cette apparition ; cela peut même aller jusqu'à sa disparition pure et simple comme espèce d'origine.

Plus généralement, *s'il s'agit* alors l'activité et la passivité sont intégrées à l'*agir* comme l'aller-retour ou la circularité d'un même aspect de ce dont il s'agit ; tel un *battement* ou une vibration du possible s'actualisant et se possibilisant, et souvent se possibilisant « à l'impossible ». En effet, l'événement est comme la détente¹⁴⁸ du monde, ou plus largement du réel manifesté, le révélant comme un lieu subverti par une passivité, un monde fragile de ce qu'*il s'agit*, surtout si on commence à comprendre le monde comme la dynamique réticulaire, indéterminée et inachevée de l'*agir* ; alors que l'action humaine (ou pas) ressemble à une contraction du monde, créant un jet de possibles, c'est-à-dire le projet pour l'homme spécifiquement, comme actualisation et extériorisation de cet *il s'agit* premier. L'événement et l'action humaine (ou pas) sont en réalité deux perspectives sur cette même *dynamique réticulaire, indéterminée et inachevée de l'agir* qu'est désormais le monde d'un réel saisi comme *agir*.

C'est ainsi que le monde compris de cette manière, ou le réel-*agir*, semble *battre* tel un cœur entre action et événement, et ce *battement* est d'abord manifesté élémentairement par la vibration de l'auto-*agir* ou l'aller-retour permanent entre l'*agir* agissant (agent) à l'*agir* subissant (agi) au sein de l'*il s'agit*, ce qui constitue la manifestation de l'*agir* comme l'*il s'agit* structurant dynamiquement tout *il y a* possible ; alors que l'*il y a* est classiquement considéré comme étant la matrice du monde ou même de tout monde possible, au sens ontique et ontologique. En effet, dans notre expérience du réel, il n'y a d'abord aucune désignation de lieu ou d'être, mais juste l'aperçu d'*un mouvement orienté d'abord sur lui-même*, sous la forme d'un battement qui constitue une sorte de *réalité cardiologique* du manifesté que nous avons désigné de manière élémentaire comme *il s'agit*. Le réel-*agir* s'engendre dans cette rythmique du battement qui part du plus simple, de la vibration, et se complexifie. Notre analyse rejoint ici le constat phénoménologique sur la rythmique fait par

¹⁴⁸ À la fois métaphoriquement comme la détente d'un ressort tendu et tonalement comme l'aise du (ou dans le) monde. Cette notion d'aise est développée par Jean-Yves Lacoste dans la première étude intitulée « en marge du monde et de la terre : l'aise » (p. 5 à 22) dans son ouvrage *Le monde et l'absence d'œuvre* (Paris, PUF, 2000), nous l'utilisons ici pour caractériser l'événement par rapport au monde (ou plus largement par rapport au réel) comme détente, et pour à partir de là faire l'analyse de l'événementialité dans le réel en tant qu'*agir*.

Henri Maldiney qui décrit « la systole et la diastole, l'aspir et le respir » à l'œuvre dans les dimensions temporelles et spatiales du réel¹⁴⁹.

Il y va donc là aussi de la possibilisation du possible à partir de cette rythmique du battement, ou encore il y va de l'auto-mouvement effectuant de l'advenir. *Il s'agit*, autrement dit le « s'auto-agir » d'un monde ouvert sans moi ; je ne suis que le témoin et au mieux l'expert de cette ouverture, je n'en fais que le constat justement. *Il s'agit* c'est donc à la fois *il y a* et *il n'y a pas* ; c'est le possible possibilisé dans le « retenir » qui produit de la stabilité déterminable, par exemple l'être, aussi bien que dans l'« advenir », peu stable et en partie indéterminé, supposant le non-être. De plus, cet *il s'agit* prend en compte le possible pur comme tel, sans référence à un actualisant éventuel, et ceci de par son auto-agir pur (c'est-à-dire, rappelons-le, sans autre matière de l'agir que l'agir lui-même) préservant une indétermination originaire et pure (de toute trace de détermination). Le réel se révèle d'abord d'un mouvement qui ne me concerne pas, qui ne me touche pas, il sourd d'un possible plus large et plus riche que celui du voisinage de mon être, il a une *profondeur* de par son fond fuyant qui tend vers l'indétermination pure: *l'agir*, en tant que relief du réel manifesté comme *il s'agit*, en est le signe.

Dire « *il s'agit* » face au réel c'est le saisir en adossant toute profondeur (et d'abord la mienne) à une *profondeur* originaire et originelle paradoxalement saisissable *en tant qu'insaisissable* dans le manifesté, et même en tant que l'insaisissable du manifesté ; d'où la pureté de son possible et de son indétermination. Dire « *il s'agit* » face au réel c'est, si l'on nous passe l'analogie entre dynamiques conceptuelles, ratifier la *distance* (pour nous ce serait plutôt la *profondeur*) avant toute possibilité d'*idole* (étant), et afin d'éviter une telle possibilité. En considérant cette analogie conceptuelle avec une démarche contemporaine, on peut remarquer que cela ressemble à ce que nous invite à faire Jean-Luc Marion face à Dieu, à savoir tenir la distance afin d'éviter l'idolâtrie. Toutefois, dans sa démarche théologisante, ce dernier tente de « redresser » la distance horizontale représentée pour lui par la « différance » derridienne, pour introduire une distance verticale : la hiérarchie pensée par Denys l'Aréopagite¹⁵⁰. Pour ce relief du réel qu'est l'*il s'agit*, nous pouvons en rester à la distance

¹⁴⁹ Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, op. cit., p. 193 par exemple. Nous renvoyons à ces analyses qui nous ont rendu sensible au rythme dans notre approche élargissante de l'« agir » dans son rapport à l'événement. En effet, pour Maldiney, le rythme du réel se révèle d'abord dans les œuvres d'art et notamment dans les aquarelles de Cézanne où « l'espace, écrit-il, s'échappe à lui-même en diastole mais les foyers de l'œuvre le rassemblent en systole, selon un rythme expansif et contracté en modulation perpétuelle. » (p. 228).

¹⁵⁰ Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, livre de poche, biblio essais, 1991 (première édition chez Grasset et Fasquelle, 1977), voire essentiellement les deux dernières études : le paragraphe §15 (« médiation immédiate ») de la quatrième étude intitulée « la distance du réquisit, et le discours de louange :

horizontale derridienne qui constitue tout à la fois comme la possibilité de l'altérité radicale et/ou de la distance verticale. D'ailleurs nous préférons pour notre part parler ici de *profondeur* plutôt que de distance, puisque nous donnerons à cette dernière un sens différent, celui d'une séparation entre actualisés (étants, etc.) alors que, comme *distance* particulière, la *profondeur* est pour nous le rapport d'un actualisé à l'*il s'agit* originaire et indéterminé qui lui est autant « intérieur » en étant vécu ou saisi dans la proximité la plus radicale (absence de *distance*), qu'« extérieur » en étant vécu ou saisi dans l'éloignement le plus radical (le maximum de distance). De plus, la question de savoir si la *profondeur* doit être seulement comprise selon une horizontalité ou bien s'il y a lieu d'ouvrir à une verticalité ne devient urgente à résoudre que quand nous verrons que le *drame* dans le réel ne peut pas être pleinement compris dans les limites du simple *agir*.

Aussi, ce constat du *décentrement de soi* exprimé par le fait de dire « *il s'agit* », contrairement à ce que pourrait faire penser une compréhension biaisée de la version théologique que nous venons d'évoquer et qui s'oriente vers une échappée verticale, n'est justement pas qu'une affirmation abstraite et désincarnée. Il est également et d'abord le constat d'une relation originaire entre mon corps et le manifesté qui n'est pas lui. L'*il s'agit* se décline dans toutes les possibilités de mon corps comme un possibilisant originaire. Il se manifeste intensément ici et maintenant dans et à travers mon corps, en tout premier lieu, et ceci en amont de toute interprétation de la *profondeur* qu'il dévoile, que ce soit simplement dans le sens de l'horizontalité ou dans celui théologisant de la verticalité.

Revenons maintenant à cette réalité cardiologique caractérisant l'*il s'agit*, et développons cette idée qui commence par une métaphore descriptivement fondée mais qui acquiert ensuite une consistance conceptuelle de par sa fécondité. En effet, l'analogie entre la dynamique du cœur charnel et celle du « réel en tant qu'*il s'agit* » permet une description précise. Ainsi, le battement qui se produit entre action et événement est possibilisant : il injecte du possible dans la « chair du monde »¹⁵¹ et irrigue par là tous ses recoins, comme pour rappeler que l'étantité et l'objectité pétrifiantes du monde ne sont que la *croûte* de la vie (comme on parle de la croûte terrestre). *L'agir est la vie prenant le risque du monde*, ou plus précisément c'est la vie en tant qu'elle rend possible le fait même d'apparaître en un monde, et ceci au risque de

Denys » et les paragraphes §17-18 (« distance, différence » et « l'autre différant ») de la cinquième étude intitulée « la distance et son icône ».

¹⁵¹ Dans ses notes de travail du mois de Mai 1960, Maurice Merleau-Ponty évoque « la chair du monde » comme une co-extension de la chair du corps, voire même comme source de compréhension: « c'est par la chair du monde qu'on peut enfin de compte comprendre le corps propre », *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1997 (première édition en 1964), p. 304.

se trahir, c'est-à-dire de ne plus coïncider avec elle-même. L'agir est une sorte de proto-vie, de par son caractère cardiologique. Si la vie se révèle comme ce qui n'est pas fixé dans une extériorité (comme chez Michel Henry), s'entraver dans un cadre rigide engendré par elle, à savoir le monde, apparaît comme un moment négatif dans sa dynamique d'auto-affection ; une sorte de prise de risque justement. Ce moment négatif ressemble étrangement à une auto-négation dans l'auto-affection ; une sorte de production d'une tension interne à travers l'émergence d'une non-coïncidence au sein même de la vie. Toujours par analogie de dynamique conceptuelle, le rapport entre la vie et le monde décrit ici est théologiquement à rapprocher du rapport entre l'incrédé et le créé. Mais aussi cette non-coïncidence au sein de la vie est comme une intuition qui, par analogie ascendante, pourrait être rapprochée en théologie d'une possibilité conceptuelle de quelque chose comme une trinité divine qui est une forme de non-coïncidence en Dieu¹⁵². Ces analogies ont d'abord pour intérêt de montrer que la description du réel comme *agir*, tout en restant neutre, ouvre à des possibilités et à des options de la pensée qui peuvent diverger métaphysiquement (horizontalité versus verticalité, etc.) mais qui gardent un dénominateur commun structurel et phénoménologique dans la dynamique de cet *agir*. Concentrons-nous maintenant sur la description des caractéristiques fondamentales de cette dynamique matricielle commune qui se manifeste comme *il s'agit*.

Les deux premiers principes dynamiques de l'il s'agit

En plus de dévoiler la *profondeur* du manifesté, qui peut être interprétée de différentes manières, horizontale ou verticale (comme nous l'avons vu plus haut), mais qui est d'abord comprise comme la relation de tout ce qui se manifeste à un fond d'indétermination plus ou moins distant, *il s'agit* signifie ou révèle également, de par son *instabilité*, la *fragilité* sous-jacente au réel, notamment en tant qu'il est désigné par l'*il y a* censément massif, imposant et subjuguant de ce fait celui qui le désigne ainsi. En réalité, pour mieux comprendre la place de cet *il y a* dans la manifestation du réel, il faut l'entendre dans le cadre de l'événement pur de ce réel, qui inclut nécessairement aussi bien l'*il y a* que l'*il n'y a pas*. Ainsi, déjà du fait qu'il ne peut être conçu sans cet *il n'y a pas*, l'*il y a* se révèle être une désignation incomplète en

¹⁵² Nous avons déjà aperçu une ressemblance de la description du rapport de l'archi-mouvement à l'archi-événement par Renaud Barbaras avec des descriptions théologiques du rapport de l'incrédé au créé ou celles néopatonisantes du rapport Père-Fils au sein de la Trinité (*Dynamique de la manifestation, op. cit.*, p. 260-261). Nous voyons une telle ressemblance avec le rapport de la vie au monde qui peut rendre plus clair et justifier le fait que le réel se donne d'abord comme *agir*.

tant qu'expression du premier constat face au réel se manifestant. En effet, comme l'écrit Romano : « D'événement, il n'y a que s'il y a changement de *l'il n'y a pas* à *l'il y a*, c'est-à-dire si *l'il y a* et *l'il n'y a pas* appartiennent au phénomène et sont co-originaires. »¹⁵³ *L'il y a* est donc par là déjà fragile *en tant que désignation*, à cause de son insuffisance pour exprimer seul l'événement du (dans le) réel. De plus, *l'il y a* a tendance à occulter la fragilité du réel qu'il désigne en suggérant une manifestation massive, stable et imposante de celui-ci. C'est justement ce que *l'il s'agit* vient remettre en cause en pointant la fragilité de la manifestation à cause du fond d'indétermination qui la sous-tend, mais aussi en pointant la fragilité du manifesté à cause de son incomplétude et de son inachèvement constitutifs.

Maintenant si, pour suivre Romano, il y a forcément un « changement de *l'il n'y a pas* à *l'il y a* » pour qu'il y ait événement dans le réel, et ce serait un événement d'apparition, il n'est pas absurde de penser qu'il y a également un changement de *l'il y a* à *l'il n'y a pas*, et ce serait un événement de disparition. Ceci suggère une certaine rythmique dans la manifestation du réel, ce qui semble être une autre raison ou un autre biais qui nous pousse à mettre en avant le caractère de *battement* que nous avons décelé précédemment dans le réel. Ce caractère de *battement* nous l'avions qualifié de « cardiologique » et nous avons remarqué que *l'il s'agit* l'exprimait bien par l'auto-agir qui fait continuellement passer de l'agir agissant à l'agir subissant, selon des allers-retours créant un rythme. Aussi, lorsque ce rythme est rapide nous avons parlé de vibration de *l'il s'agit* élémentaire.

Le caractère cardiologique du réel, ou la réalité cardiologique, désigne donc le battement à tous les niveaux du réel, entre action humaine et événement, ou encore entre *l'il y a* et *l'il n'y a pas* pour qu'il y ait événement. Il renvoie aussi au battement, au sein de la dynamique de *l'il s'agit*, entre d'une part l'agir agissant, qui est la condition de possibilité d'agents potentiels identifiables (saisissables) dans le cadre de l'événement, et d'autre part l'agir subissant, qui est la condition de possibilité d'agi(s) potentiels éprouvés (saisissables) dans le cadre de la chair comprise comme « passivité de la mobilité » (ce que nous développerons longuement plus bas).

Toutefois, ce caractère cardiologique désigne, non seulement le fait du battement, mais aussi la conséquence de ce battement, qui est d'injecter du possible et de rendre ce possible en partie effectif dans le réel. Ainsi, si l'on filait la métaphore qui est à l'origine du concept de « réalité cardiologique », on pourrait décrire cette conséquence du battement de la manière, mi-schématique mi-imagée, suivante : le possible apparemment généré par l'événement

¹⁵³ Claude Romano, *Il y a*, op. cit., p. 283.

« coule » ainsi dans les « artères » en réseau de cet *il s'agit* battant et se complexifiant et « irrigue » tout spécialement les lieux de sa propre actualisation partielle en entités déterminables, comme par exemple des étants dans l'horizon d'un monde. Cette actualisation ou cette effectuation est donc la réalité *cérébrale* du *manifesté*, réalité révélée par la dynamique du passage du possible à l'effectif dans la complexification du réel en tant qu'*il s'agit*. Celui-ci s'ouvre par l'indétermination ou se ferme par la détermination, selon le point de vue adopté, et se risque dans le « de » de l'« il s'agit de » dans sa dynamique complexifiante d'actualisation ; voici cette réalité *cérébrale*. Le cerveau est comme l'aventure du cœur¹⁵⁴ ; ou, autrement dit, la réalité actualisée ou *cérébrale* dérive de la réalité *battante* ou *cardiologique*, du rythme. La *réalité cérébrale* est alimentée par la *réalité cardiologique* sans jamais en épuiser tous les possibles, voire en les augmentant, et ceci malgré le sacrifice de beaucoup d'entre eux lors du passage à l'effectivité de quelques uns. Du « il s'agit... » au « ...de » il y a la distance d'un risque toujours déjà pris, avant ma naissance et hors du champ de toute mémoire : le risque d'une aventure immémoriale.

Il s'agit est donc un *pré-nom* du réel parce qu'il peut se dire sans le monde au sens ontique ou même ontologique, sans la précipitation (au sens chimique) du réel en un monde compris comme totalité des étants ou bien en un monde compris comme cadre ou horizon de l'être (sens verbal) qui les fait être en tant qu'étant. Ainsi, il est *pré-nom* parce qu'il pointe en deçà du monde, en gardant en suspens le « de » du « il s'agit de ». Il nomme d'une certaine manière la vie en sa possibilité, vie que nous comprenons avec Michel Henry¹⁵⁵ comme une auto-affection originelle ; ou plus exactement, il nomme pour nous le *chemin* vers cette vie. Si pour Henry, dans la duplicité du réel, le monde semblait d'un accès facile contrairement à la vie, alors pour accéder à cette dernière il y aurait besoin de plus d'une étape, autrement dit il y aurait besoin d'un chemin ; chacune de ces étapes constituant une relecture de cette

¹⁵⁴ Le cœur et le cerveau, le cardiologique et le cérébral, sont des concepts concrets qui désignent les dynamiques premières du premier relief de la manifestation du réel, *l'il s'agit*. Ils apparaissent à tous les niveaux de la dynamique complexifiante de *l'agir*, mais à partir de la phase la plus complexe de cette dynamique qui concerne notamment l'homme. En effet, le cœur et le cerveau au sens propre manifestent ou même actualisent, dans leurs dynamiques et leurs relations, la structure de manifestation de *l'agir* ou la dynamique de *l'il s'agit* ; d'où leur choix comme concepts concrets. Aussi, le corps et particulièrement le corps propre sont le premier cadre et le premier lieu de cette première ou de cette pré-manifestation du réel.

¹⁵⁵ Ce qu'il appelle la Vie Absolue qui est auto-révélation, auto-donation et auto-affection pathétique dans la chair qui y émerge ; et cela notamment dans *Incarnation, une philosophie de la chair*, *op. cit.*, voir §15, à partir de la page 122. Et où il caractérise également « la chair comme la mémoire immémoriale du monde » §27, p. 206, ce qui rejoint l'idée que l'on développera selon laquelle la chair est *l'agi*, une « passivité de la mobilité » ou une « passivité au sein de l'activité » de *l'agir*, et qu'elle est comme la trace actualisable et multiple de sa dynamique.

duplicité pour la réduire le plus possible, jusqu'à l'irréductible en elle. Cela permet d'éviter tout dualisme résiduel au sein de la vie même.

L'*il s'agit* pré-nomme la perpétuelle « naissance » du réel, engendrant l'attitude (ou la posture) qui seule permet de se situer sur le chemin de celui-ci. Si, notamment en tant que corps propre, le corps humain en entier, et non seulement le cœur ou le cerveau (le cérébral et le cardiologique), fait résonner l'*il s'agit* en l'actualisant comme nous l'avons constaté et que nous précisons dans le sous-chapitre suivant, nous pouvons régresser dans cette résonance et l'exprimer déjà dans son émergence avec la formation du corps en écrivant ces mots dont le lecteur excusera le caractère apparemment métaphorique : *Il s'agit* comme l'« il s'agite » d'une vie à naître, comme l'« il bouge » dans le ventre de sa mère, comme le devenir nouveau-né d'un embryon en gestation ou en cheminement vers la naissance.

Cela ressemble bien à une manifestation « embryonnaire » du réel. *Il s'agit*, c'est le *réel* en tant que tel comme éternel commencement, et non seulement l'*homme agissant* comme éternel commencement, comme le pensait Arendt pour qui cette parole évangélique : « un enfant nous est né » résumait à elle seule l'essence de la réalité humaine¹⁵⁶ caractérisée par la faculté d'agir. *Il s'agit*, c'est le réel comme une éternelle mise sur la voie avant toute singularité ou singularisation événementielle. En effet, le commencement ne se réduit pas à l'événement car il est davantage la manifestation de l'indétermination et de l'indistinction originelle que celle de déterminations et de distinctions induites par l'événement, qui n'est justement concevable que comme discriminant et déterminant.

L'*il s'agit* dénomme le moi et le non-moi, il révèle la *profondeur* toujours déjà ratifiée de toute possibilité comme le milieu de germination des mondes possibles.

Aussi, une parenté originelle entre le corps humain et le monde est l'une des manifestations de la cohérence dynamique et du processus d'unification de l'*agir*. En effet, je suis capable d'agir car d'abord *il s'agit*. Si les mouvements du corps humain sont la possibilité et l'actualisation incarnée de la vie et de la liberté qui l'exprime au plus haut point, c'est parce qu'ils sont d'abord des symboles vivants des modes de la relation de l'homme au réel manifesté.

D'un côté, dire qu'il y a un caractère cardiologique du réel saisi en tant qu'*il s'agit*, c'est affirmer du même coup implicitement que le battement du cœur propre n'est pas étranger au *monde* en tant qu'il se manifeste à partir de la dynamique de l'*agir* caractérisée par le mouvement de battement ; en d'autres termes, c'est affirmer que le battement de mon cœur

¹⁵⁶ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 314.

n'est pas contingent relativement à la structuration générale de la manifestation, mais qu'il est dans un lien essentiel à celle-ci en tant qu'elle possède justement cette caractéristique du battement. C'est là la garantie d'une continuité originelle entre l'homme en tant que corps vivant s'éprouvant comme chair et son monde (en tous les sens que peut prendre classiquement ce concept, comme « totalité des étants » ou comme condition et cadre de l'être et de l'apparaître). Paradoxalement, cette continuité est à la fois la condition de possibilité du fait qu'il puisse y avoir de la vie *dans* un monde, ou encore la manifestation du fait que la vie s'articule avec le monde et se prolonge en lui sans que leur opposition soit radicale, *et* le signe que la vie sous-tend le monde et l'englobe¹⁵⁷. Ainsi, ce caractère cardiologique s'étend donc à toute la dynamique du réel et rend donc plus largement possible une des déterminations de l'*agir*, à savoir la continuité sous-jacente à la « diversité de *l'il y a* », continuité qui est révélée par *l'il s'agit*. En l'occurrence, cette continuité originaire prend ici la forme de la continuité entre la structure dynamique du corps propre de l'homme et la structure dynamique de son monde ou, plus largement, de son réel manifesté comme *agir*. Le battement du réel entre action et événement dans l'expérience humaine commune et le battement du cœur de chair de l'homme sont les deux facettes du même *il s'agit* ; c'est ce battement entre les deux, l'action et l'événement, qui produit le changement et non pas l'un ou l'autre, l'action ou l'événement, chacun de son côté et exclusivement.

D'un autre côté, l'unité de la réalité cérébrale qui se dégage de la dynamique de *l'il s'agit* actualise le flux du possible pour le transformer en un *monde réticulaire* qui, quoique inachevé et indéterminé, reste à la fois en voie d'unification par la convergence englobante de cette dynamique et dans un processus d'unicité de par sa multiplicité singulièrement complexe. Cette réalité cérébrale est comparable au cerveau de chair de par l'unité dynamique, l'unicité et l'insubstituabilité de ce dernier (sachant que c'est presque le seul organe qu'on ne peut remplacer sans perdre son identité et qu'il ne peut être compris qu'à partir de l'idée de *réseau* neuronal, qui en passant est le réseau mondain le plus complexe connu). De la même manière que précédemment pour le cœur, un double écho d'une même

¹⁵⁷ À cet égard, nous nous inscrivons en faux par rapport à Michel Henry, ou au moins nous modérons sa position qui assume une discontinuité radicale entre la corporéité originelle « trouvant son essence dans la vie » et le corps mondain (le mien, celui des autres ou celui des choses) et qui s'interdit par là de penser une articulation entre d'un côté la vie et la chair et de l'autre le monde et le corps. Voir dans *Incarnation, une philosophie de la chair*, *op. cit.*, les paragraphes §22-§23 (p. 167-179), où Henry, critiquant le critère du chiasme (touchant/touché) de Merleau-Ponty, pose cette opposition radicale entre la vie et le monde, entre la chair et le corps. Pour notre part, nous estimons qu'il n'y a pas lieu de radicaliser cette opposition et qu'il est possible voire même nécessaire d'articuler l'auto-affectivité de la chair vivante à sa mobilité qui se déploie comme *agir* sous-jacente à tout apparaître d'un « corps-objet dans l'ek-stase d'un monde » si l'on s'exprime avec le vocabulaire d'Henry.

caractéristique du réel se montre ici à deux niveaux différents. L'unicité du cerveau résonne à l'unisson avec l'unicité du *monde* en voie de réalisation à partir du possible cardiologique (du possible se manifestant à partir du battement entre événement et action, ou encore entre événement et chair comme nous le précisons dans la description de la dynamique interne de *l'il s'agit*). Les nœuds dans le réseau qu'est le monde, et qu'est le cerveau, sont des moments de stabilités qui produisent des unités dynamiques de manifestation ou des entités saisissables ; autrement dit ce sont ce que nous avons appelé des actualisations de *l'il s'agit*.

En résumé, à partir de notre expérience humaine, deux principes se lisent déjà dans *l'il s'agit*:

- un premier principe de changement, voire de changement du changement¹⁵⁸, produisant rythmiquement le proche (ou encore comme nous le verrons au chapitre suivant produisant *l'abolition de la distance*), analogiquement le cœur¹⁵⁹ ;
- un second principe de stabilité, d'atténuation dynamique, d'auto-fixation, de solidification, de précipitation (au sens chimique) ou en un mot d'actualisation, produisant le lointain (ou la distance), analogiquement le cerveau¹⁶⁰.

Maintenant, si le corps humain est une actualisation vivante de la relation au réel considéré comme *agir*, alors l'analogie qui sous-tend cette actualisation pourrait s'étendre aux autres caractéristiques et capacités de celui-ci, et pas seulement au cœur et au cerveau. D'ailleurs, le rapport d'analogie est presque un rapport symbolique ici, au sens fort que Paul Ricoeur donne au terme, et ceci dans les deux sens : du corps au réel-*agir* et du réel-*agir* au corps ; il s'agit en effet ici de la résonance du même *il s'agit* différenciant et unissant, d'un

¹⁵⁸ Concernant le changement du changement nous nous référons aux analyses de Claude Romano sur la notion d'événement chez Aristote dans la première partie de *Il y a, op. cit.*, p. 278 et suivantes notamment les analyses sur l'« il y a du changement ».

¹⁵⁹ Ce lien essentiel du cœur à une dynamique d'agir est aussi exprimé de manière métaphorique (au sens fort) avec une résonance spirituelle dans ces paroles de l'évangile de Jean reprenant comme en écho d'autres paroles des Écritures : « De son cœur couleront des fleuves d'eau vive » (Jean, 7,38) *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Cerf, 1994, p. 1565. Dans ces paroles simples et limpides, nous pouvons comprendre que le cœur symbolise l'auto-affection en tant que mobilité potentielle concentrée dans le corps et « les fleuves d'eau vive » symbolisent justement le mouvement en tant que multiplicité de changements toujours nouveaux, toujours changeant comme l'eau des fleuves qui se renouvelle en permanence. Ce sont donc d'abord l'existence, la simplicité et l'efficacité de cette métaphore en tant que telle qui nous amènent à la relier à une intuition profonde qui exprime ce que nous avons désigné comme le premier principe du réel-*agir*, à savoir le « cœur ».

¹⁶⁰ Erwin Straus résume cette double dynamique de l'agir au niveau du corps propre en écrivant : « dans le réseau de l'altérité, me confrontant avec elle, je m'éprouve moi-même et ce qui est mien : mon corps. *Dans ma corporéité je me trouve au centre du monde qui s'offre dans la dimension de la proximité et de l'éloignement.*(nous soulignons) » dans *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Millon, 1989, p. 330.

même mouvement, deux pans du réel, l'un englobant l'autre. L'action locale du corps résonne avec l'action globale du réel. Dire « *il s'agit* » c'est aussi dire cette résonance *glocale* (globale et locale) ; car le « dire » est ici subverti en une pure monstration par résonance. En effet, en disant « *il s'agit* » je ne fais que montrer le jaillissement, à partir du possible, de mon dire en tant qu'il coïncide sur la forme avec ce qu'il dit sur le fond ; je performe, pour ainsi dire, le performatif même de tout dire. En d'autres termes, ce que je saisis dans l'*il s'agit* c'est qu'il ne désigne fondamentalement le réel auto-agissant par analogie ou par résonance qu'en se désignant lui-même en tant que concept (en tant que réalité conceptuelle) comme auto-agir. D'ailleurs, il est plus adéquat d'évoquer ici une résonance analogique qu'une désignation ; résonance qui inclut également celui qui profère : « *il s'agit* », en tant qu'il est un corps.

Par ailleurs, mon cœur est au cœur du réel avant tout dicible (c'est le *sentiment originel du proche* accompagnant le changement « de proche en proche » comme on dit). Ou encore, moins « métaphoriquement » (même si au fond ce n'est pas métaphorique au sens faible mais au sens fort de la « métaphore vive » génératrice de sens), ma situation affective dans le réel précède ma situation cognitive ou toute autre modalité de ma situation. Plus encore, l'aspect cardiologique du réel, le battement entre action et événement, m'indique mon cœur de chair, à la fois dans sa dimension objective et dans sa dimension vécue. Inversement, une description de mon vécu du cœur propre (c'est-à-dire l'expérience que j'ai en tant que vivant d'avoir un cœur de chair), mais aussi, dans une moindre mesure, une description scientifique du cœur objectif en tant qu'organe, ont forcément un caractère heuristique qui permet de mieux comprendre le réel en général. Aussi, l'aspect cérébral du réel, c'est-à-dire le processus d'actualisation ou d'effectuation des possibles, interagit avec mon cerveau qui les *comprend*, dans le sens de « résonne en phase avec eux », ce qui, de ce fait, permet d'*expliquer* ce réel en s'y projetant pour encore mieux *comprendre* ce processus de possibilisation et d'effectuation des possibles, et ainsi de suite. Ceci ressemble à une forme originale et originaire du cercle herméneutique ; mais surtout ceci met en relief la créativité déterminante des possibles dans le réel et la résonance incitative de cette créativité en l'homme. Citons en écho de cela le peintre Paul Klee : « là où l'organe central de toute mise en mouvement dans le temps et dans l'espace -qu'il s'appelle cerveau ou cœur de la création- détermine toutes les fonctions, qui ne voudrait habiter là comme artiste ? »¹⁶¹

¹⁶¹ Paul Klee, *Das Bildnerische Denken*, p. 93 [trad. *Écrits sur l'art*, t.1 : *La Pensée créatrice*, p. 93] cité par Henri Maldiney dans *Regard Parole Espace, op. cit.*, p. 200.

Exemples dans la perception indiquant la primauté de l'agir sur l'être en tant qu'il est une présence stable et complète

Tous nos développements précédents visaient à justifier la primauté de l'*agir* dans le réel afin de montrer la pertinence de cette affirmation : *il s'agit*, qui résume la structuration élémentaire du réel en tant qu'il est *agir*. Tous ceux qui vont suivre dans cette partie continueront cette justification tout en explorant une conceptualité originale et originaire induite par l'affirmation de cette primauté.

Pour revenir au rapport entre l'*agir* et le possible évoqué plus haut, nous pouvons désormais avancer que le réel, dans sa manifestation, est plus proche du possible que de l'actuel, son caractère cardiolgique prime son caractère cérébral. Ultimement, *Le réel est en quelque sorte le possible, en ce sens où le réel n'a pas de consistance propre que par son ouverture effective, en amont et en aval, au possible*. C'est pour cela que le réel se manifeste comme *il s'agit*, mettant en avant l'ouverture essentielle due aux possibles, avant de se manifester comme de l'être ou de l'étant ; « il s'agit... » d'abord pour qu'ensuite il puisse « s'agir de », puis pour que cela puisse être tout court. L'effectivité du réel ne s'oppose pas à ses possibles (les opposer dénote une conception ontologisante de l'effectivité) mais les englobent aussi bien que ce qui est actuel, dans le sens où les possibles en tant que tels -tout autant que les actualisations- sont nécessaires à une saisie adéquate de cette effectivité. C'est une conception dynamique, plus forte et plus large, de l'effectivité ; une sorte de sur-effectivité.

Prenons la comparaison entre la perception longue (la fixation) d'un mur blanc et celle d'un paysage, c'est-à-dire une ou des perspective(s) lointaines à l'infini. Fixés longuement, le mur blanc perd de sa réalité stable avec le temps (atténuant le sentiment qui nous fait affirmer qu'il *est*) et crée de la confusion et de l'informel (un sentiment le déréalisant et conduisant à l'affirmation qu'il « *est moins* »), alors que le paysage en gagne, justement parce qu'il est ouvert à des possibles perceptifs. Cependant, commençons à mêler de l'agir mental, l'imagination ou la réflexion perceptive (la conscience du « je perçois » dans le percevoir), à la perception *pure* et le mur blanc devient l'écran de projection de notre esprit et regagne en réalité ou en force de manifestation (en étendue et en intensité occupant l'esprit -l'ego- et induisant l'affirmation qu'il *est à nouveau et autrement*). C'est l'imagination qui œuvre, à ce moment de la perception, à la réalisation du réel (les formes sur le mur), en tant qu'elle est intériorité absorbant l'extériorité. À l'inverse, l'imagination face au paysage entre en conflit

avec sa richesse perceptive, à savoir les détails de ce qui y est visible, ses horizons et ses perspectives, et tend de ce fait d'abord à limiter sa propre action en se soumettant à cette richesse *perçue* avec son halo de possibles propres au paysage. La perception est ici un agir mental en harmonie ou en résonance avec l'agir à l'œuvre potentiellement ou effectivement dans le paysage perçu, et bridant par là l'imagination. Pourtant l'imagination peut à nouveau éventuellement intervenir en rentrant en synergie avec la perception pour aboutir à une réalité augmentée de ce paysage de par ses horizons et ses perspectives qui la sollicitent et qui permettent de redonner donc à l'imagination un rôle co-réalisant positif. Ainsi selon le cas, l'imagination comme agir mental a donc deux rôles opposés qui révèlent cependant tous les deux que *la manifestation du réel dépend du possible* auquel il s'ouvre, que ce soit le possible de l'imagination ou celui de ce qui est perçu (ici le paysage). L'imagination révèle donc cette caractéristique de la manifestation du réel soit par elle-même, dans le cas du mur blanc ou dans le cas du paysage à travers les horizons et les perspectives et après épuisement de sa richesse perceptive (quand on en a fait le tour, si on peut le dire ainsi) ; soit par cette richesse perceptive comportant des possibles propres au paysage et nécessaire à sa manifestation, richesse qui lui résiste d'abord, avant de la relancer à travers les perspectives ouvertes par ce paysage. *Le réel est donc à saisir dans l'horizon du possible pour qu'il soit, que ce possible viennent de l'imagination ou de la richesse du manifesté perceptif « en chair et en os »*, pour reprendre une expression canonique en phénoménologie. Or qu'est-ce à dire là sinon que le réel se manifeste en deçà de l'être compris comme l'actuel, qui n'est en son sein que la coïncidence heureuse ou le développement (au sens photographique) de certaines de ses dynamiques. Si, successivement, on peut dire du mur qu'il « *est* » d'abord, puis qu'il « *est moins* » avant d'« *être à nouveau autrement* » dans l'expérience de la fixation longue qui, au bout, peut impliquer l'imagination, c'est que son être plus ou moins saisissable est tributaire d'un enchevêtrement de dynamiques dans le réel (aussi bien mental que chosique) ; des dynamiques qui sont autant d'actualisations -pas forcément ontologique- de *l'il s'agit*, qui est comme leur matrice commune. De même le sentiment d'être, que j'ai face au paysage et qui me permet d'affirmer conceptuellement son être, fluctue tout au long de sa perception longue. En effet, le paysage commence par « *être de plus en plus* » dans la phase de découverte de la richesse des détails de la perception, puis cela s'atténue par la répétition et la lassitude qui s'installent une fois « qu'on a fait le tour » de tous ses détails, ce qui le déréalise et on a l'impression qu'il « *est moins* », avant qu'à nouveau l'imagination ne soit relancée par les horizons et les perspectives ouverts par ce paysage ce qui lui redonne une consistance et une

sorte de réalité augmentée qui pousse à affirmer qu'il « *est à nouveau de plus en plus et autrement* ».

Le réel n'est que par indétermination et par incomplétude, autrement dit par subsomption, en son sein, d'un *agir* sous-jacent à l'être et prenant en compte le non-être sous la forme du possible, et c'est cet *agir* qui se confond avec sa véritable effectivité, sa sur-effectivité comme nous l'avons désigné plus haut. L'*agir* se caractérise par l'inachèvement constitutif d'une saisie à un instant *t* (puisque les conséquences de l'action vont, en droit, à l'infini), alors que l'être donne l'illusion de l'achèvement dans l'instant. C'est peut-être la véritable illusion (métaphysique) de laquelle il faut se détacher afin de se situer adéquatement à la hauteur de la résonance originare entre soi-même d'un côté et le monde fragmentaire et réticulaire¹⁶² de l'autre. Ce n'est que dans le temps que l'achèvement de l'*agir* est possible, mais seulement en partie, car une grande partie des achèvements possibles restent à l'état de possible, comme une sorte d'énergie potentielle du possible permettant au réel de rester (sur)-effectivement ouvert.

¹⁶² Le réseau n'est pas la collection ou l'agrégat car il a une unité dynamique et complexe qui se surajoute au multiple alors même que celui-ci y demeure prégnant.

Récapitulatif (II, 1)

En résumé, dans ce premier sous-chapitre du deuxième chapitre (II, 1), nous sommes parti de l'action humaine pour dégager ce qui en elle peut amorcer un élargissement du sens d'« agir », et ceci en montrant progressivement qu'elle peut être le modèle pour décrire et comprendre avec justesse le mouvement en général dans la dynamique du réel. En effet, puisque notre expérience du mouvement la plus riche est celle de notre action en tant qu'humain, il nous a semblé pertinent de considérer que l'expérience originaire du mouvement se fait forcément selon *la structuration essentielle de l'agir* que nous constatons dans notre action. Nous avons ainsi inversé les primautés entre mouvement et agir en avançant que, puisque l'expérience première et originaire du mouvement était celle de notre agir, le mouvement ne pouvait être saisi concrètement que selon *une relation induisant une orientation* qui est la structure élémentaire et essentielle de l'agir, sinon ce serait une manière abstraite de le saisir. Nous avons ainsi désigné l'agir comme un « mouvement relié et orienté » pour qu'ensuite l'on puisse comprendre que, étant donné la primauté de l'agir, il serait plus adéquat de définir plutôt le mouvement à partir de l'agir justement comme « agir (abstraction) non relié et non orienté ». Aussi, allant dans le même sens d'une recherche de la primauté du concept d'« agir » dans la description du réel en général et non seulement de la réalité humaine en particulier, nous avons observé les amorces d'élargissement du sens d'« agir » chez deux philosophes de l'action. Ainsi, à partir des conceptions de l'action d'Hannah Arendt et de Maurice Blondel, nous avons montré un débordement de sens de l'action, de l'humain vers le réel en général. En effet, un premier élargissement de sens d'« agir » consistait à constater que sa structuration essentielle, déterminant notre compréhension du mouvement, se retrouvait dans les mouvements d'être et d'apparaître sous la forme de l'*acte* d'être ou d'apparaître, et qu'elle se retrouvait également dans les relations entre les étants ; relations qui, dynamiquement, peuvent être comprises comme des actions. Aussi, à partir de ces deux auteurs, nous avons également rencontré d'autres caractéristiques de l'action humaine généralisables au réel, comme le déploiement en *réseau* induit du fait que la relation et l'orientation caractérisent essentiellement le mouvement (idée d'un monde réticulaire), comme la *complexification* induite par ce déploiement en réseau, comme la structuration selon un « *holisme fractal* » de cette complexification (résonance entre les parties et le tout), ou encore comme le *potentiel d'ouverture* ou l'*infinitude* du réel comme

étant « ouvert et infini par reconduction et intensification d'indétermination ou d'incomplétude au fur et à mesure des déterminations ».

Nous avons ensuite analysé le rapport de l'événement à l'action humaine. Tout en constatant que l'événement est autant sinon même plus possibilisant pour un agent humain que son action propre, nous avons vu comment il peut être exprimé en termes d'« agir » comme « un agir sans agents assignables », justement du fait de ce caractère essentiel commun de « possibilisant » qu'il a avec l'action humaine. Aussi, l'« agir » élargi commençant à apparaître comme le fond de notre expérience du réel, nous avons précisé le premier constat que nous pouvons faire face à celui-ci en proposant ces premiers mots : *il s'agit*. Suit une comparaison avec *il y a*, permettant de préciser à la fois les avantages de changer les premiers mots à prononcer face au réel et de donner les spécificités élémentaires et originaires de *l'agir* dans sa structuration du réel en tant qu'il en est un relief. Comprendre *l'agir* comme relief du réel en commençant par constater : « *il s'agit* » face à ce dernier, spécifie notre compréhension de *l'agir*, le distinguant du simple mouvement, du changement ou du devenir qui seraient des modes d'accession au réel réducteurs ou vagues.

À partir de notre compréhension de *l'agir* selon *il s'agit*, nous avons rapporté ensuite l'événement et l'action humaine (mais aussi l'action *non humaine* d'ailleurs) à sa dynamique afin de les y intégrer. En effet, nous avons vu que ce sont en réalité deux perspectives sur la dynamique de *l'agir* selon le dosage d'activité et de passivité pris en compte dans la saisie de cette dynamique. Aussi, une rythmique de battement entre action et événement est apparue comme étant le premier mouvement/moteur de cette dynamique, mouvement s'originant évidemment dans l'auto-agir de *il s'agit* (puisque tout mouvement, étant une abstraction, est d'abord saisi concrètement comme *agir*) ; c'est ce que nous avons désigné comme étant le caractère cardiologique du réel-*agir*. Cette rythmique de l'auto-agir de *il s'agit* est possibilisante autant qu'effectuante par le mouvement qu'elle impulse. Elle révèle également une *profondeur* originaire du réel-*agir*.

Cette profondeur est manifeste par le fait que la rythmique se saisit comme étant en amont de tout agent qui la constate (de tout moi, qui forcément la présuppose), ou qui s'y inscrit si cet agent n'est pas humain. Mais elle est également manifeste par le fait qu'elle garde connectées, à différents degrés, toutes les formes de déterminations dans la dynamique de *l'agir* à l'indétermination originaire que constitue le rythme de l'auto-agir sans fin et fuyant de *il s'agit*. Cette profondeur est également ressentie dans le rapport de mon corps au

manifesté, rapport que nous développerons au sous-chapitre suivant en explorant un concept élargi de la chair.

Le caractère cardiologique a été également justifié par l'analogie avec le cœur de chair, faisant de l'*agir* « battant » une forme de proto-vie de la « chair du monde », se déployant en s'actualisant de manières multiples, en faisant monde. En effet, un autre caractère, *cérébral*, apparaît dans la dynamique de l'*agir*, celui des actualisations et des effectuations qui stabilisent suffisamment son flux pour que l'on puisse le saisir sous forme d'unités dynamiques stables et déterminées. Aussi, ces deux caractères constatés exprimaient clairement et renforçaient notre idée selon laquelle notre compréhension de la dynamique du réel devait se faire à partir de notre *agir vivant*, qui est notre expérience la plus originaire et la plus concrète du mouvement, du changement et du devenir, et non pas à partir de l'un de ces trois concepts abstraits, réducteurs et vagues. Leurs concepts émergent à partir de l'expérience de mon agir vivant ; d'où l'analogie, d'abord métaphorique se rapportant au cœur et au cerveau proprement dits, puis structurelle, permettant de structurer la dynamique du réel-*agir*. Pour cela, nous les avons désignés comme étant les deux premiers principes dynamiques de l'*il s'agit* : le premier, le caractère cardiologique, étant le principe rythmique du changement générant l'expérience de la proximité, et donc la catégorie dynamique du proche ; le second, le caractère cérébral, étant le principe d'actualisation générant l'expérience de la mise à distance, et donc la catégorie dynamique du lointain.

Nous avons fini nos analyses en donnant deux exemples à partir desquelles nous consolidons la primauté descriptive de l'*agir* par rapport à l'être, tout en argumentant cette primauté à partir des structurations dynamiques de possibilisation et d'effectuation (ou d'actualisation) qui caractérisent désormais le réel manifesté comme *agir* ; plus précisément comme *agir* « demeurant dynamiquement indéterminé et incomplet dans toutes ses actualisations ».

En étendant ces amorces analogiques (cœur, cerveau) à partir de l'*agir vivant* à d'autres capacités dynamiques du corps, nous verrons dans le sous-chapitre suivant des résonances entre l'*agir* du corps et l'*agir* plus global du réel ; ces résonances ont déjà été dites « locales » ou « fractales » pour exprimer une spécificité de la dynamique complexifiante de l'*agir*. Nous continuerons à explorer cette forme de structuration où la partie et le tout résonnent ensemble. Aussi, La chair sera explorée donc selon un concept élargi, et sera

exprimée à partir du vocabulaire dynamique de l'*agir*, qui est originellement structuré à partir de l'*il s'agit*.

II.2- *Agir et corps : la chair comme agi*

Le corps est au centre de notre expérience de la dynamique du réel-*agir*. C'est son agir vivant qui constitue pour nous la clé de compréhension de cette dynamique. Aussi, ce qui rend possible cette compréhension est que son agir résonne avec l'*agir* global du réel. Cette résonance se traduira dans nos analyses par une extension du concept de chair, du corps au monde. Ainsi, c'est en mettant l'accent sur sa mobilité que la chair sera comprise et exprimée à partir de l'*agir*, et sera même considérée comme l'un des deux pôles de sa dynamique élémentaire et originaire en tant qu'*il s'agit* ; l'autre pôle étant l'événementialité, que nous aborderons plus spécifiquement au sous-chapitre suivant (II, 3).

Le corps comme relation ou la première expérience de la chair

Le réel pré-nommé *il s'agit* est d'abord indifférencié, restant en deçà du sujet et de l'objet ; c'est le réel authentique en tant qu'il est pré-thématique et en tant qu'il est la seule source de sa propre structuration dynamique de différenciation, *sans* (ou plus précisément *en deçà de*) toute intervention d'un sujet le captant. Je me fraie un chemin dans l'*il s'agit*, d'abord parce que je suis immergé en lui par mon corps qui est une chair du fait de sa fonction de *relation dynamique intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur* et non seulement du fait de son auto-affectivité. C'est cette chair, en tant que relation originaire du corps au réel, qui rend possible l'intentionnalité quand je dis : « Il s'agit de... ». Ceci a le même sens que « je suis saisi par ceci » ou que « je saisis cela », c'est ce que Henri Maldiney a nommé le « saisir à » qui est pour lui la structure commune du comprendre et du percevoir¹⁶³. La clôture de l'*il s'agit*, englobante par son caractère cardiologique et distanciatrice par son caractère cérébral, me comprend d'abord comme corps résonant avec elle; un corps qui est toutefois ouvert par le rapport de ses capacités entre elles, ou par la relation entre ses propres possibilités disponibles, dans l'auto-mouvement de l'*agir*. La corporéité est la forme de mon existence comme chair homogène à l'*agir* ; l'*il s'agit*, c'est dans *ma* chair que je le pressens (pré-sens) avant toute signification objectivante. La corporéité est l'« *il s'agit* quant à moi » qui se dilate charnellement pour qu'il puisse être mesuré à l'aune de la profondeur originelle

¹⁶³ *Regard Espace Parole, op. cit.*, p. 76, « Le mot de saisir tire son sens d'une situation globale antérieure à toute capacité particulière. La capacité de saisir à... n'est donnée qu'à un étant dont l'être au monde est constitué par cette possibilité même. », et plus loin « La « saisie » est une forme primitive originaire de l'existence ».

et originaire instaurée par l'*il s'agit* en général. La corporéité est le laboratoire de l'*agir*, en ce sens où la différenciation en celui-ci est saisie à même le corps, et notamment le corps propre (et non le corps objectif, celui de la science). Rappelons que la chair, par sa mobilité relationnelle, se manifeste comme l'ouverture du corps propre à l'extériorité de sorte qu'elle y est intégrée par une continuité sous-jacente entre ce corps propre et le monde ; elle est même, en un sens élargi, l'expression même de cette continuité ou la trame qui fait que je suis, en tant que corps, co-extensif aux choses et au monde.

Pour ainsi dire, la chair nous semble davantage caractérisée par sa mobilité que par son affectivité, et elle ne peut être affection ou auto-affection que parce qu'elle est d'abord mobilité originelle exprimant un aspect fondamental d'un *agir* originel et originaire. Le concept de « chair » nous paraît plus à même d'être développé en le considérant d'abord sous l'angle de la mobilité qui rend possible l'affectivité, justement *parce que* la mobilité comporte déjà une dimension de réflexivité, d'auto-mobilité, qui préfigure et rend possible l'*auto*-affection. Nous nous inscrirons de cette manière-là dans le processus de développement et de compréhension phénoménologique de ce concept de « chair » en donnant la primauté à la mobilité sur l'affectivité sans toutefois les opposer¹⁶⁴. Pour faire bref, car ce n'est pas notre sujet ici, nous pencherons davantage du côté de Merleau Ponty ou de Maldiney dans leur compréhension de la chair (chair comme mobilité ou comme rythmique) que du côté de Michel Henry (chair comme auto-affection). Toutefois, en poussant le plus loin possible la compréhension de la chair à partir de la mobilité dans le cadre de l'*agir* nous rejoindrons l'(auto)-affectivité qui la caractérise également et nous la comprendrons à partir de cet *agir*. Mais revenons d'abord à cette compréhension de la chair à partir de *ma* chair, qui à son tour est à comprendre à partir du rapport du corps propre au monde.

Dans ce cadre du rapport de mon corps au monde, la sourde vie organique se manifeste comme un mode d'actualisation originel de l'*il s'agit* ; c'est moi vivant sans moi dans la proximité-coïncidence de ma chair, mais aussi dans l'éloignement vis-à-vis de moi-même dû à la complexité de mon corps organique effectivement actualisé, et donc objectivable. Les actualisations de la chair font d'elle le cadre originel du vécu du corps propre. En effet, la

¹⁶⁴ Jean-Sébastien Hardy, *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl, op. cit.*, p. 20-23. Dans ces pages de l'introduction sont posés clairement les deux paradigmes de compréhension de la chair dans son approche phénoménologique, celui de la mobilité et celui de l'affectivité. L'auteur résume sa position, que nous partageons et qui est orientée par la centralité de Husserl dans son approche, de la manière suivante : « Il y aurait une mobilité interne à l'affectivité [...] Husserl aperçoit clairement dans la mobilité la donnée primordiale pour penser et déplier descriptivement le rapport du sujet au monde. »

chair est celle du réel avant d'être uniquement celle de mon corps propre ; d'ailleurs son unicité en tant que *ma* chair n'exprime pas seulement la distinction avec la chair des autres sujets humains mais également et surtout la distinction avec la chair des choses et du monde. Elle est le lieu et le cadre de la révélation de l'*agir*, tel un relais sur le chemin du réel actualisé et donc saisissable. C'est le fait que ma chair soit pour moi le premier *agi* qui me rend capable de saisir l'*agi* dans toutes choses, ce qui me rend capable de per-former l'*il s'agit*, de m'inscrire dans sa ronde, c'est-à-dire d'agir.

L'étoile observée à des millions d'années-lumière interfère avec le télescope, et à travers ce dernier avec le mouvement de mon œil. Je ne peux la connaître que si je peux me projeter en elle, par la pensée, à partir de ma condition charnelle, que s'il y a commune mesure entre sa réalité et la mienne ; cette commune mesure est la chair. Ainsi, je peux projeter mon sentir et m'imaginer sentir sa chaleur, sa luminosité, son éloignement à travers les capacités de ma chair¹⁶⁵, ou encore l'étoile imprime en celle-ci par contraste ses propres possibilités d'action. L'étoile est *ma* chair par la résonance de l'*il s'agit* avant même que je ne raisonne sur elle en tant que fabrique d'atomes et de molécules qui ont rendu possible la structure matérielle de mon existence. Tout perçu l'est sur fond d'*agi* (qui englobe évidemment aussi le pâti). Or l'*agi* ici (dans le cas de la perception, ou même plus largement) c'est la chair en tant que relation originelle de mon corps vivant au réel, une relation de résonance dynamique entre mon corps et les choses.

*La chair est la passivité au cœur de mon activité, celle qui la rend possible en lui donnant un « point d'appui » ; c'est aussi la trace de la présence d'une autre action que la mienne dans mon monde, une action dont je peux être passible. Mon horizon mondain est entre la chair qui est au-delà ou plus précisément en deçà du monde et la matière corporelle constitutive du monde, entre ciel et terre. La chair est l'ouverture du monde aux possibles, elle est le « ciel » de ses possibles. Elle se distingue du corps propre en cela qu'elle désigne la *relation* de ce dernier avec le réel. Ainsi, le corps propre fait partie de la chair mais il n'est pas toute la chair ; c'est juste ma chair. Il y a également cette « chair du monde » évoquée par le dernier Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* qui ne peut être comprise uniquement à partir du corps propre. Voici ce qu'il écrivait dans ses notes de travail en mai 1960 : « *Chair du monde,**

¹⁶⁵ « Je suis ici, écrit Husserl, je pourrais être n'importe où. [...] Ma chair ne peut pourtant pas demeurer à 1000 mètres sous l'eau, pas plus que sur le soleil, etc. Et, pourtant, *cela tient au sens du monde phénoménal que chaque point du monde puisse devenir mon ici* (nous soulignons), que depuis chaque ici, des aspects déterminés et ordonnés doivent subsister en tant que possibilités perceptives » *Sur l'intersubjectivité*, t. II, Paris, PUF, 2001. Et nous pouvons ajouter en suivant Erwin Straus que « l'*ici* est le mouvement contenu » dans *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 312.

décrite (à propos de temps, espace, mouvement) comme ségrégation, dimensionnalité, continuation, latence, empiètement [...] Cela veut dire que ma chair est faite de la même chair que le monde (c'est un perçu), et de plus cette chair de mon corps est participée par le monde », et plus loin : « la chair du monde n'est pas expliquée par la chair du corps... ». Enfin, pour insister encore sur son caractère englobant il écrit plus loin sans aucune ambiguïté : « c'est par la chair du monde qu'on peut comprendre le corps propre. »¹⁶⁶ C'est la même inversion de perspective, que celle qu'opère Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, qui est à l'œuvre dans notre description de la chair comme *agi* à partir du constat phénoménologique premier de *l'il s'agit*.

Maintenant examinons en quoi la chair est-elle *l'agi* de *l'agir* ?

En premier lieu, elle l'est parce qu'elle reçoit et rend visible le changement introduit par *l'agir*; elle est comme l'écran révélateur de ce qui arrive, de ce qui se manifeste à partir de *l'il s'agit*. *L'agir* se lit dans ma chair où est imprimée comme la carte de l'avancée des possibles et des effectuations de certains d'entre eux. Et si *l'agi* est le point de départ toujours nouveau, ou le lieu de naissance et de re-naissance de *l'agir*, il est également un moment de diffusion maximale et d'explosion des possibles de la dynamique de *l'il s'agit*. Il correspond bien en cela à la chair, qui est en définitive, de mon point de vue de sujet humain, ce mouvement de débordement du corps propre vers tous les recoins du monde ainsi que la cristallisation relationnelle de ce débordement. Mon corps envahit le monde, autant, voire plus qu'il n'est envahi par lui ; c'est cela *ma* chair¹⁶⁷. Mais plus fondamentalement encore, le changement actualisé qui jaillit de *l'il s'agit*, c'est-à-dire *l'agi*, prend la dimension du *monde réticulaire* sous la forme de *la* chair (la mienne et celle de toutes les choses du monde) qui est co-manifestée justement comme *agi* avec *l'il s'agit*. La chair est ainsi indifféremment le processus de mise en relation de mon corps avec lui-même et avec le monde, et celui de la mise en relation du monde avec mon corps et avec les choses en général, ou encore elle est le processus de la mise en relation des choses entre elles dans l'horizon du monde, ou autrement dit dans le cadre de la dynamique globale, complexifiante et réticulaire de *l'agir*. La chair est la trace relationnelle dynamique de *l'agir* où qu'il se trouve, autrement dit là où il exprime de

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2^e éd., 1997, p. 302-304.

¹⁶⁷ Cela rappelle le différentiel de complexité dans la relation de l'homme aux choses chez Blondel, où c'est le plus complexe qui domine par surcroît de complexification ce qui est moins complexe. Voir le sous-chapitre (II, 1).

la réalité tout court ; et peu importe qu'il s'agisse de moi, de mon corps, du monde ou des choses. Comment maintenant la chair apparaît-elle ? À travers quels canaux particuliers donne-t-elle à voir l'*agir* ? La saisie (le fait de saisir) et l'étonnement (ou le fait d'être saisi) n'ont-ils pas des structures inscrites dans le corps humain ?

Un premier aspect de la chair comme *agi* est celui de la chair comme « réceptacle de l'*agir* » ; un second aspect, est celui de la chair comme « champ de l'*agir* », autrement dit comme résonance en réseau des effets des actions d'agissant(s) particuliers, ou encore comme *trace* dynamique d'agir(s) particuliers.

L'idée de réceptacle suppose une structure de réceptivité qui, dans le cas du vivant qu'est l'homme par exemple, réside dans les capacités organiques du corps, qui sont eux-mêmes des lieux de résonance de *l'il s'agit* en tant qu'il se manifeste dans l'organique. Chaque organe, par ses mouvements potentiels (ses fonctionnalités), réalise une capacité qui est une manière originelle d'habiter le monde selon les mouvements-échos engendrés par l'auto-mouvement inhérent à *l'il s'agit*. Autrement dit, chaque organe réalise une capacité qui est, dans l'*agir*, une modalité originaire de l'incarnation en une chair, et plus largement une relation particulière au réel, comme nous l'avons vu plus haut pour le cœur et le cerveau, qui sont comme le modèle et même comme le cadre structurel de la résonance dynamique entre le tout du manifesté et le corps organique. Ils sont « modèle » et « cadre » pour les autres organes parce qu'ils sont en résonance avec des aspects dynamiques élémentaires et originaires de *l'il s'agit*, pour le cœur celui de la réflexivité du *battement* ou de la vibration en son sein, produisant le changement, c'est le caractère cardiologique, et pour le cerveau celui de l'actualisation ou de la fixation, produisant des unités dynamiques de manifestation saisissables, c'est le caractère cérébral.

Quant à l'idée de la chair comme « champ d'*agir* », elle rejoint l'idée de *réseau* constitué par une certaine configuration de *l'agi* (ou des *agi(s)*), puisque le multiple est originellement toujours là dans la dynamique de *l'il s'agit* qui produit des *agents* et des *agi(s)*. La chair comme champ d'*agir* est la résonance dynamique due au fait qu'*il s'est* toujours déjà *agi*, ou autrement dit elle est la *trace* dynamique ou la « mémoire » de l'*agir* passé, *trace* ou « mémoire » à partir desquelles cela continue à agir, ou encore *il* continue de *s'agir*. À cet égard, *la chair sous son aspect de réceptacle apparaît comme la dynamique d'apprentissage et d'appropriation de la chair sous son aspect de trace, de « mémoire » ou de champ de résonance de la configuration réticulaire de l'agi multiple.*

Commençons par explorer la chair comme réceptacle en analysant quelques formes de sa manifestation au niveau du corps propre.

Saisir, prendre, tenir

Si l'on prend le cas de la préhension corporelle, elle semble une capacité actualisant l'inversion de notre saisie initiale (être saisi par) par *l'il s'agit* ; comme si prendre ou saisir quelque chose était à la fois un écho et une réponse au fait que nous sommes toujours déjà saisis par les sollicitations de l'agir qui n'est pas nôtre, notamment dans notre corps, et qui élémentairement et originairement se manifeste comme *il s'agit*. De ce fait, se saisir de quelque chose, c'est d'abord indiquer ou faire écho à un ressentir (ou une saisie par), celui de *l'il s'agit* en nous-mêmes qui nous saisit sous la forme de la vie organique réalisant l'automouvement avant toute actualisation au niveau des capacités corporelles proprement dite. Saisir, c'est « faire parler » mes organes d'habitude discrets par une action remontant, souvent et en tout cas potentiellement, à ma conscience. Saisir c'est, en performant moi-même une imitation de leur saisir à mon égard, leur « faire dire » ce saisissement qu'ils provoquent en moi (l'étrangeté) en tant qu'ils me font sentir, par la cyclicité et l'autonomie de leur fonctionnement (de leur(s) *agir(s)*), *l'il s'agit* en moi, à même *ma* chair.

Par ailleurs, la chose se donne et me saisit déjà en excès ; elle m'excède avant toute intentionnalité me permettant de la saisir comme objet. Notons que le « se donner » ici n'a aucune connotation anthropomorphique, il est à comprendre au sens où on dirait sans désignation de l'agent de la donation : « la chose est donnée » ; la forme pronominale n'est là que pour indiquer la concomitance d'une réflexivité inhérente à la chose dans sa donation (le mouvement réflexif n'étant pas l'apanage de la conscience). Cet excès débordant la conscience réceptrice se décline également dans l'affirmation du fait que l'impression originelle est la condition de toute intention. Il *m'est donné* de saisir le monde et les choses : cette expression suggère bien en français (mais aussi en allemand : *es ist mir gegeben*) le fait qu'une action de la chose sur moi, qu'un saisissement, précède et fonde toute saisie. Une image paradigmatique de ce saisissement est sensible pour le nouveau-né à qui sa mère donne le sein avant qu'il n'apprenne à s'en saisir ; sa mobilité est motivée et permet de faire

résonner ses kinesthèses primitives avec ses sensations tactiles et visuelles¹⁶⁸. D'ailleurs, cet apprentissage ne dure-t-il pas jusqu'à l'éveil de la sexualité chez le futur adulte, qui apprend dans l'angoisse, puisqu'il est déjà saisi, à se saisir de l'autre ? Ainsi, toucher le sein d'une femme pour la première fois, en étant dans un état de désir, est un rappel inversé du sein maternel saisissant (avant d'être saisi pour la première fois). « Être saisi par » fonde donc le « saisir quelque chose », ou le « se saisir de quelque chose », à l'intérieur d'un même cadre dynamique de l'*agir* ; cadre que Maldiney a désigné par l'expression englobante « le saisir à ».

Pour nous, saisir corporellement c'est performer le saisissement que nous ressentons originairement, en jouant pour ainsi dire nous-mêmes le rôle principal de saisissant ; sachant que ce saisissement par *l'il s'agit* est provoqué de deux manières en nous, soit par la vie organique de notre corps soit par les choses qui l'entourent.

Maintenant, même si c'est surtout la main et l'articulation du bras qui actualisent en performant corporellement le saisir en tant qu'il est le mode de la relation dans le réel-*agir*, et donc le mode de manifestation de *l'il s'agit*, il n'y a pas que le saisir manuel. Ce saisir, qui a donc pour condition le saisissement face au réel et pour fin de performer ce saisissement, renvoie à une capacité originaire plus large de l'homme existant dans un monde. Pour l'exprimer dans un autre cadre descriptif que celui d'une élaboration théorique autour de l'*agir*, voici ce qu'écrit Maldiney : « prendre, saisir ou appréhender constituent une possibilité humaine dont la prise manuelle n'est qu'un mode relatif et dérivé. La "saisie" est une forme primitive originaire de l'existence *umweltlich* dans le monde environnant. »¹⁶⁹ Pour lui, le fond de « saisir » peut s'actualiser de différentes manières chez l'homme, de manière manuelle ou autrement, voire incorporellement, mais il exprime dans tous les cas une capacité originaire dans le rapport au monde.

Mais *prendre* admet une légère nuance par rapport à saisir ; car on peut par exemple saisir par les pieds ou la bouche, même si c'est difficile, mais on ne prend que par la main. C'est justement le « toucher dans les détails » et le « maîtriser » qui s'ajoutent au saisir dans le prendre. La maîtrise a ici le sens d'une intégration de la chose à la dimension du corps humain dans ses capacités optimales. Saisir avec la main est plus « prendre », que saisir avec les pieds ou avec la bouche. Prendre, c'est saisir dans une résonance harmonique optimale de

¹⁶⁸ Comme dans ce manuscrit de Husserl portant sur l'enfant où il écrit : « les activités de succion du nouveau né ; aussitôt que l'odeur du sein et la sensation de contact des lèvres sont éveillées, une orientation instinctive vers le boire est éveillée, et une kinesthèse originairement adaptée entre en jeu » (manuscrit cité et traduit par J.-L. Petit dans *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf, 1996, p.68).

¹⁶⁹ Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, op. cit., p. 76.

la chair (résonance entre l'*il s'agit* et son actualisation corporelle) ; prendre, c'est répondre à l'étonnement, au saisissement et à la sur-prise suscités par la chose par une prise qui ne se ferme (comme la main) que pour mieux ouvrir les possibilités de la chose, dans sa relation à mon corps dans la chair englobante.

Prendre, c'est toujours se sur-prendre dans un face à face avec l'étrange¹⁷⁰ dans le réel manifesté. En effet, la correspondance entre mon corps et la chose est une cristallisation étrange d'une seule possibilité parmi toutes celles qui se donnent avec la chose, comme si cette dernière attendait ma prise après ma surprise contrariée (d'où l'*étrange*, concept que nous analyserons au chapitre IV). Prendre c'est aussi répondre activement à une *attente* ou à une disponibilité spécifique d'une chose, autrement dit à un appel traduisant ses potentialités relationnelles d'*agir* ou son caractère de chair. Prendre c'est donc un « agir sur » qui aboutit à une intégration de ce qui est pris aux schèmes du corps dans une résonance charnelle entre mon corps dans sa spécificité de corps humain et la chose prise dans sa spécificité en tant que moment de manifestation par actualisation de l'*il s'agit*.

Plus précisément encore, ce qui caractérise aussi la main est le tenir, qui fait couple avec le prendre. Tenir une chose, c'est accomplir ce processus d'intégration au corps propre¹⁷¹ dont nous avons parlé, et vers lequel tend le prendre ; mais c'est aussi faire fusionner la surrection de la chose avec ma propre surrection. Tenir une chose, c'est intégrer le prendre au « se tenir soi-même » ; dans ce cas, j'éprouve l'adéquation originelle entre le corps et les choses en actualisant mon « me tenir » dans une ouverture de mon ici (corps) à un là (la chose). C'est une sorte d'extension charnelle qui s'opère dans l'acte de tenir alors même que je me tiens ici. Une variante du tenir, est le soutenir qui actualise encore plus visiblement mon « me tenir », en fusionnant les deux actes dans l'espace de la verticalité. Ainsi toutes les formes du tenir sont des victoires originelles et communes sur la pesanteur qui est perpétuellement vaincue dans le « se tenir ». Non seulement la pesanteur physique, mais aussi, disons pour faire bref celle que Simone Weil oppose à la grâce dans les observations de son célèbre ouvrage *La pesanteur et la grâce*¹⁷². Tenir, c'est faire participer la chose à ma victoire sur la pesanteur, sur tout ce qui me fait vivre la terre comme un enchaînement, sur le

¹⁷⁰ La notion d'étrange sera développée et précisée dans l'analyse de la présence dans/du phénomène en tant qu'*il s'agit* dans le chapitre IV intitulé "Action et phénomène". Dans cette caractérisation du "prendre", nous l'employons dans son sens commun, mais l'enrichissement de son sens apportera un supplément de sens à cette caractérisation.

¹⁷¹ Le corps propre est ce que je vis de mon corps biologique et comment je le vis. C'est à distinguer de ce que vit mon corps propre, son vécu, à savoir ce que je vis en tant que corps dans le rapport à l'extériorité du monde sans forcément en avoir conscience. Ce sont deux sens de l'expression « vécu du corps propre » qui permettent de comprendre la distinction entre corps propre et chair.

¹⁷² Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Pocket, coll. Pocket-Agora, 1991.

fait que je sois cloué au sol. À partir de cette courte variation sur le *tenir* nous comprenons mieux que la connotation morale du « se tenir » ait un fondement existentiel qui signifie : habiter son ici dans une verticalité tendue vers le « ciel » (vers les possibles), qui rencontre et donne sens à toute les horizontalités de la terre (les possibles effectuels et les effectivités). Ainsi par exemple, « Mal se tenir » c'est sentir le poids de la terre en soi-même, et ceci avant toute association avec une transgression du convenu ou de ce qui est moralement acceptable. En fait, transgresser véritablement exige plutôt comme condition de « bien se tenir » pour mieux produire la contagion de la verticalité nécessaire à toute transgression, qui est justement toujours transgression de l'horizontalité (du prévisible, du convenu, du déjà effectif, etc.). Cette « tenue » permet de manifester l'éclat transgressif à travers l'éblouissement des nouveaux possibles de la transgression qui brillent dans ce « ciel » qu'atteint cette verticalité de celui qui « se tient bien » (nous reviendrons sur le *ciel* comme concept concret tiré de cette métaphore de « ciel des possibles » dans le chapitre III, où il sera développé plus longuement comme un complément du concept d'horizon).

Saisir, prendre, ou (se) tenir, s'effectuent sur fond d'un ressentir originel de *l'il s'agit* comme activité organique du corps ou comme activité en excès des choses, et en écho à celui-ci ; mais aussi, ils s'effectuent comme extensions charnelles du corps propre par débordement sur le monde. Car, au risque de se répéter, ma (la) chair c'est justement le corps propre éprouvé au-delà du seul vécu du corps biologique, dans la relation aux choses extérieures. La révélation du réel comme *il s'agit* se fait à même la chair, sous la forme de résidu du saisissement global qu'il provoque, avant, et en deçà de toute intentionnalité. Lorsque je saisis, je prends, ou je tiens une chose, j'actualise le fait que je m'éprouve comme chair en même temps que je réalise ces actes ; j'actualise en extériorisant *l'il s'agit* résiduel (la chair ou *l'agi*), qui est présent en moi comme fond existentiel de ces actes, et par là co-présent à chacun d'eux.

Se tenir assis, debout, à genoux, à plat ventre

Pour revenir au « se tenir » auquel aboutit la relation du saisir, qui me fait agir selon ce (dont) *il s'agit*, il a différents modes d'ouverture à la verticalité dans son rapport à l'horizontalité. Se-tenir-là est une position de tension vers l'action, un potentiel pour l'agir en même temps qu'un bénéfice d'un agir antécédent. Je m'éprouve en ce maintien comme *agi* de

mon action particulière, et par là comme *agi* de *l'il s'agit*, c'est une manière pour moi d'éprouver ma chair. Se-tenir-là (s'empêcher de tomber, aux sens propre et figuré) est plus fondamental et plus signifiant que l'être-là, de la même manière que *l'il s'agit* englobe *l'il y a* et le précise. D'ailleurs, cela n'explique-t-il pas le fait que nous pensons concrètement à un se-tenir-là à chaque fois que nous entendons l'être-là ? Aussi, se tenir là en tant que corps, c'est-à-dire éprouver ma chair dans la dimension verticale, impose ses modes à l'être-là comme des schèmes concrets. En effet, la station debout est un mode du « se tenir » qui réalise mieux cette tension vers l'action que cela suppose, que par exemple la position assise qui est un autre mode du « se tenir ». Toutefois, étant debout, on peut toujours mal se tenir, par exemple en étant courbé ou en déséquilibre non maîtrisé ; on réalise ainsi moins bien l'acte du « se tenir » qu'en étant assis (même détendu) tout en ayant une tension potentielle plus près de l'action. « Se tenir », c'est être prêt en son ici à tout là ; c'est se tenir prêt à l'action, en ressentant charnellement comme *agi* aussi bien les possibilités des là(s) (des choses) dans l'horizon du monde que les capacités que ma chair prélève sur mon corps organique humain (et pré-élève à partir de celui-ci) selon la manière singulière de mon corps propre.

Aussi, toutes les variantes du « tenir » ont trait à l'espace de la verticalité à partir duquel la chair unifie les horizons du monde. Re-tenir quelque chose, au sens propre, c'est éviter sa chute et donc le garder près du mouvement ascendant de la verticalité ; de même, au sens figuré, c'est sauver de la pesanteur ou de l'oubli – cet éloignement qui s'éloigne dans le temps. Il y a aussi « con-tenir » qui est une résistance de l'espace vertical à l'assaut des horizontalités des choses du monde. Or, les modes du « tenir » sont également liés au mode du « se tenir » comme à des directions modales existentielles de *l'agi* (la chair) de l'action. Par exemple retenir correspond au « se tenir assis », car je me retiens de tomber quand je m'assois en m'aidant de la matérialité du monde ; et contenir ou soutenir correspondent au « se tenir debout », car je soutiens seul mon corps entier dans la station debout. Dans le premier cas, la verticalité se plie (et par là assure sa prise) à l'horizontalité pour mieux retenir la chose dans son voisinage, l'espace de celui qui est assis étant rétréci quant au risque d'action. Dans le second cas, c'est debout que l'on contient l'assaut du monde à travers les choses, tout en gardant le plus grand champ d'action (de manœuvre) possible ; autrement dit, tout en gardant une vigilance maximale au niveau des potentialités de notre corps.

Notons, en exemple symbolique emprunté à la liturgie, que c'est debout qu'on confesse les péchés au début de la messe, comme un affront au monde et pour mieux recevoir le

pardon à travers la plénitude (le plus grand champ possible) de l'action de grâce. Cette dernière n'est pas stricto sensu, elle agit d'abord et c'est par dérivation que l'on dit qu'elle est ; son être est strictement révélé par son action justement, telle une expression de l'agir en deçà de l'être du réel. Plus généralement, à l'origine c'est toute la prière chrétienne qui se fait debout, les autres gestes étant tardifs, ce qui fait de toute prière une sorte de station debout, à la fois réelle dans certains cas et symbolique dans tous les cas, où l'exposition au monde est prévenue et la disposition à agir optimale.

Ainsi, globalement, *le « tenir » et le « se tenir » actualisent l'auto-mouvement (la réflexivité) de l'il s'agit dans la chair, qui est pour cela aussi nommée agi ; de la même manière que le saisir et la préhension actualisent le saisissement (l'étonnement) engendré par l'il s'agit.*

Il reste à analyser le « se tenir à genoux » et le « se tenir couché ». Le premier, nous y reviendrons dans l'analyse de la marche, est lié à la capacité de marcher et de se mouvoir dans l'espace : c'est une sorte de court-circuit de cette possibilité qui a, à la fois, le sens d'un renoncement et d'un retour à la petite enfance, c'est-à-dire avant d'avoir appris à marcher. « Se tenir à genoux », c'est être capable de toucher et d'embrasser la terre, mais c'est aussi paradoxalement renoncer à cette terre comme champ du « se mouvoir ». Donc cette position est moins en relation avec un tenir particulier qu'avec le « se mouvoir », en tant qu'elle est un acte le niant.

Maintenant, Quant à « se tenir couché » c'est avoir un rapport maximal avec la terre par le contact maximal du corps avec elle ; c'est non seulement renoncer à se mouvoir mais plus encore s'inscrire en tant que corps dans la continuité de la terre. Ainsi, si l'on prend l'exemple de quelqu'un qui est allongé à plat ventre sur un sol en pierre, il est dans la plus grande situation de contact avec la terre qui est son origine en étant celle de la matière qui le compose. Plus particulièrement, si l'on mobilise l'imaginaire religieux et qu'on suppose que celui qui se tient couché sur ce sol en pierre est un moine mystique en contrition par exemple, ce dernier pourrait vivre la situation en se considérant dans la continuité de la glaise rappelée par l'humidité provoquée par le contact entre la respiration -et parfois la peau- et le minéral, mais aussi dans la continuité du limon par le rappel de la sécheresse de ce même minéral avant son mélange dans le corps vivant selon la référence biblique concernant la création de l'homme façonné de limon et de glaise. Ainsi, ce moine mystique expérimentera le fait que l'humidité et la sécheresse sont des qualités communes à l'homme et à la terre, pour cela il se sentira dans la continuité de la terre et n'en fera qu'un avec elle par une forme de résonance.

Aussi, les fluides bougent en moi avant tout mouvement volontaire (la circulation sanguine par exemple) ; il s'agit en moi comme il s'agit partout (au-delà du lieu particulier) avant que je n'agisse. Il y a là une sorte de communion avec la terre, non seulement dans sa dimension de sol mais également dans sa dimension de terre des vivants ou de terre vivante (Gaïa). C'est peut-être pour cette communion en résonance qu'il y a une reprise et une mise en avant de certaines attitudes et positions corporelles en liturgie.

Des analyses précédentes, il y a deux caractéristiques des positions du corps et de certaines de ses capacités¹⁷³ qui se dégagent faisant écho à ce que Merleau Ponty dans *Le visible et l'invisible* appelait sa dimensionnalité¹⁷⁴ :

1- La modalité du rapport de la verticalité à l'horizontalité crée autant de spatialités propres, actuelles et potentielles, que le corps est capable de positions ; c'est la construction de l'espace à partir du corps, et spécialement à partir du corps propre dans sa relation à ses potentialités d'*agir* dans la dynamique du réel, autrement dit à partir de la chair.

2- Le rapport entre le corps et sa capacité à se mouvoir (ses potentiels d'action et ses postures d'agent) indique une tension temporelle, une relation faisant comme naître le temps à partir des processus de différenciation de plusieurs rythmiques corporelles en rapport avec son milieu, avec la terre et plus largement avec l'univers. C'est peut-être, pour l'homme, à la fois l'expérience la plus originaire et, curieusement, l'expérience la plus commune du temps, et ceci à même les (micro-) événements de son propre agir corporel.

Il est intéressant pour ce dernier point de remarquer que les possibilités de mouvements répétitifs (et donc éventuellement rythmiques) varient selon la position du corps. Ainsi, la répétition propre à la position debout est essentiellement la marche ; celles de la position assise sont, d'une part le balancement des parties inférieures des jambes (comme font les enfants assis sur une chaise) et d'autre part celui du tronc qui bouge sur son point d'appui (pensons au mouvement de l'autiste assis, ou de celui qui prie dans cette position) ; puis, à

¹⁷³ Une phrase de Merleau Ponty synthétise parfaitement ce rôle du corps générateur de monde en tant qu'il est chair, la voici : « l'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair » *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 178.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 313 « mon corps est au plus haut point ce qu'est toute chose : un *ceci dimensionnel*. C'est la chose universelle – Mais, tandis que les choses ne deviennent dimensions qu'autant qu'elles sont reçues dans un champ, mon corps est ce champ même [...] » (note de juin 1960 intitulée « chair - esprit »).

genoux il n'y a plus que le mouvement du tronc couplé aux parties supérieures des jambes, et ayant pour point d'appui justement les genoux. Enfin, la position couchée recueille la répétition seulement dans le senti de la respiration au contact du sol (sur le ventre ou sur le dos), tout en permettant la répétition du se-rouler-par-terre ou du se-retourner-dans-son-lit par exemple, qui sont comme la recherche de la position par celle du sens (de l'orientation). En somme, chacun de ces mouvements répétitifs induit donc une rythmique actuelle différente en soi et dans son rapport éventuel au voisinage.

Aussi, beaucoup d'expressions anodines du langage vivant, liées à l'expérience des actualisations de ces capacités du corps, comme « c'est difficile de rester debout sans marcher » ou bien « asseyez-vous en attendant » ou encore « à genoux, adorons », expriment des rythmiques et des temporalités particulières en rapport avec les positions corporelles. Plus encore, c'est le langage lui-même qui émerge à partir de ce potentiel dynamique relationnel du corps (relation à soi, aux choses et au monde) qui fait de lui une chair coextensive à celle du monde. Rappelons que, comme nous l'avions expliqué plus haut, proférer « il s'agit » face au réel en le comprenant comme nous l'avions indiqué, c'est performer cette émergence même du langage à partir du réel en général et à partir du corps de celui qui le profère en particulier. Proférer « *il s'agit* » c'est agir en étant dans la plus étroite adéquation avec cette extension dynamique de la chair en tant qu'elle est un aspect essentiel de l'*agir*, sachant que cette extension est la plus saisissable au niveau des capacités spécifiques de mouvements potentiels et de mouvements effectifs du corps humain en tant que tel, et tel que chaque sujet humain se l'approprie.

La chair comme origine du monde

En réalité, il n'y a rien d'anodin que l'on puisse dire du corps, même dans le langage le plus banal, parce qu'il est la condition de possibilité de tout dire ; il constitue donc avec le monde, par la chair, une structure qui détermine l'émergence du langage. Merleau-Ponty considère ainsi que le corps en tant que chair est la proto-structure dégageant la possibilité de tout langage. « En un sens, écrit-il, si l'on explicitait complètement l'architecture du corps humain, son bâti ontologique, et comment il se voit et s'entend, on verrait que la structure de son monde muet est telle que toutes les possibilités du langage y sont déjà données. »¹⁷⁵

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 203.

Ainsi, l'espace, le temps, le monde et même le langage dans le monde naissent avec (à même) la chair, et selon des modalités propres aux possibilités spécifiques du corps humain ; ses possibilités s'exprimant sous forme de potentialités dynamiques de son agir. Entendu comme réseau dynamique d'étants ou d'entités stables (et nous verrons qu'étroitement compris comme la totalité des étants, il n'est qu'un cas particulier d'actualisation de *l'il s'agit*), le monde est comme une modulation de la chair dans un dégradé réticulaire de distanciation jusqu'à la limite de l'altérité radicale. La « modulation de la chair » est sa complexification dynamique sauvegardant une connexion au fond d'indétermination pour chaque unité dynamique de manifestation déterminée. La « distanciation » est cet aspect de la dynamique qui manifeste comme une épaisseur ou une *profondeur* du réel, et ceci en complexifiant les modalités de connexions entre les indéterminations et les déterminations qui sont en tension dans chaque unité dynamique de manifestation déterminée, et donc en les distanciant par la différence entre leurs indéterminations plus ou moins complexes et plus ou moins manifestées. L'« altérité radicale » est une limite inatteignable où une unité dynamique de manifestation ne laisse plus transparaître l'indétermination en elle, où, hypothétiquement, une actualisation de *l'agir* n'a plus aucune connexion à l'indétermination originaire qui fait d'elle forcément une chair. Cette « altérité radicale » correspond au plus grand éloignement de l'indétermination originaire ou même à la coupure avec celle-ci ; les unités dynamiques de manifestation perdant toute connexion avec cet originaire seraient comme des hypostases ou des choses en soi fantasmées dans une complétude et un achèvement, qui sont forcément illusoire ou inatteignables. Cette « altérité radicale » est celle que nous espérons tous paradoxalement rejoindre, en tant qu'humains, alors qu'elle n'est qu'un point de fuite de notre expérience de la manifestation du réel ; ce serait comme l'expérience pleine et dernière d'un réel plein, complet et uniquement effectif (sans possibles).

Ainsi, la chair se perd dans la complexité de cette modulation réticulaire, autrement dit elle perd son dynamisme, faisant, de ce fait, résonner fractalement différents nœuds (c'est-à-dire les unités dynamiques charnelles de manifestation) d'un même niveau de complexité mais aussi de niveaux de complexité différents. Cette résonance fait apparaître ce que nous avons coutume d'appeler le monde, en même temps elle permet à la chair de regagner en dynamisme et de compenser le dynamisme perdu au premier niveau extensionnel de la complexité croissante, c'est-à-dire au niveau de l'émergence et de la distinction de l'*agent* et de l'*agi* à partir du *s'agissant* qui désigne *l'il s'agit* en tant que manifestation indistincte et indéterminée originaire ; à ce niveau se trouve la première manifestation de la

passivité à travers l'*agi* distingué de l'*agent*. Cela se passe comme s'il y avait une compensation dynamique, par un déplacement de la modalité de saisie, de la dynamique de l'*agir* simple et élémentaire vers cette *résonance fractale et globale*. Cette résonance est comme une méta-dynamique de substitution permettant de garder la primauté de l'*agir* sur les fixations des étants mondains lorsque nous avons affaire au monde. Ce dernier naît de la chair, et par là il est la possibilité de sa perte (concrètement la perte de sa dynamique), et cette possibilité est double : d'une part synchronique et structurelle et donc aussi spatiale, et d'autre part diachronique ou historique et donc temporelle. *La chair comme agi est la matrice de l'engendrement et de la transformation du monde.*

Par exemple, au niveau de la chair des sujets humains, quand on dit de quelqu'un qu'il « rayonne par sa présence », ou encore selon le langage ancien, que « sa chair rayonne » (comme pour les saints) ; cela a une réalité sous-jacente dans le fait que c'est la chair (et donc la vie qui la sous-tend et qu'elle exprime) qui est à l'origine du monde et non l'inverse. « Il rayonne », cela veut dire que sa chair rend plus claire l'origine et le déploiement dynamique de nos mondes, ou même *du* monde en tant que processus d'unification d'un multiple réticulaire complexe. Cette *clarté de la chair* fait être le monde par rapport à soi comme le « rapproché » et comme le commun à toutes les chairs « rayonnantes »¹⁷⁶ ; elle peut être comprise comme une sorte d'extension du sens de l'être-avec (*Mitsein*) et de l'être-au-monde-avec (*Mitdasein* ou la coexistence) de Heidegger dans *Être et Temps*¹⁷⁷. Par ailleurs, la chair dévoile en tant qu'*agi* le dynamisme de l'*agir* qui peut être compris comme ayant pour archétype l'actualisation d'un monde à partir d'une vie. L'imbrication en un réseau très complexe des canaux de mondanéisation de la chair, mondanéisation qui constitue la possibilité de sa perte, reprend sens et unité en présence d'une chair qui « rayonne »¹⁷⁸ ; c'est-à-dire que celle-ci est claire, ou clarifie, car elle est perçue comme *agi* dans le flux de l'*agir*. En effet, l'*agi* est comme l'aspect régénérateur de l'*agir*, c'est la chair considérée

¹⁷⁶ Voir chez Merleau Ponty l'idée de « chair rayonnante » mais également celle de « rayons de monde » induit par cette chair par « un seul éclatement d'Être qui est à jamais ». Voir la note de travail de mars 1960 intitulée « notion de « rayon de monde » (ou ligne d'univers) (Husserl – inédits) » et celle de novembre 1960 intitulée « Activité: passivité – téléologie », *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 294-295 pour la première et p. 318. Pour la seconde.

¹⁷⁷ *Être et temps*, Voir dans le chapitre quatre de la première section de la première partie, le paragraphe §26 intitulé « L'être-Là-avec des autres et l'être-avec quotidien », où l'auteur affirme que « sur la base de ce caractère d'avec propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est monde commun. L'être-à est *être-avec* avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est *être-Là-avec*. » Nous ajouterons que c'est la chair qui est ce lien *déjà* là.

¹⁷⁸ Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p.188 « [...] cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel. »

comme un pôle originel d'oscillation dans le couple chair/monde. Et dans ce couple, le monde est l'« être trahi » de la chair ou bien, plus précisément, il est l'acte d'être de cet « être trahi » ; l'*agi* en tant que chair est ce qui, du monde, est ramené à sa propre origine par l'*agir*, autrement dit ce qui permet d'impulser l'action qui fait ce monde être en apparaissant.

Le geste

Par ailleurs, à même la chair rayonnante, il y a le geste qui souvent ramène l'éparpillement mondain à l'unité dynamique de la chair ; que ce soit le geste de l'autre ou le sien propre. Le geste subvertit la mondanité car il est un appel corporel au sens sous la forme du nouveau, et ceci en comprenant un recueillement au niveau de l'origine incessante de l'action. Il est l'un des révélateurs les plus communs du corps humain comme chair, autrement dit comme *agi* fondateur et refondateur de l'expérience que le sujet humain a de l'*il s'agit* premier. Il l'est car c'est à travers lui que la pure capacité indéterminée du corps est manifestée comme sa chair agie (*agi* à la fois comme aboutissement de l'action et comme sa « matière » ou son champ de déploiement). Le geste est ainsi l'ébauche du sens qui permet de révéler le corps humain dans ses tensions dramatiques en tant qu'il est chair ; d'où, par exemple, l'importance du geste théâtral comme modalité de la présence vivante ou même celui de la danse qui révèle l'originarité des mouvements corporels dans notre expérience du monde. Il s'agit dans les deux cas d'une action-expression recueillie et créatrice. Aussi, le geste est un des actes témoins de la créativité de l'expression, car en ayant une capacité de conversion (de retour) vers l'*il s'agit* originaire, il produit du même coup le jet en avant du nouveau qui a toujours cette même origine. Enfin, le geste est ce qui incarne le mieux le futur dans la corporéité, et ceci par une mise en contemporanéité avec le passé immémorial de la chair (l'*agi* immémorial comme trace de l'*agir* immémorial), passé qui est le pendant du futur radical et inattendu qui me polarise dans mon agir. (Cette implication du passé dans le futur est manifeste dans le fait que le futur passe par le futur-antérieur pour pouvoir devenir présent, puisque le futur comme c'est bien connu n'est pas encore, mais aussi déjà quand le passé était présent et le présent était futur-antérieur -justement- il n'était pas encore non plus !).

L'exemple du geste nous montre que la corporéité, en tant que telle et en tant que chair, est un terrain d'apparition du nouveau, ce que nous avons convenu de nommer l'*agi* de l'*il*

s'agit manifesté particulièrement à travers cette corporéité. Plus encore, la corporéité est comme le convergent de toute apparition de nouveauté, de tout *agi* possible pour nous ; car l'*agi* est bien caractérisé par l'apparition du nouveau, à travers un détour par l'origine, au sein de l'*il s'agit* qui demeure ainsi au-delà de l'étroitesse de tout là. Ainsi, le geste révèle au niveau du corps propre le caractère expressif de la chair, qui est l'*agi* toujours relançant en son sein le *vibrer* (ou la nécessaire mobilité originaire) interne à l'*il s'agit*.

Précisions sur l'agi et la chair

L'action, telle que nous la comprenons, est en amont de la transformation par le travail ou par la production qui suppose une matière extérieure à elle, c'est pourquoi l'*agi* n'est pas un déjà-là qui est ensuite transformé, mais plutôt d'abord la modalité selon laquelle la dynamique de l'*agir* (sans matière à agir autre que lui-même) peut se saisir comme purement pour ainsi dire, rappelant par là sa manifestation originelle en tant qu'*il s'agit*. Comme l'ont vu aussi bien Maurice Blondel qu'Hannah Arendt avec des concepts différents d'« action » qui ont toutefois un même noyau de sens, l'action est donc de la transcendance ou de la métaphysique en acte. Elle est la libération du mouvement de toute résistance autre que venant de sa propre effectuation ; c'est le dépassement de toute réalité « matérielle » (au sens d'une passivité, matérielle ou non, qui attendrait *de l'extérieur* d'être modelée en une forme dans l'*agir*). L'*agi* est donc la passivité interne à l'*il s'agit*, passivité qui se décline en expressions de la chair comme champ d'action d'où jaillit par dérivation le monde de l'objet ; ces expressions sont des activités marquées et déterminées par cette passivité qui les habite. Selon l'intuition d'Arendt, extensible à notre concept plus large d'« agir », la « matière » de l'action n'est autre qu'elle-même contrairement à la matière du travail ou de l'œuvre, d'où le dépassement du matériel par le fait même du changement comme advenue radicale du nouveau. Aussi, cette advenue radicale du nouveau atteint le maximum de visibilité dans la chair qui est l'*agi*, ou encore qui est en tant qu'*agi* la relance de l'action. Le monde de l'objet ne se donne que sur fond de charnel, d'*agi* qui conditionne le mode de son apparaître. De ce point de vue, le principe phénoménologique de Jean-Luc Marion : « autant de réduction, autant de donation »¹⁷⁹, peut se décliner en : *autant de chair, autant de monde*. Cela veut dire

¹⁷⁹ Jean-Luc Marion, *Étant donné, essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997. Voir dans le livre I « la donation », au paragraphe §1 intitulé « le dernier principe », p. 23, et plus généralement jusqu'à la page 31.

que l'activité, par son auto-réception d'elle-même dans la chair (grâce à la passivité inhérente à celle-ci) est première, actualisante et créatrice du monde ou de mondes : aussi bien de sa richesse objectale que de ses modes de mondanéisation.

En réalité, c'est l'être comme agir spécifique qui se mondanéise de différentes manières. Ainsi, la spatialité n'est pas un bloc homogène, car il peut y avoir différentes modalités de l'apparaître du monde et donc différentes spatio-temporalités correspondantes, comme nous l'avons vu plus haut dans l'analyse des mouvements corporels induisant de telles modalités différentes. À partir de là, nous pouvons considérer que la chair n'est pas seulement le fond sur lequel apparaît le monde ou un monde, mais aussi l'ambiance déterminante de son apparaître ou sa tonalité originare le singularisant. C'est d'ailleurs une autre clarification du fait que la chair est *l'agi* ; car ce dernier est, *en tant que moment de passivité interne à l'agir, le déterminant de toute possibilité d'apparaître mondaine, ou de toute manifestation (activité) en général.*

Par ailleurs, au niveau de l'action humaine, l'*agi*-chair est la passivité du *je* qui s'y trouve (ou s'y retrouve). *L'il s'agit* est une matrice d'émergence et un canal à travers lesquels le *je* jaillit avec le monde. La réflexivité du « *s* » apostrophe fait que toujours déjà un tour a eu lieu dans le cercle de réflexivité de *l'il s'agit*¹⁸⁰, au bord du point de jaillissement du *je* en tant qu'*agi*-chair, c'est-à-dire qu'*il s'est agi* avant tout apparaître, avant tout *je* pour lequel il y a de l'apparaître et a fortiori avant toute dichotomie entre l'être et le non-être.

La chair est, en tant que *l'agi* de *l'il s'agit*, le non-lieu seul capable de saisir le non-être comme sillage de l'être qui, à son tour et en retour, n'est que l'effet induit d'un ou plusieurs agir(s) dans le cadre de la dynamique multiple et complexifiante de *l'agir*. En effet, elle est un « non-lieu » puisqu'elle est en deçà et à l'origine de la structure mondaine du lieu, donc elle n'en a pas. Puis en tant que sous-jacente à l'apparaître de l'être, elle révèle le non-être comme partie intégrante de la dynamique qui mène *l'agir* à s'actualiser en partie en être. *La chair est le tremplin du jaillissement de tous les opposés, car elle n'en a pas ; et le monde n'en est que l'opposé.* Et, si l'on osait la métaphore, le monde ne serait qu'une sorte de traînée d'étoiles filantes si peu significative -quoique spectaculaire- comparée à la comète qui en est l'occasion (la chair).

La chair est l'aspect unifiant de *l'il s'agit*. En effet, c'est à partir de son unité et de son unicité dynamiques inachevées que le multiple mondain peut apparaître comme *une*

¹⁸⁰ *Il s'agit*, donc il agit sur lui-même, et donc il agit sur lui-même agissant sur lui-même, etc., ceci étant une autre manière d'exprimer la distanciation ou la profondeur du réel-*agir* ; profondeur qui s'y révèle sous la forme de la structuration fractale de la dynamique complexifiante.

collection indéfinie d'unités possibles et/ou effectives, et donc potentiellement comme réseau. Et il peut apparaître ainsi parce que cette unité et cette unicité sont liées à la dynamique de l'*agir*, voire parce qu'elles sont produites par cette dynamique à partir du niveau élémentaire où se distinguent les *agents* et les *agi(s)* jusqu'aux niveaux complexes des actualisations et des configurations multiples de l'*il s'agit*, niveaux encadrés par une convergence globale de cette dynamique (le niveau du monde réticulaire). Ce caractère unifiant de la dynamique sauve le réel de la préemption de l'indéterminé sur le déterminable ou de la domination du multiple pur sur l'unité, même si l'unité et l'unicité n'y sont pas et ne pourront jamais être dans la parfaite complétude et dans la parfaite détermination. La chair est, en effet, la condition de possibilité du déterminable, en tant qu'elle se saisit comme première manifestation de la détermination laissant toujours transparaître, par cette primauté originaire, le fond ou la *profondeur* d'indétermination en deçà d'elle-même et conséquemment en deçà de toute détermination. D'autres modes d'unités et d'unicités originaires pourraient venir concentriquement confirmer celle de la chair au niveau d'autres reliefs du réel comme le drame (*jouer*) ou encore la liturgie (*sauver*). Cela serait comme le prolongement du concept de « chair » ainsi compris mais au niveau de ces deux autres reliefs possibles du réel. Et cela donnerait à ce concept de nouvelles caractérisations qui permettraient de mieux faire le lien entre sa charge en mobilité et sa charge en affectivité. En effet, ce qui prime au niveau du relief de l'*agir* c'est la mobilité de la chair plutôt que son (auto)-affectivité, c'est-à-dire la mobilité de l'*agir* en tant qu'elle est motif de son propre renouvellement créatif, c'est-à-dire en tant qu'elle est considérée sous l'angle de sa passivité relative (l'*agi*) par rapport à la nouveauté qui émerge à partir d'elle, ou devrait-on dire plus précisément « en son sein », si l'on prend en compte le caractère holistique de la dynamique de l'*il s'agit*. Donc, originairement, la chair comme *agi* c'est cette « passivité relative de la mobilité » au cœur de la dynamique interne de l'*il s'agit*. Cette passivité relative apparaît puisque la mobilité est forcément dédoublée ou appliquée à elle-même, sous la forme de la mobilité de la mobilité, du fait du mouvement interne de l'auto-*agir* dans l'*il s'agit*. L'*agir* y agissant sur lui-même fait en effet apparaître au sein de sa mobilité une passivité dynamique que l'on a désigné comme étant l'*agi* et que l'on considère ici comme l'expression la plus originaire de ce qu'est la chair comprise à partir de la mobilité en général, et donc désormais à partir de l'*il s'agit* qui est pour nous la véritable structuration dynamique de cette mobilité dans la manifestation en général. Au-delà de sa compréhension élémentaire et originaire qu'on vient d'explicitier, cet *agi* désignera plus largement tous les moments de « passivité au sein de l'activité » ou de

« passivité de la mobilité » à tous les niveaux de la dynamique complexifiante de l'*agir* tout en restant originairement et « fractalement » connecté à sa forme élémentaire décrite ici.

Ainsi, la chair a de l'étendue et de l'épaisseur. De l'étendue puisque la « passivité de la mobilité » qu'elle charrie se retrouve à tous les niveaux de complexité de la dynamique, et ceci en se complexifiant aussi elle-même dans le cadre de la complexification générale. De l'épaisseur, puisque cette déclinaison complexe de la « passivité de la mobilité » reste localement connectée à sa forme élémentaire et originaire dans les unités dynamiques de manifestation les plus simples ; plus simples encore que celles actualisées comme étants par exemple, à savoir les choses. Ainsi on peut dire que la chair, comprise comme *agi*, se manifeste comme un ressenti dynamique originaire d'une « passivité au sein de l'activité » (ou d'une « passivité de la mobilité »). On peut dire aussi que ce ressenti est omniprésent à tous les niveaux de la dynamique complexifiante de l'*agir* avec plus ou moins d'intensité. En effet, cette passivité se complexifie aussi en parallèle dans le cadre de la dynamique générale mais tout en restant connectée originairement et fractalement à sa forme la plus simple dans la dynamique élémentaire de l'*il s'agit*, forme qu'on pourrait désigner comme l'*agi* élémentaire et originaire.

De ce fait, il y a un continuum et une épaisseur -ou une *profondeur*- charnelle à tous les niveaux du réel-*agir*, et ceci en deçà et indépendamment des particularités des actualisations stables qui s'y manifestent, comme par exemple les étants-choses. En effet, parfois on a un même type de ressenti charnel face à des choses différentes à tous égards ; cela vient du fait que des configurations complexes de la *passivité de la mobilité* peuvent se ressembler dans des choses différentes. Par exemple, on pourra ressentir le même type de configuration charnelle dans les différentes œuvres d'un artiste sans savoir que ces œuvres sont toutes de lui. On appelle cela son style en percevant une unité de ressemblance entre ses œuvres sans pouvoir la justifier pour autant d'un point de vue chosique, c'est-à-dire du point de vue d'une connaissance objective de ces œuvres, mais encore faut-il qu'une telle connaissance soit possible.

Aussi, dans un autre registre, le sentiment de *déjà vu* peut être expliqué psychologiquement comme étant le résultat d'un même type de ressenti lié à la configuration charnelle (celle de la passivité au sein de l'activité) dans deux structures d'étants très différentes. Je peux par exemple avoir un sentiment de *déjà vu* face à tel paysage marin parce que j'ai face à celui-ci le même type de ressenti charnel sous-jacent que celui vécu face à un meuble ancien qui a une configuration charnelle ressemblante. Ainsi la configuration de la

passivité de la mobilité et sa connexion à la passivité originare au sein de l'activité de l'il *s'agit* peuvent se ressembler dans des choses qui peuvent être complètement différentes du point de vue de leurs matières, de leurs formes ou encore de leurs utilités. *La chair peut se manifester en se particularisant de manière similaire dans des actualisations radicalement différentes du point de vue de la structure mondaine des étants à même lesquelles elle se manifeste.* Ceci montre évidemment son caractère sous-jacent au monde au sens étroit.

Récapitulatif (II, 2)

En résumé de ce sous-chapitre deux du chapitre deux (II, 2), nous rappelons que nous sommes parti d'une caractérisation de la chair à partir du corps propre avant de l'étendre au monde en tant que mobilité sous-jacente au corps et aux choses. En effet, cette extension du sens de « chair » exprime la condition de possibilité concrète de la relation du corps aux choses en mettant l'accent sur la mobilité plutôt que sur l'auto-affectivité de la chair. Ensuite, nous avons tenté de préciser comment la chair joue ce rôle de support commun au corps et au monde en s'inscrivant dans la dynamique de l'*agir*. En effet, nous avons décrit la chair comme étant à la fois un *réceptacle* et un *champ* de l'*agir*. Cela nous a permis de la désigner, de manière élémentaire et originaire comme étant l'*agi* de l'*il s'agit*. Son caractère de réceptacle a été ensuite exploré à travers des capacités et des postures du corps propre en tant qu'elles actualisent des aspects essentiels de la dynamique de l'*il s'agit*. En effet, dans la lignée des deux analogies qui nous ont permis de décrire les deux premiers principes de l'*il s'agit*, saisissables à partir de l'expérience corporelle humaine, à savoir l'aspect cardiologique et l'aspect cérébral, nous avons décrit et interprété ces capacités et ces postures du corps selon leurs résonances avec tel ou tel aspect essentiel de l'*il s'agit*.

Ainsi, *saisir corporellement* nous est apparu comme une résonance active ou une performance actualisante du saisissement que nous ressentons dans le réel et qui est provoqué par l'*agir* réflexif dont personne n'est à l'origine et qui est l'origine même, autrement dit l'*il s'agit*. Ce saisissement est là dans le ressentir de notre vie organique et face aux choses dont la manifestation nous excède. Aussi, *prendre*, impliquant nécessairement la main, nous a semblé être un cas particulier du saisir, cas où la résonance active performant le « saisissement par l'*il s'agit* » est charnellement optimale (autrement dit c'est la meilleure manière de saisir pour le corps humain). De plus, *tenir* nous a semblé aller encore plus loin dans cette optimisation charnelle, en incorporant ce qui est pris et désormais tenu à la surrection du corps comme pour actualiser, au niveau de celui-ci, la stabilisation dynamique rendant possibles des déterminations au sein de l'*il s'agit* se complexifiant. D'ailleurs, le pronominal « *se tenir* » est également apparu comme conditionnant le tenir puisque, en plus d'actualiser la réflexivité (se) de l'*il s'agit*, il actualise également, au niveau du corps même, cette « stabilisation dynamique de l'*il s'agit* rendant possibles les déterminations ». Nous avons de plus évoqué rapidement des variantes du *se tenir* (se tenir debout, se tenir assis, se tenir à genoux, se tenir couché) et des dérivés du tenir (soutenir, contenir) pour donner un

aperçu des aspects de *l'il s'agit* actualisés et révélés au niveau des capacités et des postures dynamiques du corps humain.

Surtout, ces postures induisent des potentialités d'*agir* (de mouvements corporels) et des orientations induites (rapports à la verticalité et à l'horizontalité) qui structurent et comme engendrent de différentes manières l'espace à même la chair. Aussi, les différentes rythmiques des agir(s) potentiels du corps constituent un champ potentiel d'événements qui marquent l'émergence du temps. Enfin, la parole en tant que capacité corporelle et le langage même, nous ont semblé se structurer à partir de ces capacités et de ces postures dynamiques du corps, ce qui rend le choix des premiers mots à proférer face au réel crucial pour la fécondité d'une description. Ainsi, suivant l'intuition de Merleau-Ponty sur le caractère originellement corporel du langage, nous avons mis en relief la résonance de nos premiers mots face au réel, « *il s'agit* », à la fois avec le corps et avec ce qui se manifeste hors du corps dans l'extension de la chair.

Cette exploration de la chair, à travers le corps propre, ses capacités, ses postures et ses structurations induites qui font émerger la spatialité, le temps et même le langage, nous a amené à la considérer comme étant l'origine de ce que nous appelons « monde ». Le monde nous a ainsi semblé à comprendre à partir des possibilités d'actualisations de la chair qui se module et (se) décline en perdant en dynamisme élémentaire, mais avec une compensation de cette perte de dynamisme au niveau des résonances qui produisent ces actualisations dans la complexité réticulaire. C'est, en effet, à partir de cette complexité de la dynamique du réel que nous avons l'habitude d'abstraire le monde. Comme l'on entendait monde au sens étroitement ontologique, il nous avait semblé être en effet une abstraction à partir d'une complexité dynamique sous-jacente. Mais, si l'on étendait son sens pour couvrir toute cette complexité, le monde, ou le réel -avons-nous préféré dire, nous avait apparu comme un processus dynamique se complexifiant, un processus incomplet, inachevé et unifiant insuffisamment le multiple qui s'y actualise par une structuration réticulaire et fractale. Toutefois, même une telle extension de sens devait être toujours accompagnée d'une mise en perspective de l'actualisation dans ce processus dynamique, relativement à la dynamique relationnelle et originelle de la chair qui la sous-tend. Revenir toujours à la chair, c'est mettre en avant le dynamisme et la mobilité de *l'agir* comme étant plus originaire que son actualisation en unités dynamiques de manifestation stables et saisissables. Pour comprendre cette actualisation et le monde réticulaire (sens élargi) qu'elle induit, il y a toujours besoin de remonter à l'origine dynamique qui est la chair-*agi* comme aspect élémentaire et originaire de

l'il s'agit. Il y a ainsi des manifestations de *l'agir* qui sont comme des retours vers l'origine, par la prégnance de la chair, permettant de mieux comprendre l'actualisation en monde. Tels sont les gestes qui reconnectent avec l'originaire et re-dynamisent le réel qui a tendance à perdre en dynamique par la répétition des actualisations.

L'importance de la chair dans la manifestation du réel-*agir* nous a enfin conduit à préciser davantage sa caractérisation en tant qu'*agi* dans la dynamique élémentaire de *l'il s'agit*. En effet, comme « passivité au sein de l'activité » ou comme « passivité de la mobilité », elle nous est encore apparue comme la condition du déterminable tout en restant connectée à l'indétermination originaire, et *parce qu'*elle reste connectée à l'indétermination originaire. La chair serait comme un ralentissement provisoire de la dynamique à cause des actualisations, ralentissement qui, comme « point d'appui », permet toutefois de relancer cette dynamique en ne perdant pas la connexion avec la dynamique originaire et élémentaire de *l'il s'agit*. En somme, il nous a semblé qu'en perdant son dynamisme la chair laissait apparaître le monde ou l'engendrait (même au sens élargi de « processus réticulaire » etc.), et qu'en gardant sa connexion avec la dynamique originaire et élémentaire, elle rendait possible la transformation du monde.

Maintenant, à partir de ce moment de passivité de *l'il s'agit* qu'est la chair, comment l'activité proprement dite se manifeste-t-elle ? Avec *l'agi-chair*, ce n'est que *l'agent en tant qu'il est possible* qui peut être analysé, car *l'agi* se manifeste forcément comme celui d'un ou plusieurs agents. *L'agi* est le point de convergence induisant la possibilité d'un ou plusieurs agents (et pas forcément humains). *L'agent*, compris à partir de la chair, joue le rôle de canal de manifestation de *l'il s'agit* dans sa particularisation. Si le *je* et le monde apparaissent sur fond de chair selon la saisie première de *l'il s'agit* (au double sens passif et actif du terme « saisir », selon la leçon maldinéenne), c'est selon un saisissement propre et interne à celui-ci, celui par lequel *l'agent* s'arrache au *s'agissant* en se distinguant de *l'agi*, autrement dit celui par lequel *l'agent* se saisit à partir du *s'agissant* selon une configuration dynamique qui renvoie à l'événementialité. En réalité, des *agents* -et pas forcément un seul- émergeraient ainsi d'un indéterminé qui est déterminable et actif, sachant qu'il pourrait demeurer dans le *s'agissant*, sous-jacent à la chair-*agi* d'où *l'agent* s'arrache, de l'indéterminé qui reste indéterminable. Le *s'agissant* représente évidemment ici l'indétermination dynamique de *l'il s'agit* élémentaire.

Dans ce cadre, quelle forme la manifestation de l'*agent* prend-elle dans ce relief du réel qu'est l'*agir* ? Nous essaierons de démontrer dans ce qui suit comment le temps est, à travers le rythme et l'événementialité, cet agent originaire modèle de tout agent. L'*agir* du temps prendra la forme de la manière de se déployer d'un événement, et tout ressenti ou toute saisie de cette action du temps se manifeste de manière rythmique et événementiale.

II.3- *Agir et temps : le mode de relation dans l'il s'agit et l'événementialité comme possibilité d'agent*

L'origine du temps dans la dynamique du réel en tant qu'*il s'agit* a pour nom l'événement. Celui-ci est le contrepoint de la facticité qui enveloppe l'*agir* de par ses actualisations dynamiques ; qui l'enveloppe comme une fine pellicule de poussière ou comme une croûte fragile sous-laquelle cela continue à (*s'agir*). Le surgissement de l'événement est fondé sur un des moments de la relation telle qu'elle s'effectue dans *l'il s'agit* ; relation qui a pour forme la saisie et le saisissement, ce que nous avons rapproché du « saisir à » maldinéen. *L'événement conditionne l'apparaître du temps au niveau de l'agir comme premier relief du réel.*

D'abord, en précisant le *saisir* comme mode de relation dans le réel-*agir*, nous essayerons de comprendre l'événement à partir du *saisir*. Puis, nous verrons le caractère propre de l'événement en tant que générateur ou possibilisant d'*agents*, et ceci en articulant l'événementialité à la chair dans la dynamique élémentaire et originaire de *l'il s'agit*. Aussi, afin d'avoir une compréhension complète de cette dynamique élémentaire et, surtout, de l'articulation de l'événementialité à la chair, nous essayerons de la comprendre à partir de la relation de la passivité à l'activité, puis nous préciserons le sens et le rôle du *s'agissant* dans le trio *s'agissant/agent/agi* qui la constitue. Enfin, nous tenterons de caractériser le temps à partir de l'événementialité, ce qui nous amènera également à repreciser la possibilité de l'agent qui se confond avec cette événementialité.

La description du saisir comme le mode de la relation dans le réel en tant qu'il s'agit

Remarquons d'abord qu'on parle de saisie quand l'initiative de la relation entre deux termes réside dans le premier terme, celui qui a la fonction de sujet du verbe « saisir », et quand le second terme est ramené par un mouvement au premier. Par exemple, quand je saisis ma tasse de thé, l'initiative du mouvement vient de moi et la direction de ce mouvement va de la tasse de thé à moi. J'initie donc un mouvement qui va de ce que je saisis à moi puisque, quand je le saisis, je le ramène à moi (dans l'exemple il s'agit de la tasse de thé bien entendu). Le point de départ de l'action de saisir (c'est-à-dire moi à travers mon initiative) est aussi son point d'arrivée, son aboutissement (c'est-à-dire moi ayant saisi la tasse de thé). Aussi, le but

du saisir semble être celui-là même qui saisit à travers les avantages possibles qu'il peut tirer de ce qu'il saisit ; dans l'exemple considéré, un des avantages est le plaisir de sentir le goût du thé et la chaleur de la tasse. Ainsi, nous pouvons affirmer que le point initial (ici moi en tant qu'initiateur) de l'action de saisir est la fin de cette action au double sens du terme : il est la fin au sens du point d'arrivée et d'aboutissement du mouvement initié dans le saisir, et il est aussi la fin au sens du but ou de la finalité du saisir qui est d'obtenir un avantage pour soi-même à travers la saisie.

Si nous prenons maintenant un exemple de saisir en tant que saisissement, la même analyse s'applique-t-elle pour que nous puissions généraliser ces analyses au saisir au sens large de mode de la relation dans le réel en tant qu'*agir* ?

Retrouverions-nous, par exemple, les éléments de la structure du saisir, dégagés précédemment à partir de l'expérience simple de la saisie d'une tasse de thé, dans l'expérience d'un paysage qui me saisit par sa beauté ou dans celle d'une situation humaine qui me saisit par son injustice ?

Prenons le premier exemple. Dans l'expérience d'un paysage qui me saisit par sa beauté ou pour toute autre raison, le point de départ initiateur du saisir est le paysage qui est le premier terme de la relation et le sujet du verbe saisir ; ici, c'est moi le second terme de la relation. De plus, le mouvement dans la dynamique de la relation commence en moi et va vers le paysage. Jusque-là, la description précédente est opérante aussi bien en ce qui concerne le point de départ initial du saisir (ici le paysage qui est le premier terme) qu'en ce qui concerne la direction de son mouvement par rapport à ce point (du second terme en direction du premier terme, de moi au paysage). Aussi, la fin ou l'aboutissement de ce mouvement est bien ici, comme dans l'exemple précédent, le premier terme à savoir le paysage. Toutefois, pouvons-nous poursuivre la comparaison quand il s'agit de la finalité de ce mouvement ? Et pouvons-nous donc, en conséquence, affirmer que la finalité du saisissement provoqué par le paysage est le paysage même ? Et si c'était le cas, en quel sens serait-ce ? Quand je saisis ma tasse de thé, je suis la finalité de mon action, cela paraît évident ; maintenant, quand le paysage me saisit, la réalité de ce qui me saisit en lui s'élargit, en ce sens que mon saisissement apporte quelque chose, comme un témoignage, qui valorise le paysage et renforce son caractère saisissant. Mon saisissement lui apporte un plus en me tirant vers lui. D'ailleurs, le langage courant, qui se nourrit du rapport poétique au réel, le montre bien à travers des expressions qui expriment le saisissement, comme « ce paysage me possède » ou bien « je suis conquis », et la liste est ouverte vu la richesse en sagesse et en

poésie du langage courant. Ainsi, pour le saisir, en tant qu'il est saisissement aussi, le point initial du saisir est sa propre fin au double sens d'aboutissement et de finalité.

Le troisième sens du « saisir » est comme une définition, la plus large possible, ou comme un noyau de sens encadrant toutes les variations sémantiques possibles de ce concept.

En résumant, nous pouvons décrire le saisir de la manière suivante : une relation dynamique entre deux termes

1) où le point initiateur du mouvement est le premier terme,

2) où ce mouvement va du second terme au premier terme

3) et enfin où le point initiateur du mouvement est aussi la fin de la relation, au double sens d'aboutissement et de finalité.

Remarquons que la première partie de cette description qui peut prétendre au statut de définition, c'est-à-dire « une relation dynamique entre deux termes où le point initiateur du mouvement est le premier terme », est comme une définition de l'action transitive dans le réel en tant qu'*il s'agit*.

Mais revenons à ce troisième sens du saisir qui a pour conséquence l'arrachement du second terme à son lieu ou à lui-même pour qu'il puisse apporter un *plus* et s'intégrer au premier terme. Cette idée d'*arrachement* est donc dans la continuité du sens structurel du saisir. Quand la chose est dite arrachée par mon saisir, ou bien que je suis dit arraché à moi-même par un saisissement, une autre caractéristique essentielle du saisir apparaît. Laquelle ?

Comment se manifeste le saisir en tant qu'arrachement et comment cela permet-il d'explicitier le concept d'événement ?

Du saisir à l'événement générateur d'agents

En réalité, c'est cette caractéristique d'*arrachement* du saisir qui va nous permettre d'approcher l'événement dans le réel en tant qu'*il s'agit*.

Spatialement, le saisir ramène le *là-bas* ici. Il délocalise son second terme et le re-localise à son premier terme. Il est un modèle concret de la négation puisqu'il s'agit en lui de nier le *là-bas*, le lointain, à partir de l'*ici*. L'arrachement qui caractérise le saisir est donc la négation du *là* de ce qui est saisi. Le saisir est aussi un modèle concret de la séparation puisque, en

l'arrachant à son *là*, il sépare ce qui est saisi de tout le reste, c'est-à-dire de tout ce qui ne l'est pas.

Temporellement, le saisir ramène ce qui n'est pas présent au présent. Il arrache au temps son second terme (ce qui est saisi) pour le situer dans le présent. Le saisir est aussi dans ce cas un modèle concret de la négation puisqu'il s'agit en lui de nier le temps en dehors du présent. L'arrachement qui caractérise le saisir est donc aussi la négation du *quand* (c'est-à-dire de sa situation temporelle dans le passé ou dans le futur) et de la temporalité de ce qui est saisi, et ceci par son intégration au *maintenant* ou au présent et à la temporalité de celui ou de ce qui saisit. Le saisir est dans ce cas aussi un modèle concret de la séparation puisque, en l'arrachant à son *quand* et à sa temporalité, il sépare ce qui est saisi de ce qui ne l'est pas.

Or, c'est par ces deux aspects liés à l'arrachement, la *négation* et la *séparation*, que le saisir sous-tend ce que nous appellerons la possibilité de l'agent dans l'événement. En effet, l'événement est comme le modèle des premiers termes saisissants dans la relation de saisir (comme un paysage saisissant ou une situation humaine saisissante), et l'agent est ce ou celui qui est saisi par cet événement. L'advenir de l'événement est bien toujours la *négation* du déjà-là ; il est aussi la cause et le discriminant de la nouvelle diversité liée à la *séparation* entre ceux qui sont saisis par son advenue et les autres. L'événement arrache à la facticité en saisissant et en transformant ceux qui sont saisis par lui en agents de nouvelles actions possibles, donnant ainsi de nouvelles possibilités d'initiative (pour le saisir humain) ou d'initiation de saisir (pour le saisissement). L'événement est comme le pôle « activité » de l'*il s'agit*, son générateur d'*agents*, là où la chair est son pôle « passivité » en tant qu'elle est *agi*, c'est-à-dire en tant qu'elle est la trace elle-même dynamique de l'*agir* ; autrement dit, rappelons-le, en tant qu'elle est son « image au ralenti » à l'intérieur de lui-même ou encore la résonance fractale et locale entre les différents moments de cette « passivité de la mobilité » qu'elle est ; cette résonance que l'*agir* génère et qui l'« habite », que nous avons évoquée plus haut. L'événementialité est la relation à l'*il s'agit* mais également et d'abord elle est la relation en lui (cette relation étant le saisir) *en tant qu'elle* est productrice d'*agents* nourrissant et renouvelant sans cesse sa dynamique. Autrement dit, l'événementialité est la relation dans l'*il s'agit* en tant qu'elle manifeste son agence toujours renouvelée et non en tant qu'elle est la trace dynamique de l'*agir* (autrement dit, non en tant que chair) ; l'*agence* étant, en son sein, la dynamique d'émergence des *agents*.

Le rôle insuffisamment déterminant et parfois l'absence apparente d'*agents* dans l'événement comparé à l'action, au sens étroit d'action humaine, ne doit pas nous voiler sa

propriété essentielle, à savoir qu'il est d'abord comme un générateur d'*agents* et que les *agents* sont comme engendrés à *partir* et *par* l'événement. En effet, même si les *agents* (ou les acteurs) participent à l'événement, c'est celui-ci qui les engendre ; l'événement semble les faire plus qu'ils ne font l'événement. Aussi, cette absence d'*agents* ne peut être un discriminant entre événement et action humaine pour la simple et bonne raison que l'événement est davantage un déterminant de l'action par le fait qu'il engendre des *agents* que l'action n'est un déterminant de l'événement, puisque l'action des *agents* ne suffit pas à elle seule à expliquer l'événement (le double enracinement étant asymétrique comme nous l'avons vu précédemment dans l'exemple de l'action de de Gaulle au sous-chapitre II,1).

Événementialité et chair, entre passivité et activité

Pour mieux comprendre le rôle de l'événement dans la dynamique de *l'il s'agit*, nous devons comprendre que l'événementialité est, comme modalité de *l'agir*, un vecteur dynamique partant de la passivité vers l'activité dans *l'il s'agit*. En effet, le rapport apparent de passivité que nous avons avec l'événement, qui advient toujours en transcendant l'ensemble des agents et la somme des actions qui y participent, ne doit pas cacher le fait que son advenue coïncide avec une possibilisation d'agents nouveaux et s'accompagne de ce fait d'une augmentation, d'une diversification voire parfois d'un changement de nature de l'activité.

De la même manière, nous devons comprendre que la chair est le vecteur partant de l'activité vers la passivité. En effet, le fait que nous comprenions généralement et traditionnellement la chair à partir de l'activité du corps propre ne doit pas nous voiler le fait qu'elle est le moment de passivité de l'auto-*agir* de *l'il s'agit*, c'est-à-dire ce que nous avons appelé son *agi*.

Maintenant, comment *l'agent* répond-t-il à *l'agi* ? ou autrement dit comment s'articule-t-il à lui, dans la dynamique de *l'il s'agit* ?

a) Premièrement, l'événement doit être fondamentalement compris comme pure advenue engendrant des *agents* nouveaux qui enrichissent *l'agir* par de nouvelles actions, qui pourront à leur tour participer à l'advenue d'événements nouveaux sans pour autant déterminer

suffisamment ou entièrement ces nouvelles advenues et ainsi de suite. Il ne doit donc pas être compris de manière réductrice à travers son opposition à l'action humaine en tant que celle-ci suppose une volonté, comme on le comprend traditionnellement.

b) Aussi, l'événementialité dilue le réel-*agir* en possibilités d'*agents*, et de ce fait elle l'ouvre, là où la chair le concentre et le « ramasse » en nécessités d'*agi(s)*, et en un sens le ferme, même si c'est provisoirement. L'accumulation d'*agi(s)*, ou l'épaississement de la chair du réel par complexification des résonances dans l'*agir* si l'on veut, représente le passif de la dynamique de l'*il s'agit*, tandis que la possibilité d'engendrement de nouveaux *agents* représente son actif ; « passif » et « actif » sont aussi compris ici avec la nuance du sens financier des termes qui s'ajoute à leur sens de « passivité » et d'« activité » (la contamination sémantique a en effet l'avantage de mobiliser simultanément plusieurs modèles de compréhension d'une réalité.)

c) La circulation événementiale dans l'*il s'agit*, comme vecteur entre passivité et activité, est le modèle de la relation d'un dehors à un dedans. Dans l'événement, l'ouvert est recueilli à travers la possibilisation et l'engendrement de nouveaux *agents* qui cristallisent l'ouverture par leur nouveauté. Ceci permet inversement d'ouvrir le recueilli, c'est-à-dire de renouveler la chair-*agi* par les actions originales de ces *agents nouveaux* ; « ouvrir le recueilli » est la première action constitutive de tout *agent* ; autrement dit c'est d'abord à cela qu'on le reconnaît en tant qu'*agent*. Parallèlement, la circulation charnelle dans l'*il s'agit*, comme vecteur dynamique, en sens inverse, allant de l'activité à la passivité, est le modèle de la relation du dedans au dedans. Dans la chair, le fermé (c'est-à-dire les *agi(s)* passifs) est accumulé et condensé par l'activité des *agents*, ce qui permet de fermer l'accumulé encore davantage dans un mouvement d'auto-concentration créant une densité et donc une forme d'intériorité (« ouvert » et « fermé » sont pris ici dans un sens nuancé par celui qu'ils ont en topologie). L'*il s'agit* est comme ce qu'on appelle en topologie un « fermé-ouvert » ou un « ouvert-fermé », termes qui désignent dans cette partie des mathématiques une entité élémentaire, la boule, au niveau de laquelle il y a compatibilité entre l'ouverture et la fermeture.

d) Enfin, la temporalité découle de l'événementialité en tant qu'elle est une modalité interne essentielle de la dynamique de l'*il s'agit*. Comment donc les trois dimensions du

temps se fondent-elles sur cette événementialité ? La possibilité d'*agent* est d'abord la possibilité d'une origine, d'un point de départ toujours renouvelé du temps, puisque ce dernier est le premier agent ; le jaillissement du présent comme instant (l'exphainès platonicien) dépend de cette possibilisation de l'événement. *Il y a une sorte de (re)-naissance continue du temps à partir du renouvellement des agents, qui sont les répercussions d'une sorte d'impulsion originelle, c'est-à-dire d'un premier événement qui résonne à travers tous les autres événements, mais qui sont surtout tendus vers l'événement virtuel final de la nouveauté radicale, qui n'est que l'autre face de ce premier événement* (l'expression « l'origine est la fin » a ici tout son sens). Ainsi, l'événementialité est comme le tracé d'un *chemin* pour la dynamique de *l'il s'agit*, ce qui produit comme l'ouverture d'un espace interne de possibilités dans le réel-*agir* faisant qu'« il s'agisse ». Nous verrons dans la suite que le concept de « chemin », informé par le concept de « réseau », est l'alternative à celui de « monde » (d'un bloc) comme cadre du réel du point de vue de *l'agir*.

Précisions sur le s'agissant. L'événementialité et la chair comme s'agissant(s) fondamentaux

Si la chair est l'étalon de tout espace concevable possible¹⁸¹, l'événementialité est celui de toute temporalité possible. Ainsi, La chair est même l'étalon de l'espace newtonien puisque la répétitivité en elle rend possible la pensée de l'uniformité et sa passivité rend possible la pensée d'un espace absolu recevant ou contenant tout indifféremment. Autrement dit, même l'espace absolu de Newton, par exemple, est dérivé de l'expérience d'une proximité homogénéisante répétable à l'infini (la chair). De plus, le caractère de contenant absolu et neutre de l'espace newtonien par rapport au contenu fait écho au caractère englobant de la chair comme aspect passif de la mobilité de *l'il s'agit* en tant que relief du réel. Aussi, l'événementialité est de son côté évidemment l'étalon de la temporalité en général et non seulement de la temporalité historique. Mais comment cette événementialité engendre-t-elle les différentes temporalités dont l'ensemble constitue le temps ?

D'abord notons qu'il y a deux dynamiques qui correspondent à ces deux *s'agissant(s)* fondamentaux que sont l'événementialité et la chair et qui permettent une tonalité et une

¹⁸¹ En ce sens où la spatialité est induite par la chair en tant qu'elle est cet aspect de passivité de la mobilité de la dynamique du réel-*agir*.

orientation particulièrement originaires aux unités dynamiques particulières dont ils peuvent être les *s'agissant(s)* :

- 1- selon le vecteur dynamique : actif → passif, saisir → être saisi, pour la chair
- 2- selon le vecteur dynamique inverse : passif → actif, être saisi → saisir, pour l'événementialité.

Expliquons maintenant comment la chair et l'événementialité peuvent comme *s'agissant(s)* fondamentaux orienter la dynamique générale de *l'il s'agit* avant d'approfondir ces particularités dynamiques que nous venons d'énoncer. Et pour cela, essayons d'expliquer en premier ce que c'est qu'un *s'agissant*.

Un *s'agissant* est cette part indistincte et indéterminée qui accompagne et sous-tend une manifestation dynamique particulière (ou une unité dynamique de manifestation) de *l'il s'agit*. Aussi, si elle est considérée du point de vue de cette part d'indétermination qui lui est propre, toute unité dynamique particulière peut être considérée comme le *s'agissant* d'une autre unité dynamique particulière et ainsi de suite selon une structuration réticulaire ; c'est pour cela que l'on peut parler de *s'agissant(s)* au pluriel, puisque le *s'agissant* peut se particulariser, autrement dit les indéterminations peuvent être particulières autant que les déterminations. Pour une unité dynamique de manifestation, le *s'agissant* est désigné comme étant une autre unité dynamique de manifestation généralement plus large ; cela doit être compris dans le sens d'un enracinement orienté d'indétermination à partir de l'indétermination particulière de cette autre unité dynamique de manifestation. Par exemple, le *s'agissant* d'une actualisation ontique simple comme une table particulière, *cette* table, est l'homme en tant qu'il est en relation dynamique particulière à sa conception, à sa fabrication (à sa matière et à ses formes), à sa perception, à son utilité, à son usage, etc. Ainsi, sans l'homme représenté par l'idée d'homme et incarné ici par l'ensemble des humains qui ont affaire ou ont eu affaire à cette table, celle-ci serait une unité dynamique de manifestation incompréhensible parce que totalement indéterminée. En réalité, en tant que *s'agissant* l'homme est à la fois l'origine de ses déterminations comme de ses indéterminations particulières. Le *s'agissant* qu'il est est la source de l'émergence des *agents* et des *agi(s)* et celle de leurs distinctions. Ainsi, à partir de ce *s'agissant* se manifestent comme *agents* liés à sa dynamique le(s) concepteur(s), le(s) fabricant(s), les percevants, les usagers de cette table, mais aussi des agents non humains liés à la matérialité comportant de l'indétermination et unissant l'homme et la table, tels que la structure physico-chimique dynamique du bois et

celle de la peinture de la table qui sont sur le long terme des agents de son usure voire de sa disparition, de la même manière que la structure physico-chimique du corps humain est comme un agent de son vieillissement et de sa mort. Ainsi, même les agents non humains peuvent se saisir à partir du *s'agissant* qu'est l'homme pour cette table. Aussi, toujours à partir de ce *s'agissant* se manifestent des *agi(s)* : respectivement, comme *agi* en lien avec l'*agent* concepteur, se manifeste sa forme générale ou sa distribution dynamique potentielle ; puis, comme *agi* en lien avec l'*agent* fabricant, se manifeste sa forme particulière -qui fait d'elle cette table-ci avec ses imperfections et ses différences minimales par rapport à la forme générale -ou sa distribution dynamique effective ; mais aussi, comme *agi* en lien avec l'*agent* percevant, se manifeste son perçu contextuel dynamique toujours particulier (esquisses, perceptions contextuelles, changements d'aspects sensoriels : visuels, tactiles, etc.) à partir de son lieu et de son environnement actuel (à un instant t) ; et enfin, comme *agi* en lien avec l'*agent* usager, se manifeste la mémoire de son usage qu'elle y soit inscrite matériellement (éraflures, taches d'encre etc.) ou bien qu'elle soit inscrite dans la dynamique du saisir de son ou de ses usagers (souvenirs ou charges affectives [les] l'impliquant etc.). De même, il y a des *agi(s)* correspondant à l'usure due aux différents *agents* non humains, comme les fissures dans la peinture ou dans le bois, ou encore la pourriture à très long terme de celui-ci ; des *agi(s)* en lien avec ces agents non humains que sont les structures physico-chimiques dynamiques du bois ou de la peinture, et qui se déploient à partir du *s'agissant* qu'est ici l'homme du fait de sa co-appartenance avec la table à la même structure matérielle dynamiquement apparue dans l'histoire universelle qu'est la dynamique complexifiante de l'*agir*.

Dans cet exemple, l'homme était considéré, comme *s'agissant*, selon ses propres indéterminations qui rejaillissaient sur les indéterminations et sur les déterminations de la table dont il était le *s'agissant* et les orientaient dans le cadre d'une distribution dynamique d'*agents* et d'*agi(s)* (presque au sens théâtral ou cinématographique de distribution d'acteurs ou de comédiens). Maintenant, à son tour l'homme peut être considéré en tant qu'unité dynamique de manifestation particulière, c'est-à-dire selon ses propres déterminations. Dans ce cas son propre *s'agissant* serait le vivant, qui en tant que tel serait l'origine de ses indéterminations et de ses déterminations spécifiques, et ceci de différentes manières puisque le vivant est cette structuration dynamique organique dont l'homme est un exemplaire, mais il fait également partie de l'environnement humain et reste sa source de nourriture. Les indéterminations du vivant c'est ce qu'il y a de plus déterminant pour l'existence humaine

considérée comme unité dynamique de manifestation particulière ; c'est pour cela que le vivant est le *s'agissant* de l'homme.

En effet, l'homme n'en a pas fini et n'en aura jamais fini avec le vivant en ce qui concerne son évolution. Citons en vrac les indéterminations sous forme de questions concernant l'origine de la vie et l'existence possible d'autres formes de vie, ou encore plus prosaïquement les questions concernant les conditions de vie des vivants actuels et leurs influences sur les conditions et la pérennité de la vie humaine, notamment sous formes de facteurs de risque (pensons à l'exemple du rôle des abeilles dans la pollinisation et plus largement au lien entre monde vivant et éco-système viable pour l'homme etc.). Mais de la même manière que l'homme n'en a pas fini et n'en finira jamais avec le vivant en ce qui concerne sa dynamique évolutive, on peut dire par analogie pour l'exemple précédent que la table n'en a pas fini non plus et n'en finira jamais avec l'homme en ce qui concerne sa propre dynamique évolutive. Qui peut dire à quoi ressembleront les tables du futur, ou même s'il y aura encore des tables, étant donné l'évolution technologique, voire techno-biologique de l'homme, sachant que cela ne vient que de commencer !

Le *s'agissant*, dans la dynamique originaire et élémentaire de *l'il s'agit* et *de facto* dans une unité dynamique de manifestation (unité qui comme *il s'agit* est constituée de l'ensemble : *s'agissant+agent(s)+agi(s)*), est donc, dans la chaîne dynamique complexifiante, l'étape clé ou le nœud essentiel de la relation de cette unité à l'indétermination élémentaire, originaire et originelle de *l'il s'agit*. Il est une sorte de « point focal de causalité dynamique » originaire pour l'unité dynamique de manifestation dont il est le *s'agissant* ; un point focal « causant » et distribuant aussi bien les déterminations que les indéterminations de cette unité dynamique de manifestation. Toutefois, si l'on voulait parler de causalité ici, il faudrait comprendre ce « point focal de causalité » qu'est le *s'agissant* dans un sens atténué, comme un *relais* ou un *passage obligé* des « dynamiques de déterminations et d'indéterminations » influentes sur l'unité dynamique de manifestation concernée.

Le *s'agissant* d'une unité dynamique de manifestation:

1) peut être fondamental, lorsqu'il désigne la part d'indétermination originaire de cette unité à partir d'unités dynamiques de manifestation particulières fondamentales -parce que permettant de comprendre la dynamique élémentaire de *l'il s'agit*- comme l'événementialité ou la chair ;

2) ou bien il peut être quelconque parce qu'il correspond tout simplement à une connexion à l'indétermination dynamique originaire à partir d'une autre actualisation particulière (autrement dit d'une autre unité dynamique de manifestation) quelconque mais considérée sous l'angle de son indétermination particulière (c'est-à-dire une chose ou toute autre entité déterminable pouvant se manifester). Le réseau dynamique de *l'il s'agit* se déploie également d'indétermination en indétermination et pas seulement de détermination en détermination.

Ainsi, selon l'ordonnement ou le rythme de la relation du saisir entre passivité et activité, c'est-à-dire plutôt selon le premier ou plutôt selon le second vecteur dynamique vus plus haut, *l'il s'agit* se manifeste plutôt dans la dynamique du charnel ou bien plutôt dans celle de l'événementiel. D'ailleurs, l'unité de l'espace-temps d'un monde a sa possibilité d'origine dans cette première saisie phénoménologique du réel comme *agir* ayant un aspect événementiel et un aspect charnel. Le couple initial à l'origine de cette possibilité est celui de la chair et de l'événement, la chair étant comme la matrice-cadre de la spatialité et l'événement étant comme la matrice-cadre de la temporalité.

D'un côté, Le passage du saisir du mode passif (être saisi) au mode actif (saisir) caractérise l'événement, et par conséquent la possibilité de la nécessité du temps, c'est-à-dire la possibilité que le temps soit nécessaire et qu'il contienne une positivité absolue, autrement dit qu'il ne soit pas que comme le pensait Georges Bernanos « l'éternité en suspens », c'est-à-dire défini à partir de l'éternité. Pour une chair (un concentré particulier d'*agi(s)*), le fait d'être saisi par l'événement engendre de nouveaux agents qui saisissent la nouveauté parce qu'ils saisissent de manière nouvelle ; ce qui renouvelle, par leur agir, cette chair elle-même en tant qu'*agi*. Plus il y a des déterminations singulières de l'*agi*, plus il y a des indéterminations singulières liées à l'événement qui se révèlent sous la forme de nouveaux agents dont l'agir est imprévisible. C'est une dynamique nécessaire de création qui est au fondement du temps créateur (et non pas neutre), et accessoirement de la liberté.

D'un autre côté, le passage du saisir du mode actif au mode passif caractérise la chair et donc la nécessité de la possibilité de l'espace ; le saisir et l'agir renouvelés des *agents* possibilisés par l'événement produisent nécessairement des configurations originales d'*agi(s)*, autrement dit une chair renouvelée, et donc des possibilités d'espace et de nouvelles manières d'être saisi ou de saisissements. Ainsi, il est nécessaire qu'il y ait des espaces possibles mais il n'est pas forcément nécessaire qu'il y ait réellement ou effectivement de l'espace tout court.

C'est la leçon à tirer de ce concept de chair, qui produit et structure potentiellement de l'espace par condensations et configurations d'*agi(s)*.

Contrairement à Michel Henry qui décrit la chair vivante comme auto-affection absolue ou comme intériorité et immanence radicalement étrangères à toute extériorité ou transcendance d'un espace ou d'un monde, nous pensons que la chair comprise comme condensation d'*agi(s)* rend possible le lieu et donc tout espace possible ; elle n'est pas radicalement coupée du monde. Le sens de ce que Henry appelle la duplicité du réel, qui est pour lui à la fois vie et monde, est peut-être à amender pour saisir le monde *en tant que* rendu possible par la vie et, de ce fait, saisir le monde et particulièrement sa spatialité *en tant que* rendu possible par la chair comme ensemble des résonances réticulaires du réel-*agir*.

Du point de vue de ces deux dynamiques complémentaires, premièrement celle partant du manifesté saisi par l'événement (passivité) jusqu'au saisir renouvelé de l'agent qui y est possibilisé (activité) et, deuxièmement, celle partant du saisir et de l'agir de l'agent (activité) au manifesté saisi et par là renouvelé de la chair (passivité), nous pouvons donc affirmer que *l'agent* naît de ou avec l'événement et devient chair. Car agir c'est, en remontant la dynamique complexifiante de *s'agissant* en *s'agissant* par résonances fractales, se situer dans *l'il s'agit* originaire, en tant qu'il est l'ouvert-fermé ou le battement originel du réel (« ouvert-fermé » étant une caractérisation sous un autre angle, topologique, comme nous l'avons vu plus haut, de la réalité désignée par la dynamique du *battement*). L'ouvert-fermé représente ici une désignation topologique du rythme « cardiologique et cérébral » du réel.

Aussi, ce que nous avons indiqué plus haut (dans le sous-chapitre II.1) comme un battement entre événement et action est donc d'abord et plus largement un battement entre événementialité et chair dans *l'il s'agit*. L'action humaine correspond par défaut et mondainement à la chair qui est ainsi réduite, dans les limites du monde, à l'action du corps propre, mais qui est toutefois plus fondamentalement un moment de *l'il s'agit* étendu par résonance à tout le réel, à savoir *l'agi*. L'événement est l'apparition d'un nouveau radical au-delà de tout changement, comme une création continue de nouveaux *agents* qui seront d'ailleurs le seul moyen d'y avoir accès et de le comprendre, et ceci que ce soit au niveau de l'histoire humaine ou de l'histoire physique ou naturelle de l'univers. C'est à se demander d'ailleurs ce qui est premier : l'apparition de nouveaux agents ou bien l'événement qui semble la produire. Nous y reviendrons par la suite.

Mais d'abord en guise d'exemple de ce lien entre l'événement et les agents, prenons celui d'une révolution politique. En effet, une révolution politique change la donne et ouvre des

possibilités radicalement nouvelles dans le cours des choses ; les nouveaux *agents* suscités sont plus opérants que les anciens engendrés par d'autres événements plus anciens. Ainsi dans *Le Guépard*¹⁸², célèbre roman de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, le noble Tancredi, neveu de Fabrizio, en fin politicien, semble comprendre la nécessité de résonner (ou aussi raisonner) avec l'événement en se comprenant comme l'un de ses agents. Il affirme : « Il faut que tout change pour que rien ne change. » Autrement dit, dans le contexte du roman dont l'histoire se déroule au 19^{ème} siècle, l'aristocratie doit se glisser dans le nouveau monde ouvert par l'événement-avènement inéluctable de la république, en s'engageant auprès de Garibaldi pour éviter l'instauration d'un régime qui lui serait hostile et tout perdre. C'est seulement en assumant et en épousant les nécessités et les nouveautés de l'événement qu'il peut y avoir quelque chose comme le pouvoir de conserver le passé¹⁸³ en plus de celui de faire l'avenir.

Dans un autre domaine, la naissance d'une étoile dans le monde physique est un micro-événement cosmique qui change les possibilités de déroulement des mouvements de la matière en créant de nouvelles matières (diversité chimique) qui sont de nouveaux agents ; mais, les *agents* nouveaux dans ce cas sont aussi les astronomes et autres astrophysiciens qui conquièrent une parole significative et un rôle éminent dans l'imaginaire humain, et cela à partir d'événements venant littéralement du fond du temps et de l'espace. Que ce soit la révolution copernicienne ou les hypothèses actuelles sur l'apparition de l'univers, ce sont autant de renouvellements de la relation du saisir dans *l'il s'agit. À nouveau saisissement, nouvelle saisie et donc nouvelle manière de saisir et de se saisir de soi-même*. Ceci pourrait expliquer la distance entre la parole des philosophes qui s'intéressent à la science et qui voient en elle les transformations majeures de l'humanité, et celle de l'homme politique qui reste dans le domaine de l'histoire tout en étant obligé de plus en plus de gérer les événements scientifiques et naturels dans la sphère du sens qui est la sienne. Le premier est un nouvel agent lié à l'événement d'une nouvelle découverte scientifique par exemple, tandis que le second est un ancien agent engendré davantage par un événement politique que par cet événement scientifique, qui en ce sens n'est pas déterminant pour l'action de l'homme politique qui va se contenter de (mal) le gérer. La diversification des événements naturels fait advenir une diversité d'*agents* humains nouveaux qui façonnent l'histoire ; chaque *agent*,

¹⁸² G. Tomasi di Lampedusa, *Le Guépard*, Paris, Seuil, 2007, p. 32 et 34.

¹⁸³ Loin de faire l'éloge de l'immobilisme comme on l'a souvent interprétée, cette phrase de Lampedusa montre l'émergence événementielle et holistique du nouveau et le moyen de s'y adapter pour se positionner toujours à la hauteur de l'événement, pour se transformer afin de ne pas se perdre.

possibilisé et engendré par un événement, pouvant coïncider avec une personne humaine ou bien co-agir avec d'autres agents, en tant que motif (s), dans la même personne humaine. Aussi, il y a une archéologie de l'événement comme il y a une prospective des possibilités d'événements. Par exemple, un fait peut devenir un événement longtemps après sa production, d'où le peu d'importance d'une datation précise de l'événement car il a toujours déjà eu lieu quand il se manifeste.

Événementialité et temps

Comment se saisit le temps à partir de l'événementialité élémentaire de *l'il s'agit* et à partir des événements effectifs qui jalonnent sa dynamique complexifiante ? Pour ainsi dire, les événements apparaissent comme des plis du temps, et l'événementialité est comme la manière qu'a le temps d'être saisi atemporellement, ou trans-temporellement (au-delà de lui-même) si l'on nous passe ce néologisme. En effet, un événement est comme un temps plié en accordéon et donné d'un bloc avec une manifestation de ses plis, de ses arrêtes, de ses revirements ; il est l'aspect destinal du temps qui nous saisit tout autant que nous le saisissons. L'événement est l'annonce que le temps est plus que la matière neutre et homogène de l'action, comme il a toujours été perçu classiquement. Il est aussi l'annonce que nous agissons *avec* le temps plus que *dans* le temps ; c'est en quelque sorte le *Mitsein* du temps. En effet, comme au niveau de *l'il s'agit* un événement engendre une « famille » d'agents qui se réfèrent à lui, le battement entre événement et chair et la réflexivité englobante de *l'il s'agit* favorisent l'agir-avec ou la co-action plus que l'agir-en ou l'agir-sur, puisque les agents liés au même événement vont agir dans le même sens, selon les structures imposées par cet événement.

Dans *l'il s'agit*, étant donné que le réel est saisi/saisissant, sa composition se fait selon cet agir-avec, qui actualise le double sens du saisir : le sens passif et le sens actif. Être saisi est ce qui rend possible le saisir et par conséquent le (se) saisir de soi et des autres agents, surtout si ces derniers ont été engendrés par le même événement. Inversement, saisir augmente les possibilités d'être saisi. Par cette spirale dynamique et vertueuse du saisir, il y a comme un resserrement des agents entre eux, qui d'une part se saisissent à partir des événements souvent communs qui les engendrent et qui, d'autre part, sont saisis ensemble par d'autres événements. De plus, ils se saisissent et sont saisis mutuellement les uns par les autres. Tout

cela aboutit à une convergence des actions qui fait essentiellement de l'*agir* un « agir-avec ». C'est ce que nous comprendrons comme étant une dynamique d'unification, ou comme le processus d'unité dans l'*il s'agit*.

Selon le sens du parcours effectué, du *saisir* au *manifesté saisi* ou inversement, nous nous retrouvons dans la dynamique de l'événementialité ou dans celle de la chair. Le temps naît du rythme engendré par ce battement entre événement et chair dans l'*il s'agit*. Par exemple, il y a comme une présentification du temps dans l'acte amoureux où l'événement est la naissance ou la renaissance – celle des deux amoureux et celle éventuelle d'un troisième (l'enfant), où la chair s'exprime dans le corps à corps (le touché/touchant de l'autre). Ainsi, le battement entre cet événement (celui de sentir la vie en soi ou de sentir, comme en l'actualisant, sa propre naissance, ou encore de *se sentir renaître* tout simplement) et cette chair fusionnelle des deux corps enlacés engendre un rythme et fait naître le temps.

Le temps, au niveau du relief de l'*agir*, est le rythme de ce battement ; la dynamique de l'*agir* est configurée en ce rythme par l'événementialité qui crée non seulement la possibilité de l'*agent* en général, mais aussi de nouvelles possibilités d'*agents*. En effet, cela agit et on agit autrement après un événement. *Un événement est bien un changement du monde et non le changement d'une chose à l'intérieur du monde* comme le montre très bien Claude Romano dans ses recherches¹⁸⁴ ; c'est un changement global du cadre. L'événement serait le « changement du changement » ou l'« il-y-a d'un changement » au point que, pour Romano, l'homme ne peut être que l'advenant d'un événement ayant toujours déjà eu lieu. Mais là où son analyse s'arrête très tôt, c'est quand il considère que la primauté de l'événement sur l'advenant est le fond de toute relation au monde -ce qui est exact mais incomplet, surtout que Romano ne laisse à cette passivité première aucune possibilité de déboucher sur une activité. Or, ce que nous affirmons ici est que *cette passivité première est une ouverture à des activités possibles sans lesquelles elle n'a pas de sens*. Donc, si comme l'affirme Romano l'événement résonne au niveau du sens, il n'est déterminable qu'à partir de l'*agir* dans son effectivité, qui englobe à la fois ses possibles et ses effectivités.

Pour le dire d'un trait, *la passivité est originaire pour l'homme mais elle renvoie toujours à son activité qui, elle, est originaire et première pour lui ; cette activité est comme l'apprentissage d'une passivité dernière, digne de lui, apprentissage qui se fait en résonance avec l'activité du réel en général, qui est première pour le monde et son origine*.

¹⁸⁴ Claude Romano, *Il y a, op. cit.*, voir dans la partie intitulée « le rien et l'il y a » les pages 278 à 284.

L'événement est d'abord possibilité d'*agent*, car sans action (et donc sans agent de l'action) il n'y a pas de réceptacle possible à l'événement. L'activité est ainsi première pour l'homme car c'est le seul « chemin » entre sa passivité d'origine et la passivité finale ; c'est le propre de l'homme que d'être entre la naissance et la mort¹⁸⁵.

Donc pour récapituler, l'action humaine se fait sur fond de passivité originaire et vers une passivité finale ; même s'il est vrai que son activité prime sur sa passivité dans le présent de son effectuation, elle est néanmoins fondamentalement dépendante de la passivité puisqu'elle est suspendue entre deux aspects d'une passivité archi-première pour l'homme, à savoir la passivité originaire, et la passivité finale. En déclinant cette caractéristique sous l'angle du couple conceptuel donner/recevoir dans le cadre restreint de l'action humaine, nous pouvons dire que nous donnons (activité) parce que nous avons toujours déjà reçu (passivité originaire) et afin de mieux recevoir à l'avenir (passivité dernière)¹⁸⁶.

L'événement fait partie de cette passivité d'origine dans la relation de l'homme au réel, il appelle toujours une action nouvelle en redistribuant les rôles des agents dans l'horizon d'une passivité dernière, qui est le fond anticipé sur lequel se dessine toute activité, étant tout à la fois son origine immémoriale et sa fin inattendue ; deux notions que Jean-Louis Chrétien a analysées dans son ouvrage justement intitulé *L'inoubliable et l'inespéré*¹⁸⁷ et qui nous paraissent participer du cadre-limite de toute analyse de l'événement.

L'événementialité est le lien de l'*agir*, et à l'intérieur de l'*agir*, à la passivité première, alors que la chair est son lien à la passivité dernière qui est concomitante à l'altérité radicale qui est le pôle de tension ultime de la dynamique. À l'appel de l'*agent* qui retentit dans l'événement répond le silence de l'*agi* qui retentit dans la chair. Par son dynamisme interne, *il s'agit* structure le réel comme un « chemin vers ». En effet, il y a bien une possibilité de direction et d'orientation dans l'*agir*, puisque l'effectuation répétée de la même dynamique élémentaire de *il s'agit* apporte, notamment par complexification, une différence et du nouveau qui, par leur accumulation suscitant encore plus de différences et de nouveautés, font émerger une orientation (une orientation de nouveau en nouveau). Cette orientation est une des caractéristiques essentielles du temps. Aussi, la répétition faisant émerger et différenciant

¹⁸⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, voir les pages 235, 246 et 257, où Arendt évoque l'action comme actualisation de la naissance et de la « condition de pluralité ».

¹⁸⁶ Le couple conceptuel passivité/activité ne vaut que par la circulation dynamique d'un concept à l'autre dans le champ expérientiel que nous avons de ceux-ci. On n'a pas l'expérience d'une passivité ou d'une activité absolue. Leur couplage est indépassable et ce sont les modalités de leurs relations dans l'expérience qui nous permettent de comprendre leurs caractéristiques essentielles quant à nous.

¹⁸⁷ Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

le nouveau est comme une répétition différante, c'est-à-dire différant le moment de la passivité dernière.

L'événementialité fait donc émerger une orientation qui est une autre condition nécessaire pour qu'il y ait du temps. Rappelons ici que la première condition nécessaire est apparue dans le rapport des dynamiques de l'événementialité et de la chair, c'est celle du rythme (du battement). L'événementialité engendre donc cette orientation comme corrélat des possibilités nouvelles d'*agents*, autrement dit comme axe d'accumulation du nouveau qui advient avec l'événement et à travers les agents que ce dernier engendre.

Mais le réel peut-il dépasser le statut combiné de rythme d'un côté et de cadre d'orientation sans détermination précise de l'autre ? Ou autrement dit, le réel s'épuise-t-il avec son expression dans le relief de l'*agir* ? Et *le temps n'est-il pas plus qu'un rythme orienté* ?

Aux deux premières questions, nous pouvons d'emblée répondre que l'*agir* n'est qu'un des trois reliefs du réel tel que nous l'envisageons dans notre démarche descriptive, les deux autres étant le drame (*se jouer*) et la liturgie (*sauver*) à partir desquels nous pourrions avoir d'autres compréhensions supplémentaires du temps et de la temporalité. Ces deux derniers reliefs seront seulement esquissés, après avoir poussé le plus loin possible nos analyses du relief de l'*agir*. À la dernière question (*le temps n'est-il pas plus qu'un rythme orienté* ?), nous devons répondre en approfondissant le sens du rapport du temps à l'agent qui, comme lui, est engendré à partir de l'événement.

Le temps est aussi lié à l'effectivité et à l'action de l'agent (ou des agents) rendues possibles par l'événement, et ceci le caractérise aussi fondamentalement que ne le font le *rythme* et l'*orientation* qui émergent à partir de la dynamique élémentaire puis complexifiante de *il s'agit* entre événementialité et chair. Or, la quête d'un sens par l'*agent* permettra de mieux voir la réalité du temps ou sa *profondeur*, qui ne se réduit pas à ce tempo rythmique orienté dont nous avons parlé plus haut. Le temps est le premier *autre* que nous rencontrons dans la reconnaissance de notre destin ; ce dernier est un autre nom de l'événementialité du réel selon les analyses précises de Romano¹⁸⁸. Le temps est pour nous un modèle d'altérité et

¹⁸⁸ *Ibid.*, voir p. 22-38. Le sentiment du destin chez les tragiques exemplifie l'événementialité de l'existence; « justement, écrit Romano, parce que l'événement est imprévisible, impensable, et parce qu'il s'agit là d'un trait de son essence, sa temporalisation ne peut être que celle de l'après-coup: l'événement ne se révèle à moi comme tel que quand il a déjà eu lieu, c'est-à-dire trop tard pour être évité, trop tard pour que je puisse m'y soustraire. »(p.28) Voir également son analyse de la *tuché*, notamment chez Aristote, qui est l'expression de l'indéfini et de l'indéterminé dans l'advenir des choses. Ainsi, Romano cite quelques caractérisations aristotéliennes de la *tuché* qui semblent rejoindre la description phénoménologique de l'événementialité, comme par exemple le fait qu'elle soit « du domaine de l'indéterminé et impénétrable à l'homme » (*Physique*,

de compagnonnage puisque, en tant que sujets humains, nous émergeons comme lui de cette rythmique orientée en gagnant une épaisseur d'effectivité ou une *profondeur* à partir de la dynamique complexifiante de *l'il s'agit*. En effet, un sujet humain est une « unité dynamique de manifestation » complexe qui résonne avec cette autre « unité dynamique de manifestation » holistique et également complexe qu'est le temps. Nous nous comprenons et nous nous saisissons comme unité, à partir et à travers l'unité du temps qui se manifeste à nous comme le dénominateur dynamique commun à tous ceux qui nous ressemblent ; à tous les sujets humains. Nous avons les mêmes caractéristiques essentielles que le temps. Nous sommes comme des morceaux de temps, *singuliers par notre effectivité* comme celui-ci, mais aussi se vivant comme un *rythme orienté* par la dynamique complexifiante et battant entre l'événementialité et la chair de *l'il s'agit*. Ainsi, nous partageons ces trois caractéristiques : de *l'orientation par complexification* (ce que nous appelons notre destin et qui fait écho à la flèche irréversible du temps), du *rythme entre événementialité et chair* (notre existence est faite de contractions et de détentes comme l'évolution dynamique du temps), et de la *singularisation par l'effectivité* (notre singularité se base, par accumulation, sur notre effectivité comme le temps dont l'unicité est due au fait qu'il se singularise du moment où il n'est pas indifférent à ce qui se déroule en lui, pour le dire simplement). L'altérité du temps vient pour nous de son caractère à la fois élémentaire et holistique, épousant la totalité inachevée de la dynamique de *l'il s'agit* ; il est autre parce qu'il a une autre relation à cette totalité que la nôtre en tant que sujets humains. Quant à son compagnonnage, il découle pour nous de la similarité structurelle que l'on vient d'évoquer et qui fait qu'en observant des séquences temporelles à n'importe quel niveau de la dynamique générale, par exemple dans les dynamiques physiques ou matérielles, dans d'autres sujets humains ou dans l'histoire d'un groupe humain, on ne manque jamais d'apprendre quelque chose sur soi-même, comme si le déroulement temporel des choses était un miroir qui nous révélait à nous-mêmes. C'est comme *premier agent* qu'il est *modèle*, c'est comme *agent global* qu'il est modèle d'*altérité*, et enfin c'est comme agent singulier et unique par sa complexité qu'il est modèle de *compagnonnage*.

II, 5, 197a 9-10) ou encore le fait qu'elle ne soit pas « une cause absolument parlant [...] mais une cause par accident » (*Physique*, II, 5, 197a 13-14). Il synthétise ce que dit Aristote de la *tuché*, et qui peut parfois sembler contradictoire, tout en le reliant à sa propre pensée phénoménologique de l'événement, en écrivant: « elle (la *tuché*) est cette limitation que la contingence du monde impose à notre recherche causale, et qui fait que cette dernière se perd dans l'indéterminé. » (p. 31).

La possibilité de l'agent

Maintenant, si l'on est attentif à la primauté dynamique dans la saisie des aspects fondamentaux du réel-*agir*, l'idée que l'événement engendre l'*agent* est en réalité trompeuse, car la seule visibilité du premier est dans la manifestation du second. Ainsi, c'est plutôt à travers des nouvelles apparitions d'*agents* que nous avons le seul accès à l'événement. C'est au cœur de l'*agir* et à partir de lui, notamment à travers les *agents*, que l'événement est saisi. À la limite, on peut le concevoir comme coïncidant avec le jaillissement de l'*agir* si on acceptait toutefois de lui attribuer une neutralité qui le viderait de sa charge de singularité (ce qui est censé faire partie de son essence), et donc qui le viderait de son sens.

En réalité, *l'événement est comme l'écho interne de l'agir, en tant que cet écho est considéré à tort, par une inversion de primauté, comme étant déterminant de celui-ci. L'événement est donc un écho interne de l'agir conçu comme étant intemporel et comme temporalisant celui-ci ; c'est une sorte de justification a posteriori de l'effectivité de l'agir.* En effet, l'événement est un « *écho interne* » parce que, tout en renvoyant de l'intérieur à l'*agir* par le fait qu'il en est un moment ou un aspect qui semble permettre de lui donner sens, il est second par rapport à celui-ci, comme un écho est second par rapport au son d'origine. Aussi, rappelons-le, l'*agir* est le réel manifesté comme dynamique de mouvements reliés et potentiellement orientés ayant une structuration élémentaire commune sous la forme de l'*il s'agit*. Cette forme particulière (l'*il s'agit*) à travers laquelle se manifeste le réel-*agir*, rappelons-le aussi, exprime premièrement la réflexivité originaire de l'*agir* en général, hors de moi avant et autant qu'en moi. Elle exprime deuxièmement le fait que cet auto-mouvement originaire de l'*agir* (relié à soi et agissant sur soi) préserve dynamiquement l'indétermination originaire du réel dans toute l'étendue de sa manifestation, et c'est ainsi qu'il y a un retour inéluctable de l'indétermination (par le *s'agir*) avec toute nouvelle détermination possible ou effective. Elle exprime troisièmement l'incomplétude du réel comme « *il s'agit...* » tronqué de son « *de* » déterminant dans l'expression « *il s'agit de* ». Aussi, l'événement est un « *écho conçu comme intemporel* » puisqu'il semble se manifester soudainement sans qu'il y ait eu de signes avant-coureurs le rendant prévisible dans le déroulement temporel qui le précède, puisque ce n'est généralement qu'après coup qu'on reconstitue de tels signes, qui restent encore bien insuffisants pour expliquer son surgissement. De plus, en le (sur)-considérant comme déterminant par rapport à l'*agir*, on le conçoit comme temporalisant celui-ci parce qu'il semble lui imposer, à partir de sa singularité d'événement, la forme de son déroulement

temporel. Mais comme ce n'est qu'un écho, l'événement reste une *justification a posteriori* de l'effectivité de l'*agir*.

La réflexivité de l'*il s'agit* est une caisse de résonance de tout *il y a* possible, et notamment de cet « *il y a* de l'*il y a* » qu'est l'événement selon la détermination heureuse de Romano¹⁸⁹ obtenue par un dédoublement auto-référent. L'événement est une manifestation épurée de l'*agir*, comme une image de celui-ci (l'écho est bien une image sonore et ici, par métaphore, une image dynamique) en tant que relief du réel, dans le sens où il semble *produire* une reconfiguration de l'ensemble des *agents* et de leurs actions, alors qu'il n'est en réalité qu'une récapitulation *a posteriori* de cette reconfiguration. Cette reconfiguration montre d'abord, avant toute référence à un éventuel événement supposément re-configurant, que tout *agent* (local) est subordonné à une dynamique globale dans l'*il s'agit*. En effet, l'aspect local de l'*agir* est corrélé (de manière fractale) à sa dynamique globale comme manifestation du réel, ce que nous avons désigné plus haut comme étant sa glocalité ; cela est en résonance aussi avec ce que Romano a développé comme étant le holisme de l'expérience dans son monumental *Au cœur de la raison : la phénoménologie*¹⁹⁰.

Le pouvoir d'engendrer des *agents* d'une manière toujours renouvelée est co-manifesté avec la capacité d'agir du *s'agissant*¹⁹¹ tel un écho originaire de sa place dans l'*il s'agit* ; c'est-à-dire il est co-manifesté avec sa capacité d'être saisi comme agissant encore indéterminé et n'ayant qu'un rapport à soi, sans distinctions ni déterminations en son sein. Le

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 278-284, dans le chapitre VII intitulé « la temporalité de l'événement : analyse et herméneutique ». « *L'événement n'est pas un changement, mais l'il-y-a d'un changement* » (p. 278) constituait une deuxième thèse dans ce chapitre, peut-être la plus importante pour comprendre le rôle de l'événement comme marqueur de sens du simple changement. Mais le changement du changement n'est ce pas toujours un changement ? Nous avons critiqué dans le troisième sous-chapitre du chapitre I la position exclusive de l'événementialité dans la description de l'expérience du réel chez Romano tout en reconnaissant la pertinence de ses caractérisations de l'événement.

¹⁹⁰ Voir la fin de notre premier chapitre qui aborde de manière critique cet holisme et le précise par ses modalités fractales et locales

¹⁹¹ Le *s'agissant* désigne la dynamique de l'*il s'agit* en tant que potentiellement déterminable et en tant qu'amorce possible de détermination conservant toutefois une connexion avec l'indétermination originaire, et ceci abstraction faite de la possibilité d'assigner ou non des *agents* et de la possibilité d'identifier de l'*agi*, c'est-à-dire en amont de cette distinction *agent/agi*. Le *s'agissant* est le noyau dur irréductible, ou autrement dit il est le premier manifesté identifiable ayant le minimum possible de déterminations, malgré l'indétermination qu'il représente, et saisissable comme partie du tout dans la manifestation de l'*il s'agit*, ou plus précisément comme partie *exprimant* le tout dans cette manifestation. Cette expression élémentaire révèle le degré zéro du caractère fractal de la dynamique de manifestation du réel-*agir*. Aussi, le *s'agissant* rappelle par le « s » apostrophe, à la différence de l'agissant (le simple agent d'une action), que toute action est d'abord action sur elle-même, et ceci en amont de toute manifestation d'une articulation/distinction entre un *agent* et un *agi*. Le *s'agissant* est l'*il s'agit* en tant que particularisable et déterminable quoique encore largement indéterminé et indistinct, se révélant ainsi comme multiple a priori. Erwin Straus exprime son intuition de ce que nous avons appelé *s'agissant* en écrivant : « Dans tous les cas où nous saisissons quelque chose, nous disposons déjà de quelque chose de plus ou moins organisé, en d'autres termes nous partons d'un indéterminé déterminable pour aboutir à une singularisation définie du général », dans la partie IV intitulée « analyse historique du sentir et du se-mouvoir » de son *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie, op. cit.*, p. 369.

s'agissant est le point pivot reliant l'événementialité en tant que possibilité d'*agent* à la chair en tant qu'*agi*, ou encore plus simplement c'est le point dynamique préservant une part d'indétermination et reliant l'*agent* et l'*agi* dans *l'il s'agit* ; c'est leur matrice commune. Rappelons que le *s'agissant* est le point de surgissement dynamique de *l'il s'agit*, qu'il peut être fondamental, comme quand il s'agit de l'événementialité ou de la chair en tant que telles, dans leurs généralités, ou bien il peut tout simplement correspondre à une actualisation particulière, ou autrement dit à une unité dynamique de manifestation, vue sous l'angle de sa dynamique et de l'origine de la distribution des déterminations et des indéterminations en elle. Le *s'agissant* en général est le point focal de tous les *agents* qui s'y saisissent à même l'événement, y compris de lui-même (réflexivité oblige) en tant que diffractant d'*agents* selon l'événementialité émergeant de son dynamisme. Ne comprenant aucune distinction, il est paradoxalement à l'origine des premières distinctions entre l'*agent* et l'*agi* dans *l'il s'agit*. Selon cette description, l'événement apparaît comme le lien tissé entre cette constellation d'*agents* et le *s'agissant*, une sorte de relation d'engendrement et d'assignation au cœur de la dynamique de *l'il s'agit* ; l'événement est comme le condensé *hiérarchisé* (d'où l'importance de sa singularité) des liens entre les agents et les actions possibles. L'événement est à la fois comme le plan d'action et comme l'aide-mémoire de la dynamique de *l'il s'agit* ; ou encore en combinant ces deux caractéristiques nous dirons qu'il est comme le plan de l'*agence* dans *l'il s'agit*. *Tout événement est, avant tout, un bouquet d'actions possibles.*

L'indétermination de l'événement est le lieu germinal de tout nouveau déterminant possible, et les nouvelles déterminations ne font que rendre possible et intensifier de nouvelles indéterminations événementiales. Ainsi, l'événement est tout autant la possibilité d'*agents* que l'entre-deux, plus ou moins intense, du *s'agissant* et de l'*agent* ; comme la chair est tout autant l'*agi* que l'entre-deux, plus ou moins épais ou profond, entre le *s'agissant* et l'*agi* au sein de *l'il s'agit*.

Récapitulatif (II, 3)

En résumé de ce troisième sous-chapitre du deuxième chapitre (II, 3), nous rappelons que nous avons commencé par approfondir et préciser la forme de la relation dans *l'il s'agit*, à savoir le *saisir*, en ajoutant au double sens de la saisie (« saisie de » et « saisie face à » ou saisissement) un troisième sens structurel qui joint les deux premiers. Ceci nous a permis de comprendre l'événement à partir de l'*arrachement* qui caractérise le saisir en produisant une négation et une séparation. Aussi, l'événement a été compris originairement à partir de la possibilisation d'*agents* dans l'*agir* ; il est apparu comme étant le nom qui désigne des concentrations d'*agents* nouveaux contrastant localement avec le reste de la dynamique de l'*agir*. L'événementialité a été décrite, d'abord de manière élémentaire, comme le moment de la dynamique élémentaire de *l'il s'agit* où émerge l'*agent*, et ceci en parallèle de l'*agi* correspondant à la chair qui en est le second moment. Ces deux moments ont été précisés à partir des configurations et des rapports dynamiques de la passivité et de l'activité dans le saisir de *l'il s'agit*. De plus, dans cette dynamique élémentaire, ces deux moments ont été rapportés à l'aspect proprement dynamique et chargé d'indétermination de *l'il s'agit*, à savoir le *s'agissant*, que nous avons davantage précisé ici. Ensuite, à partir de l'événementialité élémentaire dans sa relation à la chair et à partir de l'émergence effective des agents dans l'événementialité étendue à toutes les échelles dynamiques du réel-*agir* se complexifiant, nous avons dégagé les premières caractéristiques du temps comme *rythme orienté singularisé par son effectivité*. Aussi, du fait que le temps est possibilisé par l'événementialité, il est apparu comme un *agent* unique en son genre. En effet, le temps nous a semblé être pour le sujet humain, d'une part, un modèle d'altérité par son caractère à la fois élémentaire et holistique (en deçà et au-delà de l'échelle humaine) et, d'autre part, un modèle de compagnonnage par son effectivité singulière et par son unité. Enfin, l'événementialité a été davantage analysée pour comprendre comment en tant que possibilité d'agents elle est en réalité seconde par rapport à l'*agir* selon sa structuration dynamique de *l'il s'agit*. L'événement serait ainsi une justification a posteriori de l'effectivité de l'*agir*.

Maintenant, si l'on va au-delà de la dynamique élémentaire de *l'il s'agit* impliquant d'un côté l'indistinction et l'indétermination d'un *s'agissant* irréductible et de l'autre la distinction d'un *agent* et d'un *agi*, et corrélativement l'articulation entre événementialité et chair, quels types de logiques et d'actualisations plus complexes peut-on constater dans le cadre de sa

dynamique auto-complexifiante globale ? Au-delà du rythme (caractéristique cardiologique manifestée par le battement entre événement et chair), au-delà de l'orientation et au-delà de l'effectivité charnelle de l'*agir* de l'*agent* qui, tous les trois, font manifester le temps à partir de cette dynamique élémentaire, quelles autres caractéristiques dynamiques pouvons-nous y observer pour comprendre la temporalité ? Aussi, comment et sous quelle(s) forme(s) se manifeste le multiple dans la dynamique de l'*il s'agit* ? L'unité du réel en tant qu'*il s'agit* est-elle première et *a priori* ou est-ce le résultat toujours inachevé d'un processus d'unification sur fond d'un multiple pur et premier ? Quelles sont les critères de consistance et d'orientation dans la manifestation si l'on considère le cadre « grouillant du multiple pur » qui se saisit comme *il s'agit* ? Aussi, comment la valeur qui indique la consistance de ce qui se manifeste émerge-t-elle dynamiquement de l'*agir* ?

Commençons par examiner comment le valoir émerge de la dynamique de l'*agir* pour donner consistance et surtout « plus d'orientation » à ses actualisations sous la forme d'un chemin qui se transforme. L'éthique, première par rapport à l'être, s'appuierait sur une pragmatique qui la prépare à partir des logiques de la dynamique complexifiante de l'*il s'agit*. Aussi, au-delà de la logique élémentaire et première de l'émergence du dedans et du dehors dans l'articulation la plus simple de cette dynamique (l'articulation du trio *agent/agi/s'agissant*), seront explorées d'autres logiques faisant émerger le même et l'autre à travers des actualisations ne se réduisant pas à celles de l'être, comme les logiques de l'advenir et de la rencontre; enfin, nous situerons les caractères cardiologique et cérébral décrits plus haut dans le cadre d'une logique faisant émerger la distance (le proche et le lointain), ses variations et son abolition, à partir de l'*agir*.

III- Le chemin de l'éthique

La morale ne serait-elle pas promesse ou exigence d'un éclatement du monde ? L'hypothèse n'est pas incohérente¹⁹².

Étant donné le lien étroit qui existe entre l'action humaine et l'éthique, un élargissement du sens d'« action » au-delà de l'homme pour en faire en tant qu'*agir* un relief du réel a nécessairement des répercussions sur la manière de penser l'éthique. Aussi, cette approche de l'éthique et de la question de la valeur à partir d'une telle dynamique de l'*agir* pourrait permettre de révéler en retour davantage de caractéristiques de cette dynamique même. C'est le cadre général qui guidera nos analyses dans ce chapitre. La compréhension du valoir et de sa relation avec l'être à partir de la dynamique élémentaire de l'*il s'agit*, la description de l'émergence d'une logique différenciée à partir des différentes phases de cette dynamique, ou encore l'explicitation du lien entre cette logique et ce qu'on peut qualifier d'éthique dans ce nouveau cadre, permettront d'affiner la vision globale et la cohérence de la dynamique de l'*agir*. De plus, cette nouvelle cohérence permettra une caractérisation plus précise de la temporalité à partir des différentes phases dynamiques et leurs logiques.

Ainsi, nous aborderons en premier lieu la question de l'apparaître de la valeur à même les choses ainsi que son articulation à l'être, et ceci en l'inscrivant dans la dynamique de l'*agir* qui les sous-tend. Pour cela, nous partirons des intuitions de Jean Nabert et de la caractérisation phénoménologique de la valeur par Max Scheler. Nous expliciterons, ensuite, les expressions dynamiques du valoir et de l'être et notamment le rôle du valoir dans l'émergence dynamique de l'être comme actualisation de l'*il s'agit*. Il apparaîtra que la valeur se manifeste comme une caractéristique dynamique essentielle de la chair comme *agi* dans son rapport à l'*agent*, et qu'elle est au cœur du processus qui mène l'*agir* à son actualisation comme être. Aussi, un lien étroit entre la valeur et l'unité sera dégagée au sein de la dynamique du réel-*agir*. En deuxième lieu, nous explorerons les autres actualisations de l'*il s'agit* dans sa dynamique complexifiante, comme l'advenir et la rencontre. Aussi, nous décrirons les trois phases dynamiques de la complexification du réel-*agir* en associant chacune d'elle à une logique appuyée sur la genèse de deux catégories dynamiques fondamentales. Aussi, ces trois phases vont induire différents types de mouvements créant

¹⁹² Jean-Yves Lacoste, *Présence et parousie*, Genève, Ad Solem, 2006, p. 247.

différentes modalités de saisir, et donc différentes logiques. Nous réinterpréterons à cet égard le sens de la « variable », qui est le concept clé de la logique (son *s'agissant*, en langage de l'*agir*). Ces trois phases vont également donner lieu à une distinction entre trois postures éthiques s'y fondant. Le concept concret de *chemin* émergera, notamment au niveau de la troisième phase dynamique ; il servira à une relecture et à une autre manière de décrire les deux phases précédentes et la dynamique de l'*agir* en général. À partir de cette description, un lien sera fait entre la logique et l'éthique en passant par la pragmatique.

III.1- L'action, l'être et la valeur

Si l'on veut décrire l'émergence de l'être dans la dynamique de *l'il s'agit*, il nous faut maintenant voir d'abord comment *l'agir* inclut le valoir comme double originaire de sa dynamique. Et à partir de là, il faudra décrire le rôle du valoir dans la dynamique particulière qui nous fait dire « *être* » les choses, comme pour donner un contenu descriptif phénoménologique à l'idée platonicienne affirmant que le Bien est au-delà de l'Être. La valeur se manifestera comme un *ré-agi*, autrement dit comme un dédoublement ou un écho local de *l'agi* (chair) qui tend à coïncider avec lui. C'est cet aller-retour ou ce décalage-coïncidence entre *agi* et *ré-agi* qui constituera une manifestation de la réflexivité de *l'agir* à une première échelle, plus large que sa manifestation élémentaire à l'échelle zéro de *l'il s'agit* (manifestation représentée par le « s » apostrophe). La différence entre ces deux retours sur soi de *l'agir* réside dans le fait que la réflexivité exprimée par le *ré-agi* implique désormais un dédoublement par répétition et une scission au sein de *l'agi* entre *agi* simple et *ré-agi*, tandis que celle exprimée par *l'il s'agit* n'impliquait qu'une distinction sous forme d'articulation entre *agent* et *agi* en son sein. Nous pourrions ainsi voir, que non seulement la réflexivité n'est pas le privilège de l'ego puisqu'elle est adossée à celle de *l'il s'agit* qui à la fois l'englobe et la sous-tend de l'extérieur de cet ego, mais également que la tendance au dédoublement des choses et du monde à l'intérieur de l'ego par la signification, par la représentation et par le langage est elle-même précédée et conditionnée par un « dédoublement originaire hors de l'ego » (celui de la valeur), au niveau de la dynamique même de *l'agir* dans son aspect non-égoïque (l'agir qui ne se réduit pas à l'action humaine), et surtout anté-égoïque (l'agir en deçà et en amont de l'émergence d'egos constituants et/ou réceptifs).

Nous tenterons de montrer que la manifestation du réel, et notamment sa manifestation en tant qu'être dans le cadre d'un monde (à savoir ce à quoi correspond le concept d'« être » dans toute son extension sémantique), a fondamentalement à voir avec le valoir (*ré-agi*) comme aspect originaire de sa dynamique. Aussi, l'unité apparaîtra de ce fait comme la première des valeurs, notamment sous son aspect d'ipséité ; en même temps, la valeur sera comprise comme originairement liée à la dynamique unificatrice, et donc à *l'unité* comme aspect neutre de *l'il s'agit* avant qu'elle ne soit une valeur d'unité en tant que telle. Cette dynamique axiologique élémentaire et originaire sera un des préludes à la manifestation de l'éthique en tant que telle.

La chair et l'événement priment l'être dans la dynamique axiologique

Nous avons vu au chapitre précédent que, dans le réel saisi en tant qu'*il s'agit*, l'être au sens verbal est recentré sur son acte, ce qui semblait être une approche plus approfondie et plus élargie que l'approche ontologique. À travers son acte, l'être est donc lié d'une manière particulière à la dynamique de l'*agir* comme relief du réel, il en est une production. L'*agir* englobe l'action humaine au sens classique, l'action de tout ce qui n'est pas humain sur l'humain ou sur le non humain et tout acte ou toute action en général. En effet, l'*acte* d'être est l'entre-deux de l'être et de l'étant, leur unifiant supérieur ; c'est une relation plus en amont, donc plus universelle dans le réel. C'est pourquoi l'être se rattache à l'*agir*, et se fonde sur lui, à travers l'une des modalités dynamiques de celui-ci.

Par ailleurs, dans notre expérience du réel, l'acte d'être et l'acte de valoir nous semblent généralement co-originaux ; ils ont comme un lien supérieur qui consiste en cette dynamique de *passage à l'acte*. C'est pourquoi il nous semble que la valeur aussi n'est pleinement saisissable qu'à travers la dynamique de l'*agir*. Nous consacrerons nos analyses au début de ce chapitre III à explorer la relation entre être et valoir afin de justifier leur co-originaux à partir de la dynamique sous-jacente de l'*agir*.

Mais remarquons d'abord que certains penseurs de l'axiologie ou de l'éthique ont eu tendance à mettre l'être et le valoir au moins sur un pied d'égalité dans la manifestation, en les rapportant à un lien qui les dépasserait. Ainsi, Jean Nabert dans ses *Éléments pour une éthique* remontait de l'être et du valoir à l'action comme à un dénominateur commun plus fondamental, même si celle-ci restait comprise par lui dans le seul sens restreint d'action *humaine*. Voici ce qu'il conclut à la fin du livre II de cette œuvre, intitulé « l'affirmation originaire » et traitant de la primauté des valeurs liées à l'action du moi humain : « Par là se découvre enfin la signification unique des valeurs d'existence ou d'action. Ce que nous saisissons en elles, ce que nous qualifions par elles, c'est le processus générateur de l'être du moi, c'est, *identiquement* (nous soulignons), l'acte d'être et l'acte de valoir, l'acte de ne point être et de ne point valoir. »¹⁹³ Cela exprime exactement ce que nous avançons à propos de la subordination de l'être et de la valeur à la dynamique de l'*agir*, à la différence près que notre concept élargi de l'action ne se réduit pas à l'action humaine mais la déborde pour caractériser tout le réel, et non seulement le moi.

¹⁹³ Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962, p. 102.

Mais, même s'il est resté en définitive dans le cadre d'une philosophie réflexive de la conscience, Nabert était lui-même dans cette dynamique d'élargissement du concept d'action comme quand il affirme : « jamais on ne perd absolument au niveau du phénomène la trace de l'opération qui lui donne une signification différente de celle qu'il reçoit de la loi et de la chaîne des autres phénomènes où il s'insère. »¹⁹⁴ Remarquons que cette affirmation est comme une définition de la valeur qui est donc cette « *trace* (nous soulignons) de l'opération qui donne au phénomène une signification etc. » et que, dans cette définition, l'« *opération* qui donne la signification » (l'*agir* pour nous) n'est ni explicitement liée à la conscience d'un moi autosuffisant ni entièrement réduite à celui-ci. En effet, comme il l'explique lui-même, Nabert cherche dans ses analyses à dégager les conditions pré-réflexives du moi et il les trouve justement dans l'action. Laissons-lui le dernier mot : « il apparaît que le moi ne peut valoir qu'autant qu'il agit, et qu'il ne peut agir que ne se recrée en lui, de l'action même, la différence qui le sépare de son être et du principe qui le fait être. »¹⁹⁵ Remarquons deux choses dans cette affirmation. D'une part, remarquons qu'il y a ici une tendance à l'objectivation de l'action¹⁹⁶ dans la description du lien déterminant qu'elle a avec la valeur, autrement dit une tendance à la détacher de la volonté subjective de son agent pour l'inscrire dans la facticité de ce qui permet *automatiquement* au moi de demeurer justement un moi en régénérant *de facto* l'incomplétude qui le caractérise, ou « la différence qui le sépare de son être » dans le langage de Nabert. Cette tendance est présente même si l'action détachée de la volonté (objectivée, factice) lui reste apparemment relative sous la forme d'une action involontaire ou pré-volontaire avant d'être volontaire *de* cet agent. D'autre part, cette affirmation insiste sur l'aspect *dynamique* de l'émergence des valeurs puisque « le moi ne peut *valoir* que pour autant qu'il *agit* (nous soulignons) ».

Mais revenons à notre propre remontée à partir de l'être et de la valeur vers la dynamique de l'*agir*. Nous avons déjà remarqué précédemment que la généalogie de l'être mène à la chair. L'ontologie se fonde sur une logique de la chair. Or, la chair coïncidant avec l'*agi* d'après nos analyses du chapitre II, nous pouvons répéter clairement l'affirmation suivante qui servira dans l'analyse de la dynamique de la valeur : l'*agi* est le fondement de l'être.

Dans ce cadre, à quoi peut-on, ou même doit-on, relier la valeur dans notre nouvelle description du réel en tant qu'*agir* ? En effet, la valeur est une strate de ce relief du réel qu'est

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹⁶ Comme dans *Être et temps* où Heidegger déconnecte l'agir du *Dasein* de la subjectivité volontaire et lui donne un objectif. Voir nos analyses au début du premier chapitre.

l'agir (aussi c'est une strate des deux autres reliefs que nous aborderons sous formes d'esquisses descriptives au dernier chapitre, à savoir le *jouer* (drame) et le *sauver* (liturgie)); son rapport à *l'agir* et sa place dans la dynamique de celui-ci doivent être éclaircis. Une question se pose ici : dans le cadre d'une description du réel où l'ontologie a le dernier mot, la valeur se fonde-t-elle seulement sur l'être ? Et donc, par transposition, dans le réel décrit en tant qu'*agir*, la valeur se fonde-t-elle uniquement sur *l'agi* ? Ou bien *l'agent* issu de l'événement a-t-il un rôle à jouer également ? Autrement dit, il est plus que possible que l'être ne soit pas le seul fondement de la valeur, et que *l'agir*, comme relief plus précis et plus élargi du réel, contienne une dynamique plus favorable à son émergence et à sa manifestation ; mais plus encore, il est possible que *l'agir* comporte les sources d'une explication permettant une meilleure compréhension de la valeur notamment dans sa relation à l'être.

Remarquons en guise de préalable à nos analyses ici, que *la valeur est saisie avec les choses et non en elle*. Nous suivons ici les analyses de Max Scheler pour dire que les qualités et les structures axiologiques sont co-données avec la chose tout en ayant une assise matérielle indépendante, en l'occurrence une assise affective¹⁹⁷. Cette co-donation originaire, qui fait en partie de la chose originairement un bien, fonde en partie la valeur, autrement dit elle donne à l'être un rôle dans la détermination de la valeur ; mais, le plus important et ce qu'il ne faut pas ignorer ici, c'est qu'il y a réciprocité de détermination ou de fondation. Nous parlerons pour notre part de co-saisie, étant donné que nous avons établi dans le chapitre précédent que le mode de relation dans le réel-*agir* est le saisir. Ainsi, il y a comme une classe de phénomènes affectifs corrélés à une « perception affective » capable d'y déceler les valeurs ; et cela parallèlement à la perception des choses dans le monde. Or, si la valeur, comme la chose perçue, participait originairement à l'être de l'étant (si elle se situait au même niveau originaire que l'être), alors elle ne pourrait être dérivée de l'étant ni même de l'être au sens verbal à *cause* de cette relation originaire. Cela laisserait en effet la co-saisie de la valeur de la chose (et rappelons que même une co-saisie reste une saisie séparée) hors du champ de notre compréhension ; car sinon pourquoi y aurait-il cette double saisie originaire si le seul fondement de la valeur était l'être de la chose ? Dans ce cas, et ça ne nous paraît pas fondé, il serait bien plus logique de penser que la valeur est donnée *dans* la chose et non pas « à même » ou « avec » elle. Aussi, la relation entre les deux saisies co-originales n'étant ni vraiment fortuite ni une relation de subordination de la valeur à l'être de la chose, la valeur

¹⁹⁷ Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnelisme éthique* [1916], tr. fr. de M. de Gandillac, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1991.

doit avoir une assise transversale prenant en compte à la fois l'être, et ce qui dans la chose de l'étant échappe à l'être ; ce qui est non-être ou, plus précisément, ce qu'opère plus largement l'*agir* en tant que relief dynamique du réel et qui n'est pas, c'est-à-dire qui ne s'actualise pas en être.

Cela fait penser à la problématique platonicienne des premiers genres dans *le Sophiste* que nous avons évoquée au début du premier chapitre afin de montrer la non-exclusivité de l'être dans l'analyse du réel, mais notre visée a ici d'autres raisons et d'autres fins, notamment celle de permettre d'éclairer la transversalité supérieure et unifiante de l'*agir* dans le réel. D'abord, pour adhérer à la chose dont l'être dérive de l'*agi*, la valeur doit logiquement dériver de cet *agi*. Or, la valeur en tant qu'*il s'agit* actualisé et saisi, autrement dit en tant qu'unité particulière de manifestation de l'*il s'agit*, participe aussi, comme la chose, à la dynamique de l'événementialité génératrice d'*agents* et non seulement à la dynamique de la chair-*agi*, puisque ces deux dynamiques sont originellement articulées dans la dynamique élémentaire de tout *il s'agit*, qui est le cadre structurant toutemanifestation. Par conséquent, la valeur, en tant qu'unité dynamique de manifestation, est saisie autant en tant qu'événement engendrant des *agents*, c'est-à-dire selon l'activité des *agents* qu'elle suscite dans sa dynamique événementiale, qu'en tant que chair-*agi*, autrement dit selon sa matérialité passive.

Voilà pourquoi la valeur ne peut être ni purement matérielle, ou plus précisément matérielle (Scheler), ni purement formelle (Kant) ; elle se saisit, en amont de cette dichotomie liée à l'être mondain, à l'intérieur de la dynamique intégrale de l'*il s'agit* telle qu'on l'a décrite plus haut dans le chapitre II. Toutefois, ce qui est spécifique à la valeur comme actualisation de l'*il s'agit*, à la différence de l'actualisation « pauvre » de ce dernier dans la chose (l'étant), c'est la primauté de la dynamique de l'*agent* sur celle de l'*agi* dans son apparition en tant que valeur. Pour le dire autrement, les *agents* possibilisés en un événement sont plus nombreux et plus actifs lorsque l'événement est chargé de valeurs, plutôt que quand il ne participe que des choses. Dans le cadre humain, pensons par exemple aux événements historiques, comme les révolutions, qui sont « chargés en valeurs » et qui portent par conséquent en eux un potentiel de transformation impliquant un grand nombre d'*agents* nouveaux. Il est évident que moins un événement comporte de valeurs en jeu, moins il est enrichissant de la dynamique de l'*agir* et moins il la transforme. Comparées aux valeurs, les choses restent d'une part des figures pauvres de l'*agi*, car la vie y est réduite, et d'autre part des figures appauvrissantes de l'*agent*, qui est privé en elle de beaucoup de possibilités

d'action. À cet égard, la neutralité de l'être (des choses) a besoin de l'orientation de la valeur pour donner une image approximative du réel qui est plus large que l'être en tant qu'il est *agir*.

Maintenant, remarquons que contrairement au repli formaliste de Kant, la matérialité de la valeur ne pose pas de problème particulier pour le phénoménologue Scheler, et nous le suivons sur ce point en précisant que cette *matérialité* dérive du fait que la valeur est une actualisation de l'*il s'agit* (re)cueillie dans un *agi*, comme toute autre réalité saisissable ou saisissante. D'un point de vue où l'ontologie a le dernier mot, la valeur est, mais elle n'est pas principalement être comme la chose, elle est aussi, et beaucoup plus que la chose, non-être. Du point de vue où c'est la dynamique de l'*agir* qui a le dernier mot dans la manifestation du réel, la valeur agit, mais elle est plus chargée d'*agents* que d'*agi(s)* comparée à la chose. Cependant, à ce stade, nous ne pouvons que réintroduire ce qui était présupposé en amont du formalisme kantien, à savoir ce non-être, ou ce manque d'être dans la chose, qui donne lieu au devoir-être chez Kant. Nous dirons ici que le non-être est le complément de l'être dans l'*agir*, et nous chercherons ce devoir-être formaliste plutôt dans la dynamique du réel comme *il s'agit*. La valeur, c'est le nom de ce qui manque à l'être pour qu'il puisse s'actualiser¹⁹⁸, ou encore pour rendre compte de l'action qui lui est sous-jacente dans le réel et par conséquent pour apparaître à partir d'un réel qui est d'abord *agir*.

Quant au formel, c'est un isolement de l'*agent* (pensons à l'autonomie kantienne), une sorte de séparation, par abstraction de son inclusion dynamique dans l'*il s'agit* ; d'où son incapacité à fonder seul la valeur, même s'il peut l'explorer et tendre à la compléter par un *apport de nouveauté*, étant donné que sa saisie est incomplète. Dans la dynamique de l'*agir*, le formel correspond à une figure réduite ou tronquée de l'*agent* possibilisé au niveau de l'événement. Cette réduction isole l'événement et le sépare de la chair, elle déconnecte l'*agent* de l'*agi*, comme dans le formalisme désincarné (à juste titre) de Kant. Surmonter cette dichotomie (formel/matériel) qui marque en apparence la valeur, c'est replacer cette dernière

¹⁹⁸ Retrouvons ici l'intuition fulgurante de Jean Nabert : « si le monde sensible tout entier et tous les êtres avec qui nous avons commerce, nous apparaissent parfois comme un texte à déchiffrer, comme la manifestation et le paraître d'une *opération* (nous soulignons) qui n'a pu trouver d'autre expression, c'est que la valeur, en effet, nous commande de chercher, de discerner, jusque dans les tâtonnements, les défaillances, les échecs de l'expression, l'aspiration qui s'y est inscrite » dans *Éléments pour une éthique*, *op. cit.*, p. 98. On voit ici à l'œuvre une expression de la complémentarité entre être et valoir sur fond d'action (opération) qui semble sous-jacente à tout le réel. Aussi, la valeur semble d'une part liée ici à la cohérence globale et au sens du réel manifesté et, d'autre part, elle présente un caractère de glocalité puisqu'elle semble posséder cette caractéristique essentielle, celle de relier les détails du local (tâtonnements, défaillances etc.) à la totalité du global (l'aspiration inscrite dans le monde tout entier et dans tous les êtres). Comme nous pouvons le voir la structuration fractale et la « glocalité » sont, quelque part, intuitionnées chez Nabert sans être thématiques et explicitées; ce que nous faisons, en prolongeant ces intuitions, dans nos propres analyses descriptives.

au centre de la dynamique de *l'il s'agit* dans une sorte d'équilibre entre *l'agent* et *l'agi*, et par conséquent entre le formel et le matériel. Aussi, du point de vue ontologique, il s'agira de la considérer au moins au même niveau fondamental que l'être, dans une forme de complémentarité. Et du point de vue de la dynamique de *l'agir*, il s'agira ainsi de la re-situer dans *l'il s'agit* comme un « écho en parallèle » de sa dynamique propre (une sorte de double), considérée davantage sous l'angle de *l'agent* possibilisé de l'événementialité que sous le seul angle de la chair-*agi*.

De plus, l'intérêt d'intégrer le formalisme éthique à la dynamique axiologique dans le réel-*agir* réside dans la réponse que nous pouvons, en conséquence de cela, donner à la question de la relativité des valeurs. En effet, le formalisme éthique rend paradoxalement possible la relativité des valeurs à cause de l'universalité *abstraite* qu'il met en avant¹⁹⁹, tandis qu'une éthique matérielle, où les valeurs sont saisies et s'imposent en tant que telles avec les choses, évite plus facilement ce problème. Toutefois, Le formalisme est ici un déséquilibre qui isole *l'agent* dans la dynamique axiologique. Il ouvre la porte au relativisme puisque la valeur n'est plus accessible en tant qu'elle est un *agi* mais uniquement à partir du nouveau apporté par l'*activité* de *l'agent*. Il s'agit donc d'éviter deux écueils : d'un côté, le formalisme pur où *l'agent* se déconnecte de *l'agi* et s'isole, devenant par là la seule origine des valeurs (ou plutôt des principes car, dans ce cas, le concept de valeur a moins de pertinence, comme chez Kant), de l'autre, une éthique purement matérielle où *l'agi* est la seule origine des valeurs qui s'imposent à *l'agent*. Or, la dynamique de *l'agir* permet de tenir la dynamique axiologique dans un équilibre où ces deux écueils sont évités. La relation circulaire et serrée entre *l'agent* et *l'agi* fait que l'émergence de la valeur prendra toujours en compte les deux, faisant ainsi de la tendance à la primauté du formalisme un moment nécessaire de l'éthique matérielle, comme plus généralement la tendance à la primauté de *l'agent* est un moment nécessaire pour comprendre l'émergence de *l'agi* à partir de *l'apport du nouveau* ; ou encore, en d'autres termes, comme l'activité est un moment nécessaire de la passivité première, à savoir un moment suspendu entre la passivité originaire et la passivité finale (voir le troisième sous-chapitre du chapitre II). En effet, *l'agent* a forcément un rôle à jouer dans l'émergence progressive des valeurs par *l'apport du nouveau*, même si ultimement

¹⁹⁹ L'universalité est abstraite pour le formalisme éthique parce que, rappelons-le, l'agent est séparé de l'agi ; et donc, autrement dit, parce que son action est considérée abstraction faite de son contenu ou de son résultat, de son agi. Pensons, à cet égard au formalisme de l'impératif catégorique kantien : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en un principe universel d'action » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, Folio, Paris, 1989).

l'*agi* reste la condition première de la manifestation de toute valeur, ce qui représente ce que nous appelons son aspect matériel.

Par exemple, on peut dire que la générosité en tant que valeur se révèle progressivement à partir des actes généreux d'agents nouveaux possibilisés dans le cadre d'événements la concernant dans l'histoire (ce qui correspond à *l'apport du nouveau* par l'*agent*). Mais cette révélation ne se fait qu'en s'appuyant sur ce qui s'est déjà révélé d'elle à partir des actes généreux du passé (ce qui correspond à l'*agi*). Plus précisément, on peut par exemple affirmer que des aspects originaux de la générosité se sont révélés dans les actes exemplifiant(s) de certaines personnes dans l'histoire, comme l'histoire de la veuve pauvre qui donne tout ce qu'elle a dans les *Évangiles* ou comme la rencontre avec le lépreux de St François d'Assise qui donne tout ce qu'il est, racontée dans les *Fioretti* ; ou encore, des aspects nouveaux de la valeur de générosité peuvent apparaître dans les actes de certaines personnes impliquées dans l'histoire personnelle de chaque humain. Mais aussi, il peut y avoir des aspects collectifs de la générosité qui vont par exemple se révéler dans la complexité du monde moderne à partir de certains événements : comme la réaction indignée de l'abbé Pierre face à la situation des *sans-abris* pendant l'hiver 1954 qui a vu émerger des *communautés d'agents (Emmaüs) mues par une générosité collective de proximité non institutionnelle* en réaction à l'exclusion structurelle et anonyme dans les grandes villes modernes, ou comme l'intervention d'un groupe de médecins amenés par Bernard Kouchner face à la famine due à la guerre du Biafra, au Nigéria entre 1967 et 1970, qui a vu émerger les organisations non gouvernementales modernes (les fameuses ONG) avec la figure de l'*agent humanitaire international mu par une générosité « intelligente »*, puisque sachant utiliser les médias et les équilibres géopolitiques pour agir. Tous ses détails sont là pour rendre claire l'idée que la générosité comme valeur se manifeste progressivement, par esquisses, qu'elle ne montre pas les mêmes facettes à telle ou telle personne selon son histoire, et que sa manifestation comporte toujours de la nouveauté selon les époques et les contextes. En réalité, la générosité ne consiste en rien d'autres qu'en sa manifestation de cette manière ; autrement dit, il n'y a de générosité que parce qu'il y a eu des personnes généreuses et des actes généreux dont on a la trace (l'*agi*) dans le passé et parce qu'il y aura toujours à partir de là potentiellement des généreux (des *agents* nouveaux) qui dévoileront par leurs actes des aspects nouveaux de la générosité. Ainsi, *l'apport du nouveau* de l'*agent* possibilisé dans le cadre d'événements centrés sur la générosité, comme valeur s'étant déjà en partie révélée à travers sa trace dans le cours des événements passés, ce que nous appelons son *agi*, fait donc aussi partie de sa manifestation comme valeur.

Nous pouvons donc constater qu'une marge de manœuvre, voire même une solution acceptable à ce problème de choix entre le formalisme subjectif et le caractère matériel des valeurs, existe bel et bien ici ; solution d'autant plus acceptable qu'elle intègre tous les types de valeurs, esthétiques, éthiques ou même logiques. En réalité, cette solution consiste à considérer que les valeurs sont saisies *avec* les choses et non pas *à partir* des choses ; ainsi, leurs matérialités sont différentes. Mais justement l'« avec » ou le « comme les choses », indiquant leur caractère matériel, met aussi l'accent sur l'incomplétude de leurs saisies et sur la nécessité d'une somme de saisies partielles (des esquisses comme celles des choses perçues) pour tendre à une saisie complète qui n'est jamais vraiment atteinte. Les choses sensibles ou même les *êtres de raisons* (idées, concepts, images mentales, etc.) sont comme la somme de leurs saisies partielles à laquelle il faut ajouter ce qui reste en droit à saisir, voire ultimement l'insaisissable en elles. De même, les valeurs sont saisies partiellement et ne sont que des sommes de saisies partielles à compléter par ce qui reste à saisir en elle jusqu'à l'insaisissable. Choses et valeurs sont saisies dans le *clair-obscur* de l'expérience brute de leur caractère matériel comme le constate Jean-Yves Lacoste dans *le monde et l'absence d'œuvre*, où il pose ce *clair-obscur* du phénomène de la valeur et conclut à une nécessité du discours de la norme pour compléter l'apparaître ou la saisie des valeurs²⁰⁰. Nous refusons donc à la suite de Lacoste de choisir entre formalisme et éthique matérielle qui, en définitive, se complètent dans la manifestation des valeurs, de la même manière que les choses perçues sont autant manifestées par elles-mêmes, comme dans le fond d'impression passive de tout phénomène (phénoménalisation première), qu'elles sont constituées par une conscience qui complète et accompagne leur manifestation (phénoménalisation seconde).

À ces analyses de Lacoste, nous ajoutons une dimension dynamique de la manifestation des valeurs, et nous l'inscrivons dans la dynamique globale de *l'il s'agit*. D'ailleurs, l'intérêt de nos analyses sur le formalisme et sur l'éthique matérielle réside pour nous dans le fait qu'une solution les articulant émerge de cette inscription de la valeur dans la dynamique de *l'agir*, et par conséquent la justifie. Aussi, nous allons davantage dans le sens de comprendre

²⁰⁰ Jean-Yves Lacoste, *Le monde et l'absence d'œuvre*, Paris, PUF, 2000. Voir notamment le chapitre intitulé « Du phénomène de la valeur au discours de la norme » où l'auteur arrive à cette conclusion : « Au commencement n'est pas le chaos auquel la raison pratique kantienne reçoit pour mission de donner forme, au commencement n'est pas non plus l'apparition apodictique du royaume des valeurs. Au commencement n'est en fait que le commencement (pour notre part nous dirions avec Goethe qu'« au commencement est l'action »): apparaître de soi à soi comme appel à la décision morale, apparaître de « valeurs » à la conscience affective, etc., tous phénomènes qu'il faut interpréter comme un premier fait éthique mais qu'il faut refuser de laisser passer pour détenteurs du/des dernier(s) mot(s). Et cela nous dit que la lumière doit être faite sur les phénomènes moraux donnés au sentir, parce que leur apparaître, ou leur autodonation, doit s'intégrer à une topique plus vaste du dévoilement moral sous peine de demeurer partiel et peut-être ambigu. Et c'est sans doute ici qu'il conviendrait de tenir le langage de la norme. », p. 123.

ce que l'acte de valoir veut dire que seulement dans celui de la compréhension de la manifestation de ces entités ou de ces unités particulières de manifestation que sont les valeurs. Notre question prolongeant la description de cette manifestation est davantage « comment peut-il s'agir de la valeur dans le réel ? » ou « comment peut-il valoir ? » que « comment se manifestent les valeurs ? ». Avec Lacoste, et en bonne partie pour les mêmes raisons, nous refusons donc de choisir entre formalisme et éthique matérielle pour comprendre la manifestation des valeurs ; nous le quittons toutefois quand nous lisons la valeur à partir d'une dynamique élémentaire de *l'il s'agit*, comme nous le ferons davantage encore dans ce qui suit.

Mais revenons à notre insertion de la valeur dans la dynamique de *l'il s'agit* pour constater, par exemple, que ce qui vaut (et d'abord le bien) peut être *relatif* mais uniquement localement et dans le cadre de la rythmique globale unifiante, qui est la forme dynamique globale de *l'il s'agit* et qui en est comme sa première caractéristique essentielle, telle une donnée *absolue*. Et dans cette rythmique globale, la visée de ce qui vaut, du bien par exemple, est comme préparée et guidée par un faisceau de convergences qui rend possible la ligne même de cette visée ; ce faisceau résulte bien de la dynamique propre de *l'il s'agit*. La relativité des valeurs n'est donc que locale tandis que la dynamique globale comporte des caractéristiques, comme la convergence ou le processus unifiant, qui fondent leur caractère matériel et non relatif.

De ce point de vue, même dans le cas extrême de l'inversion des valeurs dans la philosophie de Nietzsche, cette inversion ne serait qu'un ajustement local de la dynamique axiologique globale qui fait partie de la manifestation du réel comme *agir*. Aussi, d'un côté la relativité des valeurs n'est que locale ; il n'y a donc de relativité des valeurs qu'à travers la diversité des *agents* particuliers qui émergent dans la dynamique locale de *l'il s'agit*. De l'autre, la dynamique globale de *l'il s'agit* impose à l'émergence des valeurs un cadre restreint ; plus encore, elle détermine les valeurs premières, comme par exemple celle de *l'unité* induite par le caractère unificateur de la dynamique globale, ou encore celle du bien qui est liée à la cohérence de cette dynamique et donc à la cohérence entre la partie et le tout dans cette dynamique. Il y a apparemment là comme un horizon de convergence des valeurs, ce qui évite l'écueil de leur relativité. Elles suivent le même mouvement que celui du réel saisi comme *il s'agit* parce que la dynamique orientée et rythmée de celui-ci forme comme des « rails » qui guident *l'agent* humain vers la saisie progressive, potentiellement intégrale, et donc matérielle des valeurs.

Par delà le monde : la valeur comme unité s'agissante ou l'unité comme valeur première

La valeur, comme la chose, fait partie du rouage de l'*agir* ; elle a son propre mode de manifestation affectif, et sa propre évidence phénoménologique. Or, nous avons vu que l'incomplétude du réel manifesté en tant qu'*il s'agit* est une caractéristique féconde exprimée par la forme même de ce prénom du réel (« il s'agit... » tronqué du « de ») ; et nous pouvons ajouter que cette incomplétude est en réalité une somme dynamique d'incomplétudes intégrées, aussi bien l'incomplétude de la chose (correspondant à une mondanéisation de l'*agi*) que l'incomplétude de la valeur (correspondant à la mondanéisation de la relation entre *agent* et *agi*).

Toutefois malgré leur propre incomplétude, les valeurs orientent les choses dans la dynamique de l'*agir* en les serrant de près, en y adhérant, et cela comme pour essayer de tendre à une complétude manquante dans la saisie immédiate du réel. Entre la chose et la valeur, qui est comme son double, il y a un décalage *également originaire* qui tend à palier à l'incomplétude originaire dans la dynamique de l'*il s'agit*, ou encore qui est comme l'éternelle seconde chance de l'*agent* face à l'*agi*. La valeur est donc comme la fidélité à l'événement face à la tentation de l'exclusivité et de la suffisance de la chair, ou du repli de l'*agi*. Autrement dit, du point de vue mondain, la valeur est comme la fidélité à « l'effectivité du renouvellement des *agents* sous forme d'événement » face à la tentation de la mort dans la chose, dans la chosification, ou encore dans la précipitation en un monde où la valeur est réduite à l'être qui lui-même est une réduction de la chair-*agi*.

Si maintenant le monde d'après la leçon de Heidegger est bien la condition de l'apparaître, qu'il soit chosal ou affectif, les valeurs ne sont pas de simples apparaissant(s) selon une matérialité, mais elles ont plutôt à voir avec la condition de l'apparaître selon une formalité, celle d'un monde et plus largement celle d'un *agir*. Mais la mondanéité en tant que telle est une condition partielle et partiale de l'apparaître, l'être y étant à l'étroit, c'est-à-dire réduit de son acte. Le monde est la rigidification de l'*agi* dans l'oubli de l'*agent*, autrement dit, le monde est une réduction de l'*agi* à la seule actualisation de l'être avec une mise entre parenthèse de la nouveauté radicale des *agents*, possibilisés dans des événements, qui remettent en cause en permanence la mondanéité elle-même ; le monde est comme un cadavre qui se rigidifie au fur et à mesure qu'il s'éloigne de la vie de la chair. Voilà pourquoi, « vivantes » qu'elles sont, les valeurs suivent le rythme originaire de l'*il s'agit*, en amont de toute mondanéité, et non pas celui de l'être mondain qu'elles accompagnent plutôt pour

remédier à ses défaillances et révéler ce qu'il a tendance à occulter de par l'illusion de complétude et d'achèvement qui lui est corrélée.

Par ailleurs, le monde comme condition de l'apparaître n'est pas immuable, car l'*agir* qui se manifeste au plus haut point dans le réel vivant, ou plus exactement *comme* le réel vivant, est source d'une multiplicité de mondes réticulaires possibles, ce qui relativise l'unicité de l'actualisation mondaine. *La valeur n'est pas dans un monde, ou même l'aspect ou la tonalité d'une mondanéité, elle ré-agit plutôt sur la chair comme pour la retenir de se conditionner en un monde faussement « complet », tout en rendant possible partiellement un tel conditionnement.* La valeur est le rappel incessant du fait qu'il n'y a pas de mondanéité définitive car l'actualisation du réel manifeste l'être comme toujours en retard d'un monde ou d'une nouvelle manifestation du monde (si l'on tient à l'unicité dans la compréhension du concept de « monde »), parce que toujours tributaire d'un *agir* sous-jacent dont le champ de manifestation est toujours plus large. Et, de ce point de vue, la solution transcendantale n'est que l'illusion d'une unité et d'une unicité mondaines, celles de l'espace et du temps par exemple. Or, du moment qu'on admet les valeurs comme co-originaires de la mondanéité, l'unité et l'unicité mondaines tombent et cela enrichit la relativité de la conception de l'espace et du temps, et de toute mondanéité imaginable. Une valeur *peut* très bien affecter le monde comme condition de l'apparaître, car elle ne fait pas que simplement y apparaître, elle ajuste plutôt continuellement les conditions mêmes de l'apparaître, de ce monde et des choses dans ce monde, et ceci à partir de la chair-*agi* dans son rapport à l'événementialité comme génératrice d'*agents* nouveaux. En effet, la radicale nouveauté de ces *agents* est la preuve et la garantie de l'incomplétude ou du caractère « toujours-à-compléter » du réel manifesté, qui est communément réduit à un monde faussement « complet ».

Nous venons de voir que ni l'unité ni l'unicité ne peuvent découler de la mondanéité, ou être corrélées au monde de manière a priori, car ce dernier est relatif à un possible qui le dépasse, celui inhérent à l'*agir* comme relief infra-mondain du réel. *En effet, la dynamique unifiante, qui est une exigence de l'il s'agit, ne fait pas que révéler le monde effectif comme un réseau de multiples irréductibles les uns aux autres mais surplombe également, selon sa sur-effectivité, les mondes possibles en s'y manifestant et en y étant actualisée sur mesure en chacun d'eux, comme une première valeur, celle de l'unité.* Ainsi, il appartient essentiellement à tout monde possible, et non seulement au monde effectif en tant que configuration particulière d'horizons (c'est-à-dire de vecteurs entre effectifs et possibles), de se manifester comme un processus unifiant, inachevé et incomplet.

Unité et ipséité

La valeur agit donc plus qu'elle n'est. Elle manifeste le réel comme *agir*, plus que ne le fait la chose qui d'abord est et qui donne l'illusion de la fixité et de l'achèvement. En effet, l'être de la chose voile le fait que l'acte qui lui est inhérent -c'est-à-dire l'*acte* d'être- est englobé dans la rythmique multiple d'actualisation unifiante du réel comme *il s'agit*. Aussi, il nous semble que la problématique classique de la primauté de l'hénologie sur l'ontologie, de l'Un sur l'Être, trouve une explication possible dans les impératifs propres à l'*agir* ; et à partir de là, elle croise les fondements de l'axiologie. Car si l'Un est au-delà ou en amont de l'Être (sans parler encore du Bien), c'est parce que ce qui s'y rapporte est originairement révélé par l'*agir*, là où l'Être n'en est que dérivé. D'ailleurs, si le Bien est au-delà de l'Être, c'est parce que d'abord l'Un est au-delà de l'Être (la primauté, dans notre description, s'exprimera par un « en deçà » plutôt que par un « au-delà », rigueur phénoménologique oblige, mais il s'agit toujours d'une primauté dans la manifestation du réel). L'Un est manifesté d'abord par la valeur de l'unité dans le réel se manifestant comme *agir*. La valeur en général, en tant qu'elle est liée donc à l'*agir* et comprise à partir de lui, se donne d'abord en tant que *valeur de l'unité* selon la dynamique d'unification, et notamment comme ipséité ; ce qui est un premier aspect de l'unité. Donc, la « dynamique unifiante de l'*agir* », ou autrement dit l'*agir* essentiellement caractérisé par sa dynamique unifiante et plus précisément désigné par ce pré-nom « *il s'agit* », mène à l'affirmation de l'ipséité comme première dimension de la valeur de l'unité. *Si pour être il faut être un, pour être un il faut en premier lieu être le même ; il doit s'agir du même*. Cette ipséité est, dans la dynamique de l'*agir*, un facteur de convergence et une relation unifiante par ressemblance (d'ipséité) entre les moments discrets (discontinus) ou les actualisations particulières de l'*il s'agit*.

Ainsi, l'unité est une valeur autant que la valeur elle-même est fondée sur l'unité, sous la forme globale de la dynamique unifiante et sous la forme locale de l'ipséité. Ici, l'*unifiant de l'unité* si l'on peut dire est la dynamique globale de l'*agir*, et il a pour élément local de base la « coïncidence du même » (ipséité) à travers le rôle ajusteur et régénérateur de la valeur associée (jumelée) à l'*agi* d'un *il s'agit* particulier, de n'importe quelle valeur associée par jumelage à un *il s'agit* particulier à travers son *agi*. En effet, de par son essence dynamique, la valeur tend perpétuellement à *faire coïncider avec lui-même l'il s'agit* particulier auquel elle est associée, et ceci en le révélant progressivement par les nouveaux *agents* qu'elle suscite dans sa dynamique interne; puisque plus il se révèle plus il coïncide avec lui-même, même si

cette coïncidence restera à jamais incomplète. Maintenant si la manifestation de la valeur de l'unité dans le monde prend la forme de l'ipséité c'est parce que celle-ci est d'abord localement l'horizon et le pôle de l'unité de tout *il s'agit* particulier dans la dynamique de l'*agir* qui est, rappelons-le, plus large que le monde. Aussi, l'ipséité est localement l'horizon et le pôle de l'unité de tout *il s'agit* particulier grâce au rôle essentiel de « moteur de la *coïncidence avec soi* » de toute valeur (et non seulement la valeur de l'unité) jumelée avec un *il s'agit* particulier, qu'elle tend justement à faire coïncider indéfiniment avec lui-même en le révélant.

L'unité comme valeur est la même que l'unité de la valeur en tant que type particulier d'actualisé de *il s'agit*. Il y a une réciprocité originaire de détermination entre l'unité et la valeur. Ou encore, *la valeur de l'unité est co-donnée originairement avec l'unité de la valeur*²⁰¹. Et cela renvoie en dernier lieu à la relation unifiante et saisissante de *il s'agit* élémentaire, qui tend à *coïncider avec lui-même* dans une réflexivité serrée allant à l'infini. De cette tendance essentielle et originaire à la coïncidence avec soi de *il s'agit*, la plus originaire dans la dynamique de l'*agir*, vient le fait que l'ipséité est le premier aspect de l'unité en tant que valeur première de la manifestation.

Par ailleurs, l'unité de la chose et celle de la visée intentionnelle découlent, dans l'expérience du monde, de ce processus dynamique de l'unité dont l'élément est la coïncidence du même. En effet, l'ipséité est bien le décalage-tendant-à-la-coïncidence manifesté par la dynamique de la valeur au niveau de son adhérence (jumelage) à la chair-*agi* de la chose dans *il s'agit* particulier qui lui est sous-jacent. Ainsi, une chose apparaît originairement comme un bien parce que la valeur « bien » est donnée en adhérence avec elle sous la forme d'une déclinaison du bien selon les particularités de cette chose même, l'orientant par là originairement dans sa manifestation et *lui donnant une place adéquate et cohérente* dans l'ensemble global de manifestation de l'*agir*. Aussi, la chose coïncide justement avec elle-même *en tant que bien* et ne coïncide avec elle-même que selon son caractère actuel ou potentiel de bien. Et sa valeur de bien n'est pas seulement liée à son caractère appropriable par un ego la visant, elle est le résultat d'une cohérence plus large dont

²⁰¹ C'est un « enracinement réciproque » ou autrement dit « une double remontée méta (de la valeur à l'unité et de l'unité à la valeur) aplati par une auto-référence intégrée » pour les concepts de « valeur » et d'« unité »: l'unité comme fondement de la valeur présuppose le concept de « valeur » pour la compréhension de sa dynamique dans le cadre de *il s'agit*, et réciproquement la valeur comme fondement de l'unité présuppose le concept d'« unité » pour la compréhension de sa dynamique dans le cadre de *il s'agit*. Une telle structuration dynamique de sens est également apparue pour le concept d'« événement » analysé plus haut, qui représente respectivement l'événementiel et l'événementiel réciproquement enracinés ; l'événementiel ressurgissant dans l'événementiel par auto-référence selon la structuration fractale (des micro-événements déterminant l'actualisation de plus en plus large de *il s'agit* et déployant son événementialité).

la relation d'appropriation ou de finalité avec un ego n'est qu'un aspect. Dans ce cadre plus large, l'ipséité est tributaire de ce caractère de « bien », car il est bon que chaque chose, quoiqu'incomplète et inachevée, se tienne (se ramasse) dans son unité à travers ses esquisses et dans sa mêmeté permanente ; et cela est justement bon pour la cohérence globale de la manifestation et donc pour qu'il y ait du sens à ce qui se manifeste. De même, l'unité de la visée intentionnelle est elle-même requise pour cette cohérence globale. Et donc cette visée intentionnelle en tant qu'acte particulier identifiable corrélé à telle ou telle chose ne demeure la même que parce qu'il est bon qu'il en soit ainsi pour que la manifestation ne sombre pas dans le non sens. Ainsi si dans la manifestation il n'y avait que du changement chaotique qui ne laissait aucune place à l'émergence d'unités dynamiques stables, que ce soit les choses ou les actes intentionnels, ou d'autres encore, c'est le non sens et la folie qui domineraient. Mais il n'est même pas envisageable qu'un tel scénario se produise tant la confiance que nous avons en la cohérence de la manifestation est inébranlable ; c'est cette cohérence qui fait résonner la valeur de bien avec toute chose. La valeur de *bien* se décline en effet en jumelage avec chaque unité dynamique particulière de manifestation produisant cette évidence qu'il est, au moins d'une certaine manière, forcément bon à la fois que les choses soient ce qu'elles sont et que les actes intentionnels soient répétables et aient une permanence dans leurs particularités (c'est la possibilité du langage et de la pensée), et ceci est bon *pour* la cohérence globale de la manifestation. À cet égard, l'expérience du non sens et de la folie apparaît au plus haut point lorsque l'ipséité des choses et des actes intentionnels n'a plus le caractère d'évidence première, et que les choses sont séparées d'elles-mêmes ainsi que les actes intentionnels d'eux-mêmes dans une sorte d'effondrement chaotique du manifesté. Ce n'est pas pour rien que traditionnellement le mal a toujours été associé à la séparation et que dans l'imaginaire religieux le diable est le maître d'œuvre de cette séparation (*dia-bolos* ou celui qui sépare), celui qui d'abord et avant tout brise l'ipséité. *La dynamique de ces premières valeurs dans l'ordre de la manifestation que sont l'unité et le bien, et qui sont les valeurs premières dans l'ordre des valeurs, imprime originellement à la valeur en tant que telle son sens, et toute valeur sera saisie et comprise dans leur horizon.* Par ailleurs, ces deux unités, celle de la chose et celle de la visée intentionnelle, sont d'abord des ipséités liées à l'unité et à l'ipséité d'un monde ou d'une totalité dynamique ; elles ont une dimension originaire holistique. Pour garantir la stabilité de l'apparaître, un monde doit avoir la stabilité du même ; il doit être d'un côté *un* monde, et pour cela il doit d'un autre côté être un monde coïncidant avec lui-même, autrement dit le *même* monde. Et ce n'est qu'à cette condition que l'unité et

l'ipséité de ce qui s'y manifeste localement en tant que partie du tout, en l'occurrence la chose ou la visée intentionnelle, peuvent se saisir.

En somme, valoir c'est en quelque sorte participer à cette dynamique unifiante de l'*agir* de la manière la plus originaire (on verra comment dans la suite de nos analyses), et réciproquement s'unifier c'est la première forme de manifestation du valoir, notamment sous l'aspect de l'ipséité. De plus, l'originalité du valoir en tant qu'il est lié à l'unité comme dynamique de l'*agir*, a un caractère holistique puisque c'est dans le cadre d'un valoir global, celui saisi avec l'ipséité du monde, que les valoir locaux et particuliers s'effectuent. Le valoir a ainsi une forme de glocalité en tant que « rouage » originaire au niveau le plus élémentaire de la dynamique externe de l'*il s'agit*.

Le valoir comme ré-agir

L'être dans le monde est, d'après nos analyses précédentes, sous les deux conditions de l'unité et de l'ipséité. Ainsi, si nous pouvons parler de la *valeur de l'être*, en posant par exemple la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » c'est justement parce qu'il n'est pas la source fondamentale de la valeur qui reste en amont de lui dans la dynamique de l'*il s'agit*, autrement on ne pourrait envisager que l'*être de la valeur*. En effet, c'est l'un²⁰² qui, au niveau de l'*il s'agit*, impulse la valeur.

Au couple être/devoir-être, il s'agit de substituer ici le couple, agir/réagir. En effet, *la valeur émerge d'abord d'une reconquête (ré-agir) permanente du commencement originaire par dédoublement et par résonance. Ré-agir* signifie d'abord répéter l'action pour l'ajuster et l'améliorer en l'ouvrant, ou encore c'est revenir à son origine pour toujours rappeler, par l'unification qui est ici recueillement, l'unité en procès de l'*il s'agit*, au-delà du multiple éclaté dont il est le curseur. Un ré-agir se donne distinctement avec ou à *même* tout agir comme une garantie du fait qu'il n'y a pas de coïncidence a priori d'un agir avec lui-même,

²⁰² Nous ne dirons plus l'Un mais l'un. Nous n'utiliserons pas non plus les majuscules pour la désignation des trois reliefs du réel que nous envisageons: l'*agir*, le *jouer* (drame) et le *sauver* (liturgie), et dont nous explorerons de manière approfondie que le premier, l'*agir*, et ceci même si leur statut dans nos analyses équivaut à celui des premiers genres des anciens. Les majuscules pour l'un, l'être ou le bien disparaîtront a fortiori car nous les ramenons à des propriétés fondamentales du dynamisme de l'*agir* ou du *jeu* du drame. Et, si nous les avons provisoirement conservées c'est pour inscrire notre description dans le prolongement des constats de la métaphysique traditionnelle, notamment celle dérivée du platonisme, sachant que nos analyses déclineront différemment le sens de la primauté des transcendants représentée par ces majuscules; puisque notre remontée « méta » est davantage un « creuser » de la profondeur dans la dynamique réticulaire, holistique et, surtout, conservant le multiple de l'*il s'agit*.

pas de complétude ou d'achèvement, puisque cette coïncidence passe nécessairement par un dédoublement à ajuster. Tout se passe comme si le « mouvement relié et orienté » qu'est l'*agir* devait originellement se dédoubler pour pouvoir être saisi justement en tant que « relié » (au moins à lui-même) et pour manifester ainsi en permanence son insuffisance et son incomplétude en tant qu'il ne peut justement pas se saisir comme mouvement s'il n'était pas relié.

Le *réagir* c'est aussi la partie de la dynamique externe de l'*il s'agit* qui exprime le fait que tout agir ne peut que partiellement se manifester, ne serait-ce qu'à cause du nécessaire lien à soi qu'il comporte en tant qu'*il s'agit*, lien qui empêche, par cette dynamique interne fuyante, de totaliser ou d'achever une saisie dans la manifestation. En effet, un réagir annonce toujours une nouvelle saisie ou une nouvelle manifestation possible de l'agir associé, montrant par là à la fois qu'il ne se suffit pas et qu'il a toujours potentiellement en réserve d'autres manières de se manifester. Le valoir comme *ré-agir* est d'abord cette dynamique externe encore élémentaire de l'*il s'agit* qui permet de sauvegarder la fraîcheur de l'indétermination (une forme de l'ouverture ici) de tout agir. Cette dynamique rappelle que, pour qu'il demeure lui-même, l'agir particulier doit justement conserver en permanence le pouvoir de ne pas coïncider avec lui-même au moment même où s'annonce, en lui, autour de lui et même justement du fait du réagir qui lui est associé, une amorce d'orientation qui le détermine en partie et le fait coïncider partiellement avec lui-même, ouvrant par là la voie à l'émergence d'une stabilité saisissable. À travers le *ré-agir*, la dynamique manifestée de l'agir semble révéler qu'il n'y a pas de plus grande détermination et donc de manifestation plus étendue et plus claire dans le réel-*agir* qu'accompagnées et conditionnées par un ressourcement à l'origine produisant également une plus grande indétermination. Ainsi, si valoir il y a c'est de manière concomitante, par plus de variétés et de précisions dans les déterminations de l'*agir* particulier, mais également par un retour à l'origine rappelant l'indétermination de manière non moins variée.

Valoir c'est *ré-agir*, c'est-à-dire tenir ensemble et dans la plus grande tension les déterminations et les indéterminations de tout agir particulier, rendant possibles toutes les actualisations stables et saisissables de chacun, et donc de l'*agir* en général. Ainsi, derrière une actualisation donnée nous pouvons en droit déceler un valoir qui la rend possible. Par exemple, une chose (un objet physique par exemple) *est* (c'est-à-dire qu'elle s'actualise en être) par la *profondeur des cohérences* qu'elle manifeste dynamiquement avec ce qui l'entoure et avec le tout en procès qu'est le réel. Cette profondeur est saisie comme la

concrétisation d'un accès à l'origine où réside l'indétermination du multiple, et les cohérences sont d'autant plus pertinentes voire d'autant plus puissantes qu'elles sont continuellement à l'épreuve de l'indéterminé, par leur profondeur. Ainsi, une chose *est* par le valoir qui constitue ses cohérences avec son environnement et avec le tout en profondeur de tous ses possibles jaillis de l'indétermination originaire ; des cohérences qui seraient comme des *faire-valoir*. Le valoir en tant que *ré-agir* constitue de manière multiple ses cohérences en infléchissant l'agir sous-jacent à la chose (ou en infléchissant chaque agir de l'ensemble des agir(s) qui la sous-tendent) selon les liens et les résonances qu'il a avec d'autres ensembles dynamiques environnant et, ultimement, avec le procès toujours incomplet et inachevé de la totalité du réel. C'est selon cette dynamique décrite ici que l'on peut considérer *la chose comme un bien*, c'est-à-dire *comme en cohérence avec son environnement et, holistiquement, avec la dynamique globale*.

Par exemple, une table est cohérente avec le sol sur lequel elle est posée, avec les livres ou les assiettes qui y sont posés, avec les chaises et les corps humains qui l'entourent et, plus invisiblement, elle est cohérente, par sa constitution matérielle atomique vibrante, avec la constitution matérielle atomique de l'étendue matérielle vibrante en général, etc. Ces cohérences sont les résultats des ré-agir(s) faisant *valoir* et par là faisant *être* la table en tant que table-quant-au-sol, ou table-quant-aux-livres ou table-quant-à-ses-constituants-atomiques etc. Chaque relation de cohérence, chaque « quant-à », est une manifestation originaire de la table en tant qu'intersection et coïncidence entre des agir(s) particuliers et des réagir(s) qui en sont des variantes relationnelles (justement des *quant-à*) les valorisant. Cela produit et constitue une sorte d'ensemble de déclinaisons de la valeur de *bien* à même les particularités de la chose-table, chaque « *quant à* » étant une de ces déclinaisons. Et, au-delà de l'exemple de la table, ce sont ces variantes relationnelles même qui constituent l'adhérence de la valeur à la chose en général, ou encore qui constitue le sens du « *ré-* » dans le *ré-agir* originairement corrélé à tout *agir*. Aussi, dans chacune de ses relations « *quant-à* » il y a une potentialité dynamique variée et révélatrice de ce qu'*est* justement la table. Ainsi, la table est potentiellement mouvante à même le sol, vis-à-vis des livres qui sont dessus, mais elle est également effectivement mouvante par ces constituants atomiques, et tous ces mouvements potentiels ou effectifs sont reliés. Ce sont des ré-agir(s) ouvrant relationnellement la table et coïncidant avec des agir(s) inhérents à celle-ci, coïncidences multiples qui la font justement *être* en tant que *table*, parce qu'elle est d'abord saisissable comme un complexe agissant cohérent et plus ou moins déterminé dans la dynamique.

Par ailleurs, le *ré-agir* joue à son tour le rôle de prélude nécessaire à tout co-agir, comme à une échelle plus élémentaire le *s'agir* (interne à l'*il s'agit*) est la possibilité et le cadre premier du *ré-agir*. Ce dernier est comme un *s'agir* ou un auto-agir produisant une *boucle* (une clôture) à une plus grande échelle dans la structuration dynamique complexifiante de l'*il s'agit*. La *réflexivité de l'agir*, en élargissant son cercle au-delà du cercle interne de l'*il s'agit* élémentaire, mène comme à une recharge et à une relance de l'action – c'est-à-dire à un *réagir* – à travers la rencontre de soi et le rebondissement sur soi de l'*agir*. Quant au co-agir, il désigne l'interaction favorisant la convergence de plusieurs agir(s) particuliers différents dans le cadre de la dynamique générale de l'*agir*. Il est vrai que pour l'action humaine particulièrement, il est plus significatif de parler de co-agir pour dire la dynamique rendant possible la réalisation du bien commun, comme on l'a vu dans la complexification blondélienne de l'action²⁰³. Toutefois, le co-agir dans son sens élargi reste la condition de possibilité du co-agir humain puisque, en contribuant à la réalisation de la convergence unifiante à partir du multiple pur, il fait émerger le *sens* dans la manifestation, et ceci en tissant des liens imprévisibles entre les agir(s) et en constituant le *réseau* qui est le fond sur lequel s'actualise chacun d'eux. Ce que fait le co-agir, c'est effectuer et intensifier le lien entre les agir(s), pour qu'il soit toujours possible d'y avoir un processus unifiant malgré le fait que l'indétermination du multiple pur demeure et même s'enrichit lors de ce processus complexifiant.

Selon des cercles de réflexivité dynamique concentriques, les descriptions précédentes rendent plus claire la séquence suivante : *s'agir*→*ré-agir*→*co-agir*, en profondeur et en filigrane de la séquence chose→valeur→*bien commun*. Le *bien commun* est d'abord pris ici au sens élargi de cohérence et d'unification dynamiques globales à travers le co-agir de plusieurs dans lequel il y a résonance entre des agir(s) qui ne sont pas les doubles les uns des autres, autrement dit dont la moitié ne sont pas des *ré-agir*(s). Maintenant que nous avons contextualisé le *réagir* en le situant dans le cadre plus large de la dynamique élémentaire externe de l'*il s'agit* dont les occurrences particulières interagissent entre elles, nous pouvons explorer davantage le sens de son « *ré-* », notamment si l'on se place au niveau du vécu de la valeur par l'homme.

Ainsi, au niveau humain, si la valeur consiste en une *ré-action*, ce qui fait penser à la relation authentique à soi dans *Être et temps* de M. Heidegger²⁰⁴, il n'est plus étonnant de

²⁰³ Voir nos analyses sur la conception blondélienne de l'action au début du deuxième chapitre (II, 1).

²⁰⁴ *Être et temps*, op. cit., Voir les paragraphes §59 et, surtout, §60 « Ce laisser-agir-en-soi le Soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-en-dette représente phénoménalement le pouvoir-être authentique

constater que l'ouverture à l'avenir, subsumée dans l'expression du devoir-être, se corrompt dès lors qu'elle ne s'accompagne pas d'une exploitation du passé qui permet la re-montée vers le matin de l'expérience (vers l'origine dynamique) pour mieux ouvrir l'avenir. Ce devoir-être ressemble hélas souvent à un aurait-dû-être marqué par le regret, car le passé y est subi et non maîtrisé ou utilisé, et très rarement à un devra-être résolu, qui utilise le passé en l'intégrant à une dynamique d'ouverture à l'avenir ou, en d'autres termes, il ressemble rarement à une activité s'assumant pleinement tout en n'oubliant pas la passivité initiale²⁰⁵, voire même en l'intégrant. Pour tenir la posture éthique de l'ouverture résolue, il faut en effet

attesté dans le *Dasein* même. Or la structure existentielle de ce pouvoir-être, voilà ce qui désormais doit être libéré. Ainsi seulement pourrons-nous pénétrer jusqu'à la constitution fondamentale - ouverte dans le *Dasein* lui-même - de l'authenticité de son existence. » (p. 231, tr. fr. Martineau).

²⁰⁵ Voir le paragraphe §59 d'*Être et temps* où Heidegger commence par distinguer dans la conscience morale une posture tournée vers l'avenir (ressemblant dans l'ontique à l'ad-vocation ontologique) d'une autre tournée vers le passé. Il écrit : « Avec cette caractérisation du degré d'originarité des idées de « mauvaise » et de « bonne » conscience, il est déjà décidé du même coup de celle de la distinction entre une conscience qui avertit prospectivement et d'une conscience qui réprimande rétrospectivement. Sans doute, l'idée de conscience admonitrice semble se rapprocher autant qu'il est possible de la con-vocation à..., puisqu'elle partage avec celle-ci le caractère du signifier en avant », même s'il ajoute : « Et pourtant, cette concordance n'est qu'apparente » (p. 228-229). Par la suite Heidegger va privilégier l'avenir parce que renvoyant à la structure existentielle du *Dasein* « ad-voqué » mais également « résolu » afin d'être authentique. Il écrit ainsi au paragraphe §60 : « Ce comprendre authentique de l'appel, nous le caractérisons comme vouloir-avoir-conscience. Ce laisser-agir-en-soi le Soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-en-dette représente phénoménalement le pouvoir-être authentique attesté dans le *Dasein* même. Or la structure existentielle de ce pouvoir-être, voilà ce qui désormais doit être libéré. Ainsi seulement pourrons-nous pénétrer jusqu'à la constitution fondamentale - ouverte dans le *Dasein* lui-même - de l'authenticité de son existence. » Cette posture « en-avant », assumant l'échéance (dévalement) caractérisant le *Dasein*, et par là menant à son mode d'être le plus authentique et le plus propre, Heidegger la précise, toujours au paragraphe §60, où il écrit : « Ce phénomène que nous venons de dégager sous le nom de résolution ne saurait être en aucune manière confondu avec un « habitus » vide et une « velléité » indéterminée. Loin de se représenter d'abord, en en prenant connaissance, une situation, la résolution s'est déjà placée en elle. *En tant que résolu, le Dasein agit déjà* (nous soulignons toute cette phrase là où Heidegger souligne « *Dasein agit* »). Nous évitons sinon à dessein le terme d'« agir ». D'une part, en effet, il devrait à nouveau être compris de telle manière que l'activité embrasse en même temps la passivité de la résistance; d'autre part, il favorise le contresens ontologico-existential selon lequel la résolution serait un comportement particulier du pouvoir pratique de l'homme par opposition à un pouvoir théorique. Mais le souci, en tant que sollicitude préoccupée, embrasse si originairement et totalement l'être du *Dasein* qu'il doit être toujours déjà présumé en tant que totalité par cette division entre comportements théorique et pratique, et qu'il est exclu de le reconstruire en sens inverse à partir de tels pouvoirs, en appelant à l'aide une dialectique nécessairement sans fondement, parce qu'existencialement infondée. La résolution est seulement l'authenticité, prise en souci dans le souci et possible comme souci, du souci lui-même. » (p. 234). Dans notre premier chapitre, nous avons noté dans cet aboutissement à la fois une surenchère dans la posture tendue vers l'avenir et une auto-référence faisant de la « résolution » le « souci du souci » comme pour dire que le souci authentifié par la résolution est le souci du souci. Ce sont deux caractéristiques de la croissance de la structure conceptuelle que nous tentons d'élaborer pour l'il s'agit. Notons également que, pour expliciter son concept essentiel de « résolution », le premier réflexe de Heidegger est de l'exprimer en termes d'« agir » avec une réserve riche de sens pour tout notre travail de recherche ; réserve portant sur le contresens ontologico-existential censé être provoqué par l'usage du concept d'« agir » ; réserve que nous ne partageons évidemment pas. Toutefois Heidegger précise le sens nouveau à donner à ce concept dans le cas où nous voulons l'utiliser pour dire la « résolution », à savoir qu'« il [le concept d'« agir »] devrait à nouveau être compris de telle manière que l'activité embrasse en même temps la passivité de la résistance ». Rappelons-le, nous préférons plutôt voir, dans cette précaution du philosophe, la raison même d'une prise de risque conceptuelle comme la nôtre, cherchant l'« agir » dans les soubassements de l'être comme un relief plus fondamental du réel.

être fidèle à ce mouvement originaire du réagir pour être en phase ou en résonance avec le réel ouvert, tel qu'il se trouve dans une dynamique optimale de transformation.

La valeur comme *ré-agi* reste d'abord en amont de l'ouverture extatique du temps mondain, participant plutôt à la production même de cette ouverture et de l'être mondain, et ceci tout en conservant l'unité et la passivité sous-jacente à l'*agir*. *Valoir, c'est ré-agir en deçà du temps et de l'être, à partir du rythme événemential de la chair dans l'il s'agit*. Nous pouvons voir ici la forme axiologique de l'expression « l'origine est la fin », à savoir que la valeur représentant l'aspiration du réel se réalise par un retour et un rapport à l'origine (à travers le *s'agissant*), autrement dit par un *réagir* qui réinitialise l'*il s'agit*. La valeur est l'écho, la résonance ou le dédoublement de l'*agir* dans sa dynamique ; elle est la modalité de la rencontre et de la coïncidence en celui-ci, ayant pour aspect local premier l'ipséité qui dérive de l'aspect global premier de l'unité. C'est bien la coïncidence avec soi-même qui est l'élément et le modèle de toute coïncidence et de toute rencontre. Ainsi, l'unité, sous son aspect d'ipséité, est un processus axiologique spécifique à l'*agir* ; ce qui mène aux valeurs de l'ouverture et de l'altérité, c'est-à-dire de la rencontre. Toutefois, ces mêmes valeurs restent, au niveau du relief de l'*agir*, dérivées de celles de l'unité et de l'ipséité, et ce n'est que dans la manifestation du réel comme *jouer* ou drame qu'elles seraient comprises dans leur originalité comme valeurs premières, d'où éventuellement dériveraient inversement celles de l'unité et de l'ipséité, comme par un changement de perspective conséquent au changement de relief du réel. La valeur vaut ici à partir de l'*agi* qui est unifiant tout en incluant un multiple ; car, comme nous l'avons vu, la rencontre est la manière qu'a le multiple de s'intégrer dans l'*agir*.

La séquence axiologique de l'*agir* est la suivante : unité→ipséité→altérité. L'altérité est subsumée sous l'ipséité, comme celle-ci est un aspect de l'unité. La coïncidence charnelle des *agi(s)* produit seulement de l'ipséité, qu'elle soit coïncidence entre les *agi(s)* et les *réagi(s)* associés (les valeurs) produisant l'être ou bien la coïncidence entre des *agi(s)* bien dissociés produisant des modalités saisissables et infra-ontologiques de la chair. Mais, la coïncidence par analogie des *agents* et la coïncidence par rencontre imprévisible des *s'agissant(s)* de deux *il s'agit* particuliers ne font qu'intégrer l'altérité, inhérente au multiple, au processus d'unification dont la caractéristique au niveau de l'*agir* est l'ipséité. Ainsi, l'altérité trouve sa possibilité dans l'imperfection originaire de la coïncidence des *agents* et des *s'agissant(s)*, mais aussi de la coïncidence des *agi(s)* qui produit l'ipséité qui n'est pas non plus complète. Toutefois, ce sont surtout les coïncidences « plus lâches » dans la dynamique élémentaire

externe de *l'il s'agit*, soit par résonance analogique entre les événements et donc entre les *agents* qui y sont possibilisés, soit par croisement -étonnement créateur- des *s'agissant(s)*, qui manifestent l'articulation de l'altérité à l'ipséité toujours imparfaite.

Par ailleurs, dans un monde ou relativement à un monde, les choses *valent* et *sont* co-originaires, mais, dans la manifestation plus fondamentale du réel en tant qu'*il s'agit*, valoir apparaît comme étant plus originaire qu'être ; car l'unité et particulièrement l'ipséité des choses sont elles-mêmes des valeurs en deçà de l'être. *Ce qui est vaut forcément d'abord, sinon il n'est pas*. D'ailleurs, ceci explique la transversalité de la valeur, c'est-à-dire le fait qu'elle puisse être par exemple esthétique, éthique ou logique (ou autre), ce qui est loin d'être une évidence, car ce que ces trois domaines ont en commun se trouve à l'origine de leur monde, ontologiquement parlant, ou à l'origine de leur cadre dynamique d'émergence si l'on considère le réel comme *agir*. Donc, en deçà de l'être et dans *l'agir*, la valeur trouve originairement une unité qui resterait problématique si l'on s'en tenait à l'être comme être-au-monde. C'est dans *l'agir* que la communauté (unité) des valeurs éthiques, esthétiques et logiques (ou autres) se manifeste ; d'où la pertinence de l'analyse de la valeur comme étant incluse dans la dynamique de *l'agir*. Ce qui unifie les différents domaines axiologiques c'est en effet l'enracinement de la valeur dans *l'agir* qui les sous-tend.

La valeur comme intermédiaire entre agir et être

Il nous reste à voir comment, en matière d'axiologie, il y a d'abord une relation possibilisante de *l'agir* qui saisit, affecte et même produit l'être, et ceci avant toute relation entre l'être et le devoir-être. *L'il s'agit* dans son dynamisme élémentaire d'*agent/agi*, ou d'événemential/charnel, est à l'origine de la mondanéisation de tout monde possible ; et, dans chaque monde, il marque du même coup l'être d'une certaine valeur. Cette valeur est une variante de la valeur originaire que nous avons décrite comme le *ré-agi* du *ré-agir* se déployant, c'est-à-dire paradoxalement à la fois décalant et tendant à faire coïncider le *s'agir*, ou autrement dit enrichissant les indéterminations tout en produisant des déterminations.

Être, c'est s'agir dans un dédoublement heureux, celui de la valeur. Être, plus exactement, c'est exprimer ou actualiser une coïncidence heureuse entre *l'agir* et le *réagir* en partant du dédoublement que le second représente.

Or, la valeur est un écho de l'*agent/agi* (le « ré » dans *ré-agir* correspondant à cet écho) dans le déploiement dynamique de l'*il s'agit*, ou encore un jumelé de l'*agi* qui s'actualisera en chose au sein de ce déploiement ; et ainsi, il ne s'agit d'*être* que dans la perfection apparente du jumelage et dans la fusion qui expriment l'unité, alors que, par contraste, ce qui est le plus saisissant (le plus présent) dans l'*il s'agit*, c'est la con-fusion persistante (le multiple sauvegardé) dans le processus même de l'unification contenant cette dynamique de l'ipséité.

L'un de l'agir conserve l'indétermination et le multiple dans son unité dynamique, alors que l'un de l'être est exclusif de tout multiple ; et, du point de vue ontologique, ce n'est que par le non-être que le multiple est.

Ainsi, si la valeur dépend de l'*agir*, alors premièrement, comme nous l'avons vu plus haut, valoir s'étend -du point de vue de la manifestation- plus qu'être, parce qu'*agir* s'étend plus qu'être ; et deuxièmement valoir n'est pas homogène dans l'*agir* car le jumelage avec l'être, loin d'être parfait, conserve un décalage. En effet, souvent la valeur ne mène pas à l'être, et ne soutient pas un monde, parce que son hétérogénéité retient la plupart du temps l'*agir* loin de la coïncidence de l'*agent* ré-agissant ou faisant retour sur lui-même. Dans ce cas, l'être ne fait que « clignoter » dans la confusion de l'*agir* valant au niveau de la chair, ne s'actualisant que dans les interstices des ipséités réalisées. *L'être « écume » sur l'agir dans les rares convergences heureuses du valoir.*

Donc l'être est une certaine « réussite » de l'*agir*, à travers la correspondance de la valeur avec la chose ; et cette correspondance est le résultat de la convergence-coïncidence de leurs deux dynamiques calant l'*agi* et le *ré-agi* ensemble. Mais l'unité comme valeur ne se réduit pas à l'ipséité, cette coïncidence heureuse de l'être, elle peut avoir d'autres formes d'actualisations dans l'*agir*, comme celles de l'unicité ou de la singularité qui se manifeste notamment dans les rencontres comprises à partir de l'*agir*. Non, à partir de l'*agir*, il ne s'agit pas seulement de l'être qui vaut, mais d'une multitude d'*agir(s)* heureux qui valent seulement dynamiquement dans la chair en deçà de l'être, celui-ci étant taillé à la mesure de l'étroitesse de la mondanéité effective.

Par exemple, quand il y a une auto-affection dans le *s'agir* (comme chez les vivants), la jouissance y a une dimension plus large et plus profonde que celle de l'être (pensons à la vie henryenne). Mais aussi, lors d'une rencontre entre humains ce qui émerge ce n'est pas l'être de l'autre rencontré selon son ipséité mais davantage l'unicité de cet autre paradoxalement mêlée à une forte indétermination le concernant, celle de son *s'agissant* ; indétermination

souvent saisie sous la forme du sentiment du mystère. Cela est simplement et parfaitement exprimé dans les seuls mots qui venaient à Montaigne lorsqu'il voulait donner sens à sa rencontre et à son amitié avec la Boétie : « parce que c'était lui ; parce que c'était moi. »²⁰⁶ Les coïncidences et les rencontres heureuses *s'agissent*, et se manifestent donc, dans le *cheminer* réticulaire actualisé par la dynamique de *l'il s'agit* plus que dans le simple être mondain. On a ainsi à approfondir une compréhension du réel-*agir* à partir d'une conceptualité concrète, ici celle du chemin qui permet de mieux exprimer le processus dynamique de complexification que nous avons décrit jusque-là. Le réel est d'abord un réseau de chemins ou des chemins en réseau avant d'être monde, telle est la leçon de sa saisie en tant qu'*agir*.

Dans ce cadre, le jumelé de la valeur comme *ré-agissant* constitue le pas élémentaire dans le *cheminer*. Ou encore, le jumelé de la valeur est la *localité* (le fait d'être local) *élargie* de *l'il s'agit*, dynamiquement comprise comme *bougé* (comme battement externe selon un rythme moyen), par continuation de sa *localité étroite*, dynamiquement comprise comme *vibré* (comme battement selon un rythme rapide interne de *l'il s'agit*), et par apposition et couplage à sa *globalité*, dynamiquement comprise comme *cheminé* (comme battement selon un rythme lent, celui de la complexification de la multiplicité de *l'il s'agit*). La valeur est ainsi au croisement des trois phases rythmiques de la dynamique de *l'agir* : vibrer, bouger et *cheminer*.

Valoir localise *l'agir* dans son cheminement, c'est-à-dire crée des différenciations dynamiques dans des « localités » d'interaction entre *il s'agit(s)* particuliers. En effet, la dynamique de *l'il s'agit* en expansion est à différentes échelles ; valoir serait l'une de ces échelles.

La valeur préside à l'épiphanie de l'être à partir du fond d'*agir* du réel. Les convergences dynamiques menant à des unités multiples stables, par exemple les étants, sont en deçà de l'être. Les mouvements d'apparaître et de disparaître, restent des cas particuliers du mouvement global et local dans la dynamique de *l'il s'agit*, et ceci en amont de la valorisation de l'être comme dynamique charnière du réel.

S'il s'agit d'être ou de ne pas être (du néant), c'est parce que d'abord, *il s'agit*. Les images leibniziennes des vagues de l'océan illustrant la théorie des petites perceptions

²⁰⁶ Montaigne, *Essais*, livre I, chapitre XVIII "de l'amitié". Aussi, « Loin que l'amitié de La Boétie ait été un accident de sa vie, il faudrait dire que Montaigne et l'auteur des *Essais* sont nés de cette amitié et qu'en somme, pour lui, exister, c'est exister sous le regard de son ami », souligne Merleau-Ponty afin de montrer l'unicité générée par leur rencontre exprimée par cette célèbre phrase, dans *Signes*, Gallimard, Folio, Paris, 2001 (première parution 1960).

inconscientes, et celle de l'étang où grouillent les poissons qui représente la présence de la vie à tous les niveaux du réel selon une structure d'inclusion du tout dans la partie, doivent être unies en une seule : celle de l'océan poissonneux (la chair événementiale) et écumant sur les vagues (qui, c'est bien connu, sont un exemple classique d'illustration de la structure fractale en géométrie) ; l'être étant représenté par la dynamique de ces vagues, l'écume représentant sa visibilité en tant qu'étant et le fond grouillant de cet océan représentant l'agitation, pas seulement chaotique, de *il s'agit* multiple qui ne fait pas que se rendre visible sous forme de vagues.

Récapitulatif (III, 1)

En résumé de ce premier sous-chapitre du troisième chapitre (III, 1), rappelons que nous sommes parti du constat que si l'être en tant qu'acte était exprimable à partir de la dynamique de l'*agir* et que si la valeur était un *acte* de valoir co-manifesté avec l'être dans le réel, il devrait y avoir une expression *dynamique* du valoir et de son lien à l'être. Les intuitions de Jean Nabert, rapportant à la fois l'être et la valeur à l'action, dans le cadre de l'action du moi humain, nous ont servi d'amorce pour rechercher une telle expression dynamique du valoir en lien avec l'être. Ensuite, pour bien orienter cette recherche d'une expression dynamique du valoir en lien avec l'être, il nous a fallu examiner la question de la dépendance ou non de la valeur vis-à-vis de l'être. À l'instar de Max Scheler, nous avons penché vers une co-originarité d'être et de valoir dans la manifestation, la valeur se donnant *à même* la chose sans qu'elle soit dérivée de son être. De cette manière, si l'être de la chose ne pouvait fonder la valeur alors l'inscription de cette dernière, commune à celle de l'être de la chose, dans une dynamique sous-jacente de l'*agir* qui les sous-tend tous les deux serait mieux justifiée. Ainsi, en tant qu'unité dynamique de manifestation élémentaire de l'*il s'agit*, la valeur a semblé impliquer une configuration d'*agent/agi* dans laquelle domine l'*agent*, là où pour la chose c'est l'*agi* qui domine. Mais déjà le fait que la valeur, en tant qu'unité dynamique de manifestation élémentaire de l'*il s'agit*, soit saisie autant en tant qu'événement engendrant des *agents* (selon son activité) qu'en tant que chair-*agi* (selon sa matérialité passive), a exprimé pour nous l'impossibilité de la réduire à une formalité ou inversement à une matérialité selon les termes du débat classique. En effet, ces deux aspects de l'axiologie et de l'éthique que sont le formalisme et l'éthique matérielle ont trouvé leurs expressions dynamiques respectivement dans le pôle *agent* et dans le pôle *agi* de l'*il s'agit* actualisé qu'est la valeur. Dans ce débat cherchant à caractériser l'éthique et l'axiologie, nous sommes arrivé à tenir les deux bouts en considérant que les deux points de vue du formalisme et de l'éthique matérielle ne s'excluaient pas forcément. En effet, suivant Jean-Yves Lacoste, la saisie matérielle des valeurs nous a semblé aussi incomplète et « par esquisses » que celle des choses, ce qui fait que leur réalité matérielle appelait un complément formaliste, si l'on peut dire, ou « un discours de la norme » comme le dit Lacoste. Dans les termes de la dynamique de l'*agir*, le fait que la valeur soit un *agi* (matérialité éthique sous forme de passivité charnelle) ne l'exempte pas de l'implication (voire même appelle cette implication) d'un ou de plusieurs *agents*, possibilisés en elle et complétant activement sa saisie (discours de la

norme sous forme d'activité événementiale créatrice). Ces *agents* possibilisés, impliqués dans la manifestation dynamique de la valeur, peuvent la particulariser et par là la relativiser, mais ils se ressemblent pour toutes les valeurs en cela qu'ils y apportent la nouveauté. Néanmoins, et paradoxalement, c'est cet *apport du nouveau* par l'*agent* qui est universel dans la dynamique des valeurs (c'est l'origine de l'universalisme formaliste), mais cet apport n'est possible que parce qu'elles sont *matériellement* incomplètes et qu'elles se donnent dans le « clair-obscur de l'affectivité » comme le dit Lacoste. À cet égard, l'inscription matérielle (ou charnelle) de la valeur dans la dynamique de l'*agir*, en tant qu'elle est un *il s'agit* particulier, c'est-à-dire en tant qu'elle est une configuration d'*agent(s)/agi(s)*, nous a paru résoudre la question de la relativité des valeurs. En effet, cette relativité pouvait être comprise comme étant le résultat d'un point de vue local et de ce fait incomplet sur une valeur, alors que du point de vue de la dynamique globale de l'*agir*, qui est convergente et unifiante, toutes les valeurs semblent se trouver en cohérence entre elles parce qu'elles sont justement liées à ce caractère unifiant de la dynamique, caractère qui est en quelque sorte absolu. Ainsi, à l'argument « formaliste » qui fait de la capacité de l'*agent* à *apporter du nouveau* dans les valeurs un point commun à elles toutes et comme le principe universel qui les unifie, nous avons pu ajouter cet argument « matériel » qui fait que l'unité manifestée par le caractère *unificateur* de la dynamique globale est apparue comme la garantie de la matérialité de la valeur, de sa non-relativité et de sa part d'universalité.

Cette *unité*, saisie à partir de l'expérience globale de la dynamique du réel-*agir*, est apparue donc comme étant la première valeur, la valeur des valeurs. Elle assure l'unité de chaque valeur tout en s'articulant à la cohérence entre toutes les valeurs. En explorant le caractère unificateur de la dynamique de l'*il s'agit* pour comprendre comment est induite l'unité, nous avons commencé par constater qu'au niveau élémentaire, non seulement les valeurs se manifestaient avec les choses, mais qu'elles y *adhéraient* de près comme pour palier à leurs incomplétudes alors qu'elles-mêmes en tant qu'actualisations de l'*il s'agit* sont incomplètes. En tout cas, la valeur nous a semblé être liée à la chose (ou même à tout *agi*) comme un double qui réoriente en permanence sa dynamique afin de tenter de la faire échapper à son incomplétude. Localement, la valeur associée à une chose tend à réactiver l'*agent* dans la dynamique interne de celle-ci, comme pour tenter de l'empêcher de se suffire de son incomplétude en se repliant sur son seul moment d'*agi* dans une sorte de complétude illusoire. Globalement, la valeur est apparue comme ce qui empêche la manifestation du réel de se réduire à un monde censément « complet » au lieu de rester avec plus de justesse celle

de l'*agir* incomplet, et ceci tout en ayant la fonction dynamique d'actualiser partiellement (et seulement partiellement) l'*agir* en être et donc en monde(s). D'ailleurs, nous avons aussi constaté que l'unité et l'unicité du (d'un) monde n'étaient qu'*empruntées* à la dynamique unifiante de l'*agir* qui lui est sous-jacente et qui est plus large. C'est pourquoi, l'unité est apparue comme la première valeur marquant toute actualisation possible de l'*il s'agit*.

Cela nous a amené à examiner comment se manifeste cette unité localement, c'est-à-dire au niveau d'une actualisation particulière de l'*il s'agit*, ou au niveau d'une « unité dynamique de manifestation » comme nous l'avions justement désignée. C'est l'unité comme ipséité qui permet, selon nos analyses, l'actualisation de l'*il s'agit* en unités dynamiques de manifestation saisissables, et ceci en écho à la fois à la dynamique unifiante globale et à l'ipséité originaire qui s'exprime dans la tendance à la coïncidence de l'*il s'agit* avec lui-même à l'infini, de par sa réflexivité. En plus de l'unité, la valeur fondamentale de « bien » nous a semblé saisissable au niveau global de la dynamique comme étant sa cohérence ; et au niveau local, elle semblait accompagner chaque actualisation de l'*il s'agit* en tant qu'expression de sa *place adéquate* dans la dynamique globale et de sa cohérence avec celle-ci. C'est donc la *cohérence* qui est le fondement dynamique de la saisie du *bien* en tant que valeur accompagnant, comme l'unité/ipséité, chaque actualisation de l'*il s'agit*.

En réalité, toute valeur peut jouer le rôle de développeur (au sens photographique) de la dynamique de l'*agir* en actualisations saisissables, notamment en étants. En effet, valoir c'est *ré-agir*, c'est-à-dire c'est une sorte de dynamique double de l'*agir* ; un double qui l'accompagne dans chacune de ses formes particulières. C'est ce *réagir* qui, tout en se révélant progressivement comme valoir particulier (et donc comme valeur particulière) dans son accompagnement de l'*agir* particulier, fait valoir ce dernier et ainsi le fait être, autrement dit, produit son actualisation saisissable. Le *réagir* exprime une réflexivité qui prolonge, à une échelle un peu plus large, celle du *s'agir* interne à l'*il s'agit* élémentaire. Il permet de relancer en permanence la dynamique de l'*agir* qui lui est associé, à partir de l'indétermination originaire évitant que celui-ci produise l'illusion de sa complétude. Pour cela, le *réagir* produit des *variantes relationnelles* autour de cet *agir* particulier rappelant son incomplétude et permettant de le connecter à ce qui l'environne et plus largement à la dynamique globale, ce qui rend possible son actualisation saisissable. La valeur comme *ré-agi* apparaît ainsi, par sa tendance à la coïncidence avec l'*agi*, comme ce qui rend possible l'actualisation d'un *il s'agit* particulier, notamment sous forme d'étant.

Au-delà du *s'agir* et du *réagir* le cercle de la réflexivité s'élargit au *co-agir*. Dans ce dernier cercle, il y a des coïncidences entre *agi(s)* particuliers a priori bien distincts révélant davantage la cohérence et l'unité de la dynamique globale, qui constituent le « *bien commun* » de tous les agir(s) particuliers. Cela permet de situer le *réagir* et donc le valoir (entre *s'agir* et *co-agir*) au niveau de la dynamique élémentaire externe de l'*il s'agit* qui se manifeste ici en tant que multiple, à travers les résonances et les interactions entre ses unités particulières de manifestation.

Aussi, le *ré-agir* accompagnant l'*agir* dans chaque unité dynamique de manifestation potentielle exprime également un retour vers l'origine, d'où le deuxième *cercle* de réflexivité qu'il trace. Dans l'expérience morale humaine, ce retour permanent vers l'origine grâce au *réagir* est un mouvement de la dynamique du réel qui représente la condition de possibilité du mouvement de l'ouverture résolue. Autrement dit, le valoir enracinant la volonté humaine dans le fait de l'incomplétude de l'*agir*, par une répétition (retour continuels vers l'origine) différant sa complétude, permet de se tourner sans illusions et avec justesse vers ce qu'il y a à faire. Nous avons rapproché cette articulation dynamique élémentaire des analyses de Heidegger sur la posture morale du *Dasein*.

De plus, nous avons remarqué que le fait que le *réagi* dans sa coïncidence toujours incomplète avec l'*agi* produise une ipséité inachevée, ou même à jamais inachevée, ouvre la possibilité de l'altérité. Et comme les coïncidences entre les *agents* ou entre les *s'agissant(s)* d'un *il s'agit* particulier et d'un valoir particulier qui lui est jumelé (un *réagir*) ne peuvent se faire qu'indirectement par analogie ou par rencontre imprévisibles, et donc sans complétude ni perfection, il nous a semblé que nous tenions là une raison supplémentaire de la manifestation de l'altérité et du multiple au niveau le plus élémentaire et le plus originaire de la dynamique du réel-*agir*. Ainsi, l'unité de la valeur, ne pouvant être donnée au niveau des actualisations multiples dues aux coïncidences dynamiques des *agi(s)* (notamment de l'*agi* et de son *ré-agi*), des *agents* ou des *s'agissant(s)*, elle est donnée forcément en deçà, à travers l'ipséité limite de l'*il s'agit* élémentaire qui est la forme première de toute manifestation, ou au-delà, à travers le caractère unificateur de la dynamique globale et complexifiante de l'*agir*. La valeur, qu'elle soit morale, esthétique ou logique est *une* d'abord parce qu'elle puise son unité dans la dynamique élémentaire de chaque *il s'agit*, et ceci avant toute interaction actualisante entre eux, la particularisant justement comme valeur morale, esthétique ou logique ; sachant que leurs interactions actualisantes se font par les différentes formes de

coïncidences des moments dynamiques internes de l'un (l'*agi*, l'*agent*, le *s'agissant*) avec ceux de l'autre.

Ainsi, dans cette dynamique complexifiante, l'unité est toujours dynamiquement donnée avec toujours une forme de conservation originaire du multiple et de l'indétermination premiers. Aussi, les actualisations multiples ne sont pas toutes celles de l'être (coïncidence entre *agi* et *réagi*), mais il y en a qui sont purement charnelles (coïncidence entre *agi(s)* différents), comme les tonalités affectives (jouissance, joie, etc.) induites par l'auto-affection de la vie dans la chair (Henry), d'autres purement événementiales (coïncidence analogique entre *agents*), et d'autres encore au niveau du moment de la plus grande indétermination des *il s'agit(s)* particuliers (coïncidence entre les *s'agissant(s)*), comme dans les rencontres singulières.

Valoir est une dynamique qui appartient à un niveau intermédiaire de la dynamique de l'*il s'agit*. Après la dynamique interne vibrante entre les moments de l'*il s'agit : s'agissant, agent* et *agi*, il y a une dynamique externe où des *il s'agit(s)* particuliers interagissent entre eux de différentes manières selon des coïncidences entre leurs moments dynamiques internes ; la dynamique du valoir fait partie de cette dynamique externe élémentaire qui introduit un « bouger » dans le rythme général. Enfin, il y a la dynamique globale qui est complexifiante et unifiante selon une structuration réticulaire qui est comme un appel à trouver son chemin, à *cheminer* ; son axe est l'échelle humaine. Nous reviendrons à ces trois phases dynamiques en les précisant et en en dégageant les logiques correspondantes dans le sous-chapitre suivant.

III.2- Logiques de l'*agir*

Si l'on considérait la dynamique élémentaire de l'*il s'agit* (comportant en interne *s'agissant, agent, agi* et en externe *réagi, co-agi, etc.*), on constaterait qu'elle aboutit à différentes modalités de manifestation ou d'actualisation saisissable. Ainsi, l'*il s'agit* s'actualise selon différentes logiques inhérentes à sa dynamique ; il se manifeste sous différentes formes (être, advenir, rencontrer) dont les logiques sont induites par des modalités dynamiques particulières. Aussi, l'idée même de « logique » émerge à partir de cette dynamique dans ces différentes phases et se comprend à partir de celle-ci. On est ici dans une dynamique génétique qui sera décrite selon les différents types de genèses des catégories dynamiques fondamentales qui s'y effectuent (dehors/dedans, même/autre, proche/lointain).

La logique sera donc comprise à partir de cette dynamique génétique caractérisée par un retour vers l'originare et le concept de « variable » sera réinterprété à partir des différentes phases de cette dynamique. Aussi, le rapport de la logique à l'éthique sera exploré du point de vue de la *pragmatique* qui en est l'intermédiaire entre les deux, et qui peut être décrite comme une sorte d'*agir humain « en fidélité » aux possibilités logiques élémentaires de l'il s'agit*. Enfin, une structuration dynamique sera dégagée à partir de l'expérience proprement humaine, et elle sera exprimée à travers l'utilisation du concept de « *cheminer* » ou d'« *agir-en-chemin* » qui fera écho aux échelles plus élémentaires de l'*il s'agit* avec lesquelles il sera en résonance. Ce sera ainsi également l'occasion de mieux décrire ou de mieux voir à l'œuvre le caractère réticulaire et fractal de la dynamique d'ensemble (notamment la résonance entre vibrer, bouger et *cheminer*, qui sont trois modalités de l'*agir* caractérisant à trois échelles différentes la dynamique de l'*il s'agit*).

Actualisations possibles : être, advenir, rencontrer

Nous avons vu que la dynamique de l'*agir* comporte des convergences et des tendances constitutives qui en font le processus d'unité de l'*il s'agit* originarement multiple ; unité qui est la première valeur du réel-*agir*. Nous avons vu aussi que certaines convergences mènent à l'être par la coïncidence avec le valoir (coïncidence entre *agi* et *réagi*). Mais l'être n'est pas la seule actualisation dans la dynamique de l'*il s'agit*. L'advenir est également une autre coïncidence heureuse d'un autre type. Généralement, ce qui distingue l'être de l'advenir est le

fait que l'être se donne dans une forme d'auto-suffisance en déterminations et de fondement en soi-même supposé alors que l'advenir se donne dans une forme de dépendance foncière vis-à-vis de quelque chose d'autre, un événement ou la coïncidence entre deux dynamiques. En effet, l'advenir est lié à cette coïncidence relative à l'événementialité possibilisant les *agents* décrite au chapitre précédent, c'est le résultat d'une dynamique analogue dans le déploiement de deux événements; alors que l'être est lié à la coïncidence, dans l'*il s'agit* saisi, entre d'un côté l'*agi* et de l'autre la valeur qui l'accompagne en double ou le *ré-agi* (entre deux *agi(s)* en somme dont l'un est le quasi-double de l'autre). L'être est relatif à la chair-*agi* ; c'est une coïncidence directe (et non par analogie) entre deux *agi(s)* : l'*agi* d'une unité dynamique simple et stable (ou autrement dit d'un *il s'agit* particulier) et l'*agi* d'une valeur jumelée à elle, l'accompagnant et la révélant en suscitant de nouveaux agents, son *ré-agi*. Ces deux types de coïncidences mènent à deux types de convergences différentes qui donnent à l'*agir* deux aspects particuliers :

- 1- celui de l'être, quand, dans la chair-*agi*, l'*agi* et le *ré-agi* se recouvrent et coïncident.
- 2- celui de l'advenir, quand deux dynamiques de déploiement de deux événements -au moins- coïncident par analogie, dans le cadre de l'événementialité.

L'être est saisi dans la chair de l'*agir* par une sorte de saturation charnelle (deux lignes de chair-*agi*, dont l'une est le *ré-agi* ou la valeur, s'additionnant en coïncidant) ; tandis que l'advenir se saisit à même l'événementialité de l'*agir* par analogie, ce qui révèle sa dépendance et comme sa fluidité événementiale. Déjà nous pouvons considérer que les coïncidences selon ces deux modes mènent à des logiques différentes de l'*agir* qui particularisent le processus d'unification à l'œuvre dans sa dynamique. Le saisissement en son sein prend différents aspects, au gré des coïncidences et des rencontres, qui ne se réduisent pas aux deux modes précédents (être et advenir) et qui représentent encore d'autres formes de logiques de l'*agir*.

Si être est une coïncidence dans la chair-*agi* de différents *agi(s)* avec les *réagi(s)* des valeurs qui les accompagnent, et si l'advenir est une coïncidence analogique de deux dynamiques événementiales (ou de deux dynamiques de possibilisation d'*agents*) dont l'une est au niveau de la valeur, la rencontre quant à elle est comme une coïncidence des *s'agissant(s)* indépendamment et en amont des coïncidences entre *agi(s)* dans la chair (être) ou entre *agents* dans les événements (advenir). Dans la dynamique de l'*il s'agit*, la rencontre

représente la possibilité de la co-action des hétérogènes, et donc particulièrement de leur co-existence dans l'horizon d'une même unité en procès, ou d'un même « monde » ou d'un même *cheminer* réticulaire. Il y va ainsi, d'un côté, pour l'être et l'advenir, de logiques d'actualisation concernant les couples *agent/agi* et *événement/chair*, et, d'un autre côté, il y va d'une logique ou de logiques, celle(s) de la rencontre, concernant plutôt le *s'agissant* en tant qu'englobant, en tant que source originaire d'indétermination, et en tant qu'origine de l'événementiel et du charnel dans la dynamique interne de *l'il s'agit*. À cet égard, chaque rencontre a sa propre logique enracinée dans la dynamique originaire et source d'indétermination de *l'il s'agit*, tandis qu'une même logique encadre toutes les actualisations d'« être » et une autre même logique encadre toutes les actualisations d'« advenir ».

Si le premier type de logique, comportant deux logiques, est celui de l'homogène (représentée par la coïncidence) soit par l'ipséité de l'être soit par l'advenir analogique (une des conditions de la *reconnaissance* au sens étroit, soit dit en passant ; la reconnaissance comme rapport au phénomène sera analysée au chapitre IV), le second type de logique, en comportant potentiellement une infinité, est du côté de l'hétérogène sous la forme de la rencontre d'unités multiples dans leurs différences radicales enracinées dans leurs propres sources d'indéterminations que représentent leurs *s'agissant(s)*. La rencontre est ce qui permet de tenir le grand écart entre, d'un côté le multiple conservé au sein des processus de convergence constituant la dynamique d'unification de *l'il s'agit*, et de l'autre l'unité globale du relief de *l'agir* induite par cette dynamique unificatrice. Dans la globalité en procès d'unification de *l'agir*, elle est, comme mode d'actualisation, ce qui unifie le multiple authentique le plus dispersé au niveau local.

Par exemple, faire le lien d'un individu à une espèce (globale), est le fruit d'une rencontre dynamique d'un particulier concret (un homme, Socrate) qui actualise un universel abstrait (l'homme). Ces deux hétérogènes peuvent avoir une relation grâce à cette actualisation de la rencontre, ce qui permet la pensée et le langage. Ainsi, *la pensée se saisit comme une rencontre avec le réel avant que l'on puisse dire d'elle qu'elle est ou qu'elle advient*. Le mode de la rencontre n'est pas seulement celui entre les personnes ou celui du rapport à l'hétérogène abstrait, c'est-à-dire celui des relations entre les concepts (ou les mots) et les particuliers. C'est aussi, par exemple, à partir des rencontres improbables entre des dynamiques a priori sans aucun rapport entre elles qu'émerge le nouveau comme par surprise dans la dynamique de *l'il s'agit* ; avec à chaque fois une logique nouvelle, seule espèce de son genre, liée à une rencontre particulière.

Nous constatons donc que différentes logiques sont liées à toutes ces actualisations. Ainsi, ce qui caractérise le plus primitivement ce prénom du réel qu'est l'*il s'agit*, est une pré-logique du dedans et du dehors; le *s'agissant* étant le concept source du dedans et l'articulation/distinction de l'*agent/agi* celui du dehors. En effet, l'extériorité est une forme de diffusion et d'expansion (celles du mouvement de formation articulée des *agents* et des *agi(s)*), tandis que l'intériorité est une sorte de percussion (ou de vibration sur place) et d'intension (celle du *s'agissant* où les *agents* et les *agi(s)* sont encore dans l'indistinction dynamique de l'origine, qui se saisit justement comme ce *s'agissant*, non localisable car fondamentalement et originairement localisant). Ainsi, l'*il s'agit* en général et par conséquent chaque *il s'agit* particulier, dont le commencement dynamique est une sorte de point inassignable, le *s'agissant*, et dont la dynamique interne conserve le multiple sous la forme de l'indétermination de la possibilité potentiellement présente en chaque moment de cette dynamique interne, se structurent dynamiquement en engendrant du dedans et du dehors. Il y a un processus d'endogenèse (genèse du dedans) inhérent à l'indistinction dynamique dans le *s'agissant*, et il y a un processus d'exogénèse (genèse du dehors) à travers la dynamique de révélation par distinction des *agents* et des *agi(s)*. Le couple dehors/dedans caractérise donc une pré-logique de l'*agir*²⁰⁷.

Ces deux types de logique, c'est-à-dire celle du couple homogène/hétérogène et celle du couple endogène/exogène, s'ajoutent à un troisième type de logique dans la phase la plus complexe de la dynamique de l'*agir*, une logique cardiologique et cérébrologique de l'*agir* dont un début de description a été déjà esquissée au chapitre précédent.

Donc pour résumer, ce qui caractérise la dynamique de l'*il s'agit*, ce sont trois logiques correspondant aux trois phases dynamiques de la complexification :

- 1- c'est en premier lieu une pré-logique d'endogenèse/exogénèse, où tout est déployé selon la genèse du dedans et du dehors dans la première phase dynamique la

²⁰⁷ Cette description de la dynamique élémentaire engendrant le dedans et le dehors généralise la structuration dedans/dehors vécue à travers le corps propre agissant et précise leur genèse en l'exprimant de manière purement dynamique. Les descriptions d'Erwin Straus concernant la structuration de l'intérieur et de l'extérieur à partir du champ d'action du corps nous ont inspiré et nous ont mené à notre propre description qui acte le fait que l'émergence du dedans et du dehors est liée à la dynamique élémentaire de l'*agir* et pas seulement à l'*agir* du corps propre. Ainsi, Straus considère que « l'intérieur et l'extérieur sont [...] séparés par une limite définie par la possibilité de l'action (du corps) » ou encore que « la relation entre l'intérieur et l'extérieur n'est pas un phénomène spatial, c'est un phénomène qui appartient au *champ d'action* et qui s'articule sous le mode de l'être-enfermé, de l'être-exclu et du se-ségréger. » dans *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 288.

plus élémentaire, celle basée sur la distinction entre *agents* et *agi(s)* à partir d'un *s'agissant* dans la dynamique interne de *l'il s'agit* ;

2- puis, c'est un faisceau de logiques ou une pluri-logique d'homogénése (manifestation par vibration ou rayonnement de la chair-*agi*, être, advenir) et d'hétérogénése (logique de la différence et de la rencontre du différent), où tout est axé sur la genèse du même et de l'autre dans la deuxième phase dynamique de *l'il s'agit*, à savoir la phase basée sur l'accumulation, la densification et la variation multiple de la chair-*agi* par coïncidence d'*agi(s)* (vibration et rayonnement de la chair-*agi*), par la coïncidence des *agi(s)* et *réagi(s)* (manifestant *valoir* et *être* à partir de la chair-*agi*), par la coïncidence analogique des *agents* (advenir), ou encore par la rencontre induite par la superposition des *s'agissant(s)* hétérogènes;

3- enfin, c'est une pro-logique de cardiogenèse et de cérébrogenèse, où tout est articulé autour de la genèse du proche par le rythme englobant correspondant au « cœur » et de la genèse du lointain ou de la mise à distance (actualisation) correspondant au « cerveau », et ceci dans la troisième phase de la complexification dynamique ; phase dans laquelle toutes les déterminations et les actualisations des deux premières phases sont soumises à un processus de simplification de la complexité de leurs rapports justement à travers cette structuration dynamique autour du proche et du lointain.

Cette pro-logique nous rappelle la destination humaine de *l'agir*, car le cardiologique et le cérébrologique sont des ajustements à l'échelle humaine de *l'agent* et de *l'agi* élémentaires, de l'événementialité et de la chair. En effet, l'humain est le cadre privilégié et l'horizon logiques de *l'agir*, en ce sens que la neutralité de ce dernier, son anonymat et même son inhumanité pourrait-on dire, sont paradoxalement et par contraste l'origine de tout questionnement sur *l'humanitas* (l'humanité de l'homme). De ce point de vue, à l'échelle humaine et globale, la cardiogenèse s'apparente à la genèse du voisinage, du proche, et la cérébrogenèse à celle de l'éloignement, du lointain et de la distance. Il s'ensuit par là une indécidabilité concernant la neutralité de *l'agir* (s'il est neutre ou pas par rapport à l'homme), car en effet l'opposition de ces deux pôles de la pro-logique, le proche et le lointain, empêche de décider si *l'agir* a pour finalité l'homme ou non. En effet, si l'on pouvait inclure tout *l'agir* dans notre saisir du proche, ou dans le cœur du réel, l'expérience humaine coïnciderait avec la dynamique de la totalité, ce qui est impossible puisqu'il y a tant de manifestés qui nous

échappent et qui n'ont de sens que comme étant essentiellement hors de nous. De même, si l'on pouvait s'exclure de la dynamique du réel-agir en ne saisissant l'*agir* que comme l'éloigné ou comme l'actualisé qui se manifeste « là en face de moi » tout en étant fuyant, et donc essentiellement étranger à ce que suis et à qui je suis, mon expérience d'humain serait purement contingente par rapport à l'*agir* qui se manifeste à moi dans l'éloignement de ce qui est mis à distance et qui s'actualise d'abord en se distinguant voire en se séparant de moi. Or, à l'inverse du cas précédent, dans ce cas il est plutôt impossible de ne pas ressentir ou de ne pas saisir l'*agir* comme ce qui est le plus proche puisque dans mon auto-saisir le plus serré je le retrouve au plus près et au fondement de mon expérience de moi-même (pensons au cogito). Voilà pourquoi, la tension entre le cœur (proche) et le cerveau (lointain) fait naître le doute sur la neutralité du réel comme *agir*, ce qui l'ouvre à la question de l'*humanitas*. Ainsi, la question « qu'est ce qui fait que l'homme est homme ? » ne peut se poser que s'il y a assez d'éléments dans le réel qui peuvent donner lieu à des réponses différentes, et cela n'est possible que si ces éléments de la dynamique du réel contiennent des indices de la possibilité de la non nécessité de l'homme ; c'est-à-dire des indices de la possibilité qu'un *il s'agit* sophistiqué et fragile tel que l'homme n'ait pas une nécessité inscrite dans les structurations de ce réel, qu'il aurait très bien pu ne pas *s'agir* ou, en langage ontologique et mondain, ne pas exister.

Dans ces diverses logiques dynamiques de l'*agir*, une constante demeure, celle de la *genèse* correspondant à chacune d'elle. Un *lien entre logique et genèse est tissé à tous les niveaux de l'agir*. Cette constante est transversale aux différentes logiques et genèses particulières, qui sont autant d'aspects premiers de ce relief du réel, prénommé *il s'agit*. En un premier temps, nous poserons les questions suivantes : pourquoi ce lien entre logique et genèse ? Est-ce évident que toute logique ait un lien avec l'originnaire ? Y a-t-il un bénéfice explicatif dans ce constat que toute logique est un aspect d'une genèse structurante du réel en tant qu'*il s'agit* ?

Ce n'est qu'en répondant à ces interrogations, que la pluralité des logiques pourra être questionnée en propre.

Logique et genèse

Logique et retour à l'originnaire – Les trois échelles de logique de l'*agir* (prélogique, plurilogique, prologique) renvoient aux genèses des déterminants dynamiques spécifiques que le réel-*agir* reçoit selon sa désignation par « *il s'agit* ». En effet, les différentes logiques actualisent les différents rythmes originaires de l'*agir* ; or, qu'est-ce qu'une genèse, si ce n'est le rabattement de l'actuel sur l'originnaire ? Toute logique dynamique est génétique, en ce sens que son analyticité est une dilution de sa synthéticité première (de son « méta » dirait la logique moderne), ou encore en ce sens où son actualité est un dépliement de son originarité. Cela veut dire que toute description analytique des relations dynamiques d'une telle logique est subordonnée à une condition élémentaire synthétique *a priori*, ici une genèse particulière à partir de l'originnaire ; cette genèse encadre et détermine les possibilités et les modes des relations logiques élémentaires.

Par exemple, l'endogenèse et l'exogenèse déterminent un type de logique dont les éléments et le mode de relation (c'est-à-dire l'équivalent de l'implication dans les logiques formelles) sont définis par ce couple de genèses. Ainsi, dans ce cas de la pré-logique, nous pouvons dire que l'entité élémentaire d'une telle logique est un rapport entre un dedans et un dehors, c'est un « dedans/dehors », et que la relation entre les éléments de cette logique obéit à un impératif de complexification de ce rapport, ce qui aboutit à des éléments de plus en plus complexes qui sont comme les résultats d'une sophistication du rapport entre l'endogenèse et l'exogenèse. Plus généralement, nous pouvons dire qu'en tout l'*agir* se saisit comme le déploiement de l'*il s'agit* à partir de sa simplicité d'origine, et selon les genèses associées à cette simplicité originnaire. L'*agir* est donc l'actualisation des genèses originaires (c'est une sorte de généralisation du concept d'*actualisation de la naissance* qui vaut pour l'action humaine selon Arendt), et ses logiques sont, aux niveaux des différentes phases de sa dynamique, le rappel du moment génétique originnaire ; elles sont les conditions nécessaires à toute re-naissance.

La logique apparaît ainsi comme une sorte de *fenêtre sur l'origine*, une immanence à la fois cachant et « renvoyant à » une double immanence, celle des genèses en couple (endogenèse/exogenèse, homogenèse/hétérogenèse, cardiogenèse/cérébrogenèse) qu'il faut comprendre comme l'assise de ce que Michel Henry appelle la duplicité du réel, entre vie et monde, entre immanence et transcendance. En effet, cette dernière trouve sa possibilité dans les secondes genèses de chacun des couples de genèses des trois types de logiques de l'*agir*, à

savoir l'exogénèse (dehors), l'hétérogénèse (autre) et la cérébrogénèse (mise à distance), même si toutes ces génèses restent d'abord comprises dans et à partir de la double immanence des couples de génèses. D'ailleurs, ceci explique pourquoi il est possible de comprendre la transcendance du monde à partir d'une double immanence du réel par une sorte d'« aplatissement » rendu originairement possible.

*Dans toute logique, il y a une lecture de l'originnaire qui est en partie faite et en partie à faire ; et si aucune logique ne peut se suffire à elle-même, étant donné qu'il reste toujours des connexions anté-logiques ou archi-logiques en elle qui prennent la forme du méta-logique, c'est parce qu'aucune logique ne peut être complètement déconnectée de l'originnaire. Ainsi, par exemple, l'indécidable (ni vrai ni faux) et « l'appel du méta » (la nécessité de remontée des principes et des impasses d'une logique à un au-delà de cette logique qui ne se formule pas en elle), qui sont les problèmes les plus épineux de la logique moderne, agissent comme un rappel à l'originnaire dans l'indistinction du formel et du matériel (prendre l'ensemble pour l'élément par exemple) ; indistinction si importante pour la logique (autant si ce n'est plus que leur distinction). C'est donc un rappel à l'originnaire où se produit la genèse du cadre de la possibilisation du possible à partir de la dynamique de l'*il s'agit*, notamment du possible de la logique en tant que telle. De ce fait, justement, les génèses originnaires liées aux phases dynamiques de l'*agir* ont un rôle déterminant dans la compréhension des présupposés de telle ou telle logique.*

Ainsi, nous pouvons remarquer que les concepts de « dedans » et de « dehors » dont la genèse caractérise la première phase dynamique du réel-*agir* précédent et fondent toute logique du prédicat (dont la spécificité est la question de l'*inclusion* ou non du prédicat dans le sujet) ; ceux de l'« homogène » et de l'« hétérogène », dont la genèse caractérise la deuxième phase dynamique de l'*agir*, précédent et fondent toute logique de l'attribut (*compatibilité* ou non avec le sujet) ; et enfin, les concepts du « proche » et du « lointain », du « cardiaque » et du « cérébral », dont la genèse caractérise la troisième phase dynamique la plus globale et la plus complexe de l'*agir*, rendent possible toute logique modale (subordination du lien entre sujet et prédicat logiques à la modalité du temps ou à d'autres modalités qualitatives comme le lieu en topologie) . Ce sont donc les génèses de ces concepts-schémas qui donnent les impulsions aux différentes logiques, qui sont comme des abstractions réduites d'une logique de l'*il s'agit* qui se manifeste sous trois formes induites par les trois phases dynamiques de la manifestation du réel-*agir*. Cette logique de l'*agir* est celle de la concrétude du saisir selon la structuration dynamique de la manifestation ; et, à cet

égard, les logiques mondaines en sont des abstractions, comme le monde est une « abstraction par réduction à l'être » du chemin réticulaire qu'est le réel quand, en tant qu'*agir*, il est prénommé *il s'agit*.

Logique comme possibilité pragmatique de l'éthique - Toute logique est ici d'abord un déploiement de l'originnaire selon l'un de ses aspects ou l'une de ses phases dynamiques. La logique de l'*agir* est donc l'actualisation ou la remise en avant de l'originnaire selon la dynamique de la genèse ; il s'agira pour celui qui s'en saisit ou bien de la faire sienne ou bien de mettre l'accent sur son incomplétude et donc sur son ouverture. Pris par cette logique, nous pouvons ou bien l'accompagner pragmatiquement, ou bien chercher ses failles pour la compléter par les apports de la nouveauté dans la dynamique ou en envisageant un autre relief du réel, le *jouer*, ce que nous ferons en ébauche dans le dernier chapitre de ce travail. Mettre l'accent sur l'incomplétude à compléter marque l'émergence de l'attitude éthique, or cette tendance est déjà présente aux différents niveaux de la dynamique élémentaire même de l'*agir*. L'alternative entre pragmatique et éthique se résout en réalité en une complémentarité, car, pour un sujet humain, agir en contemporain de l'originnaire ou en phase avec la logique induite à partir de la dynamique selon ses trois phases, c'est-à-dire agir pragmatiquement, est comme le degré zéro de l'éthique, et donc de la possibilité du non-neutre (de l'orienté) et de la transformation dans le réel-*agir*. D'ailleurs, notre développement sur la valeur dans les pages précédentes inscrit bien cette possibilité de l'orientation du réel dans une pragmatique au plus proche de l'expérience originnaire de l'*il s'agit*, notamment à travers la caractérisation de la valeur comme *ré-agi* en tant qu'elle est le premier moment de la dynamique élémentaire externe de l'*il s'agit*.

Déjà, le fait que toute logique se fonde sur celle de l'*agir* dans un lien à la genèse des différentes catégories dynamiques ou des différents aspects du réel en tant qu'*il s'agit*, la rapproche du phénomène originnaire de la valeur et, de manière plus étroite, de l'éthique de l'action humaine, qui n'est qu'un cas particulier de l'*agir*. En effet, toute élaboration logique comprend à son origine une part d'éthique, vu que toutes les deux se fondent sur un sol commun, à savoir la dynamique élémentaire de l'*il s'agit* ; d'où la nécessité de les situer l'une par rapport à l'autre dans l'économie générale de l'*agir*. Donc, une des conséquences du lien entre logique et genèse, est la corrélation de la logique et de l'éthique ; car la logique n'est ni *a priori*, ni *a posteriori*, elle est induite concrètement à partir de la dynamique de l'*agir* ou encore elle émerge à même les articulations des aspects élémentaires de l'*il s'agit*. Sa

dimension *a priori*, ou *a posteriori*, est mondaine ; et dans le monde, comme la logique est séparée par abstraction du réel elle est de ce fait séparée de l'éthique qui a forcément une dimension réelle, ou matérielle comme nous l'avons vu plus haut, dans le premier sous-chapitre de ce chapitre (III, 1). Mais dans l'*agir*, le neutre est le résultat des annulations réciproques de faisceaux d'orientation ; il est, dans un équilibre instable, la persistance du multiple pur dans la dynamique de l'il s'agit. Alors la question « comment agir ? » qui est incluse dans cette autre question « comment s'agit-il ? », admet une réponse unie de parcours, dans un faisceau d'orientation inséparablement logique et éthique. « Comment agir ? », cela veut dire d'abord, quelles sont les possibilités de l'*agir* (c'est la question logique) ; puis « comment demeurer en phase avec ces possibilités ? » (C'est la question que nous désignerons comme pragmatique) ; enfin, « ces possibilités étant des bornes, peut-il s'agir de limites si l'on considère l'action humaine ? » (C'est la question proprement éthique).

En chemin : l'orientation et le dépassement du neutre

L'indissociabilité de la logique et de l'éthique au niveau de l'*agir* s'effectue par l'intermédiaire de la *pragmatique*, qui est le processus d'ajustement aux différents parcours des faisceaux d'orientation qui émergent dans la dynamique globale. Cette pragmatique permet de « tenir la route », « d'aller son chemin » en restant en phase avec l'ensemble dynamique de l'*agir*. Mais, aux questions « quel faisceau d'orientation doit-on parcourir ? », et « où mène le chemin ? », il n'y a que l'éthique qui puisse répondre. Elle commence seulement à le faire au niveau de l'*agir*, car son ouverture se prolonge sur un autre relief du réel, celui du *jouer*, du drame. Toutefois, la question de l'orientation se pose déjà dans l'*agir*, ainsi que la question des limites de cette orientation. Là où les bornes sont logiques, en ce sens qu'elles sont inhérentes à la simplicité de la structuration dynamique générale de l'*agir*, les limites résultent de la complexification effective et sont comme des accumulations jusqu'à la cristallisation d'*agir*(s) particuliers. *L'éthique évite effectivement que la neutralité initiale de l'agir se transforme en indifférenciation des manifestés, puis en indifférence pour l'homme ; là où la logique n'était que la simple possibilité inscrite dans l'agir du dépassement de cette neutralité.*

Ainsi, la dynamique de l'il s'agit, en ses particularités logiques, et donc génétiques, a la possibilité constitutive de la désactivation du neutre, et elle a donc par là la possibilité de

l'orientation. L'*il s'agit*, dans sa neutralité, grouille d'orientations possibles ; autrement dit, il grouille de chemins qui sont praticables grâce à sa logique, parcourables par la pragmatique, et transformables par l'éthique. Et les différentes genèses, corrélées aux trois différentes phases logiques (exogenèse/endogenèse, homogenèse/hétérogenèse, cardiogenèse/cérébrogenèse), assurent, par une sorte de dosage complexe, la pluralité des faisceaux, et par là, garantissent la flexibilité nécessaire à une logique de l'*agir*, afin de rendre possible pragmatiquement le cheminer et l'acheminement dans leur dimension éthique au niveau de l'homme. Et combien de mondes ne sont-ils pas acheminés le long de ces chemins de l'*agir* ?

L'acheminement est un concept phénoménologique concret, qui englobe celui d'arrivage²⁰⁸, comme l'*agir* englobe l'événement tel que nous l'avons vu au chapitre précédent. Dans la dynamique de l'*agir*, l'activité est première dans le phénomène et non la passivité. Ce qui arrive dans le phénomène ou au phénomène, en tant que manifestation complexe dans la dynamique de l'*agir*, a déjà parcouru un chemin logiquement praticable, pragmatiquement parcourable et même éthiquement transformable.

Par son *orientation* inhérente, la logique de la dynamique de l'*agir* permet donc de conceptualiser le réel comme chemin. *Agir-en-chemin, voici l'expression dynamique du réel ; cela est plus large qu'être-au-monde qui y est sous-tendu*. De même, cheminer est phénoménologiquement plus proche de l'immanence du réel que (se) mondanéiser, car cela ne présuppose aucune transcendance, même horizontale comme celle du monde. En effet, le concept de « cheminer » met mieux en évidence une auto-dynamique immanente et en tant que telle auto-suffisante du réel malgré son inachèvement, là où la mondanéité n'est qu'un horizon d'apparaître qui, de par sa complétude illusoire, renvoie toujours indirectement à une possible extra ou infra-mondanéité. *La radicalisation de l'immanence ne peut se faire que dans la dynamique de l'il s'agit qui « tisse » et encadre une autoréférence et une auto-fondation perpétuelle du réel, ne laissant échapper en celui-ci aucune possibilité de verticalité ou même de transcendance horizontale*. Néanmoins, il est vrai que cette radicalité de l'immanence atteinte dans la dynamique de l'*agir* se paie d'indétermination et d'incomplétude originaire de la manifestation. Quant au *chemin*, il se comprend à partir de la logique de la dynamique propre de l'*agir* et, comme concept concret élaboré à partir de l'expérience humaine à l'échelle la plus complexe de cette dynamique, il permet de la comprendre en retour. Ainsi, après les formes dynamiques élémentaire et intermédiaire du

²⁰⁸ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., voir dans le livre III le paragraphe §14 sur « l'arrivage ».

vibrer et du bouger, cette dynamique prend la forme du cheminer au niveau global ; *cheminer*, qui constitue en retour comme une grille de lecture de la dynamique complexifiante de l'*agir* à tous ses niveaux.

Exemple de la promenade comme cheminer particulier correspondant à la pragmatique dans le rapport de l'homme à la logique de la dynamique de l'il s'agit

Les rapports d'expérience que nous pouvons, en tant qu'être humain, avoir avec un chemin peuvent servir à enrichir et à comprendre ce concept concret. Par exemple, le fait de se promener sur un chemin, par le détachement et la liberté que cela suppose par rapport à l'orientation du chemin, fait écho à l'indétermination fondamentale dans la dynamique de l'*il s'agit* ; en effet, ce dernier conserve le multiple indéterminé malgré des esquisses d'orientations et de convergences qui préparent une orientation par convergence globale de sa dynamique, c'est-à-dire malgré ces chemins possibles tracés qui nous font aboutir à l'unité d'un chemin. La croisée de ces chemins étant l'*il s'agit* globalement actualisé comme chemin, la promenade tient lieu, à l'échelle humaine et au niveau global, du libre jeu de l'*agir* au niveau local et élémentaire (bouger et vibrer). Elle figure, au niveau de l'expérience humaine, le plus élémentaire et le plus originaire de la dynamique locale et simple de l'*il s'agit*. Toutefois, l'orientation du chemin encadre et borne la promenade qui est ainsi en phase avec le chemin de la même manière que la pragmatique était une mise en phase avec la logique de l'*il s'agit* avant toute éthique, c'est-à-dire avant toute confrontation à des limites et avant toute participation, active, déterminée voire consciente et transformatrice et donc éthique, à la dynamique globale. En effet, nous nous promenons en cheminant *sans but*, donc, par comparaison, sans la détermination éthique, mais nous le faisons *en cheminant* sans but, c'est-à-dire en suivant le chemin comme cadre et, par conséquent, avec une détermination minimale ; une détermination *pragmatique* dirions-nous. La promenade est donc une figure de la pragmatique, c'est le parcours du chemin en ne suivant que ses possibilités pré-données, en s'y abandonnant. Rappelons, pour plus de précisions, que nous avons considéré la pragmatique comme l'intermédiaire entre, d'une part la logique de la dynamique de l'*il s'agit* (figurée par la structuration du chemin) à laquelle elle permet de s'ajuster, et d'autre part l'éthique qui peut y émerger, qui participe à cette logique et ne fait pas que s'ajuster à elle

(celle-ci supposant un rapport plus actif et plus déterminé, un rapport de transformation du cheminant au chemin).

À partir de là, il devient clair qu'un monde acheminé lors d'une promenade est différent d'un autre acheminé lors d'une marche forcée par exemple. Rappelons qu'*acheminer* suppose qu'il y a dans la dynamique élémentaire de *il s'agit* au moins un *agent* possible, et que l'événementialité comme possibilité d'*agents* est une partie intégrante de *l'agir*. L'acheminé est plus large que l'advenu, car il intègre une possibilité d'activité dans le phénomène, qui ne se reçoit pas passivement, et y fait primer par là l'activité sur la passivité. *Cheminer (ou agir-en-chemin) est plus qu'être-au-monde, c'est aussi plus qu'advenir à/de l'événement*, qui ne sont que des cheminements et des acheminements particuliers. En effet, le lien entre cheminer et acheminer est très étroit puisque c'est en cheminant que le réel est acheminé²⁰⁹, de la même manière que plus élémentairement c'est en agissant que le réel est *agi* et donc potentiellement saisi selon différentes actualisations. Le chemin permet donc de comprendre les différents aspects du dynamisme de *l'agir* dans un cadre concret et selon une conceptualité concrète renvoyant à notre expérience vivante d'être humain selon tous ses aspects. Dans le cas du cheminer, nous avons vu l'aspect de la promenade et nous pourrions voir dans la suite d'autres expériences fondamentales du chemin qui éclaireront le réel en tant qu'*il s'agit*.

Relation entre la logique de l'agir et le modèle du cheminer

Par ailleurs, la logique de *l'agir* est la matrice de toute autre logique mondaine ou événementiale. Aussi, elle a cette particularité, que son « méta » réside dans ses conséquences qui consistent en ses actualisations effectives, c'est-à-dire que ses indécidables sont résolus dès que certaines de ses conséquences sont prises comme « méta » en étant rabattues sur l'originnaire. En l'occurrence, en plus et avant d'être un concept concret de *l'agir*, le cheminer est aussi et d'abord une action particulière, c'est-à-dire une actualisation de la dynamique de *l'agir* et une conséquence de la logique de cette dynamique (une partie du tout). Poser le « cheminer » comme concept concret global du réel en tant qu'*il s'agit*, c'est donc se servir de la structure d'une partie pour comprendre le tout ; cela permet d'unifier la logique globale

²⁰⁹ On pourrait comparer ce rapport entre cheminer et acheminer à celui, chez Husserl, du rapport entre les kinesthèses comme sensations et comme mobilités non exposantes pour la chose, mais qui sont nécessaires pour que les sensations exposantes comme le vue ou le toucher se produisent, et ses sensations exposantes mêmes. C'est la corrélation universelle au niveau du rapport entre le se mouvoir et le sentir ; la kinesthèse comme motivation du sentir. Pour ce dernier point voir notamment *Chose et espace, op. cit.*, p. 229, 230.

et la logique locale de toute action, et donc de révéler la structuration fractale de la dynamique de l'*agir*. *Une auto-référence partielle se produit ici, et un renvoi mutuel permet à une partie d'agir en modèle de la totalité.* Et de ce fait, toutes les autres parties de la dynamique globale, c'est-à-dire toutes les autres actualisations de l'*il s'agit*, à quelque niveau que ce soit, peuvent être comprises à la fois à partir de la logique élémentaire de l'*agir* et à partir du modèle concret du cheminer. En effet, l'action particulière de cheminer implique l'ensemble d'actualisations le plus complexe de l'*il s'agit*, à savoir le phénomène humain ; cet ensemble d'actualisations est donc pris dans une action particulière (cheminer) mobilisant potentiellement l'intégralité de sa complexité. Le modèle concret du *cheminer* est pris de la plus haute complexité dynamique (l'homme) pour montrer sa résonance avec la simplicité dynamique la plus élémentaire. D'ailleurs nous verrons dans la suite que la plus haute complexité aspire toujours, dans la dynamique orientée et convergente de l'*agir*, à une nouvelle simplicité.

C'est donc la particularité d'un *ensemble complexe d'actualisations* atteinte dans le *cheminer*, en tant qu'action humaine particulière, qui renvoie et sert de modèle à la genèse élémentaire et originaire du tout, unifiant du même coup les parties et manifestant leurs possibilités à partir de leur origine. En effet, l'expansion de l'*agir* est un enchevêtrement de cheminements à partir de ce point *s'agissant* clé que constitue le *cheminer* ; et c'est bien un *s'agissant* puisqu'en cheminant on ne peut savoir si c'est le cheminant qui crée le chemin ou bien si c'est le chemin qui façonne le cheminant, il y a donc indistinction et indétermination maximales de l'*agent* et de l'*agi* dans le *cheminer*, ce qui est la caractéristique du *s'agissant*. Ainsi, tout dans le manifesté *chemine* c'est-à-dire que tout se meut-vers en (co-)créant, au moins potentiellement, une orientation. C'est donc un concept concret à échelle humaine, le *cheminer*, qui permet de comprendre et de définir le « *mouvement relié et potentiellement orienté* » qu'est l'*agir* à toutes les échelles. Ainsi, à l'échelle élémentaire et locale, l'*agir* à la fois présuppose (comme modèle) et constitue (comme action particulière) le concept concret de l'ensemble et du global (le chemin). Cette circularité paradoxale, du local au global et du global au local, ce glocal comme nous l'avons désigné précédemment, est celle de la structuration fractale (la partie qui inclut le tout) ; elle suppose un espace à dimension fractionnaire, comme plié sur lui-même, où la croissance du tout se fait sur le modèle de celui de la partie. Aussi, cette réciprocity et cette circularité de renvois entre la partie et le tout renvoie à son tour à la réflexivité originaire inhérente à l'*il s'agit* ; c'est son expression la plus large. Ce renvoi analogique fractal explique comment, quelle que soit la différence de

niveaux (local, intermédiaire ou global), le saisir comme relation générique dans le réel-*agir* peut toujours se produire entre deux actualisations de l'*il s'agit* ; cela explique notamment comment le cheminant humain peut saisir des actualisations à tous les niveaux de complexité du réel-*agir*. Il y a comme une structure de parenté entre toutes les actualisations de l'*il s'agit* (un air de famille dû au caractère fractal de la dynamique) qui permet leur communication sous la forme de la relation spécifique du *saisir*. Il s'agit toujours, selon les processus de complexification/simplification et d'unification, d'une même et unique structuration fractale dynamique.

La logique élémentaire de l'agir, l'éthique et le chemin

Cette large circularité dans les relations entre les parties et le tout du réel est l'image la plus stable (car il n'y a pas de place pour une image statique ici) de la structuration dynamique qui est une circulation close-ouverte. Cette circulation est close parce que les actualisations se forment des unités closes et fermées sur elles-mêmes que sont les *il s'agit(s)* particuliers, et elle est ouverte parce que leur dynamique commune, constituée de leurs interactions, crée de nouvelles possibilités et comme ouvre le réel. Cette circulation dynamique close-ouverte constitue la possibilité de l'unité de l'*agir* (processus d'unification avec la plus grande préservation du multiple pur en son sein). Aussi, la logique de l'*il s'agit*, ce fermé-ouvert topologique, trace en pointillés la possibilité de l'ouverture éthique du chemin. En effet, repérer les limites et les transformer au mieux en bornes est la tâche propre de l'éthique. Or, la complexification, ou autrement dit la multiplicité des chemins possibles dans la logique de l'*agir*, favorise la rencontre avec des limites mais également leur advenir, puis leur être comme tel ; en d'autres termes, cela dynamise perpétuellement le cheminer, ce qui rend encore plus possible la transformation éthique du chemin par le cheminer. *L'éthique dans le réel-agir est donc rendue possible et dynamisée par le multiple conservé et entretenu dans le processus de convergence unificatrice*. Toutefois, elle constitue une participation active à ce processus de l'*il s'agit* puisqu'elle vise à transformer le chemin en tant qu'unité globale *in progress* du réel ; elle va du multiple à l'un, permettant à l'*agent* humain de s'intégrer à la dynamique globale de l'*il s'agit*.

Approfondissement de la relation de la logique à la genèse et interprétation de la dynamique particulière de l'il s'agit sous-tendant le concept de « logique » en général

Rappelons d'abord que le fondement autoréférentiel et paradoxal de cette logique de l'*agir* montre sa proximité avec la dynamique structurelle de la genèse, car son analyticité est toujours rattrapée par son caractère originairement synthétique (comme nous l'avons vu plus haut). En effet, le fait qu'à toute extension répond une intension logique tend à privilégier la profondeur, l'épaisseur ou l'originarité de la genèse, comme on voudra l'appeler. À l'actualité logique de chaque chemin possible, de chaque expansion particulière de l'*il s'agit*, correspond l'originarité génétique de la structuration élémentaire et globale de ce dernier. Pour ne pas perdre son unité significative, tout déploiement logique est ainsi fondé sur les genèses originaires constituantes de la logique de l'*agir* (endogenèse, hétérogenèse, etc.).

Une logique « se mordant la queue », appelant sans cesse un « méta » parmi ses propres extensions marquées d'arbitraire, ses propres conséquences, telle est la logique propre à l'*agir*. Elle subit une inflexion continue vers le synthétique et l'intensionnel jusqu'à ce que cette inflexion atteigne une forme de clôture réflexive globale qui rappelle celle élémentaire et locale de l'*il s'agit*. D'ailleurs, cette inflexion continue et infinie vers la part intensionnelle, menant à une clôture circulaire, est une des compréhensions et un des fondements de cette clôture structurelle de l'*agir* sous la forme de la réflexivité exprimée par le « s » apostrophe dans *il s'agit*.

Maintenant, si la possibilité d'*agent* et l'actualisation d'*agi* de la « logique en général », considérée elle-même comme un *il s'agit* particulièrement actualisé, étaient en résonance avec cette « inflexion vers l'intensionnel », alors le point *s'agissant* de cette « logique en général » serait la variable élémentaire qui est le point de départ de la problématique concernant l'extensionnel et l'intensionnel²¹⁰ et qui maintient dans sa notion même une forme d'indétermination de l'*agent* et de l'*agi*, de ce qui est actif et de ce qui est passif dans la logique (d'où la problématique centrale de la notion de variable pour toute élaboration logique). Et il y a là un autre rapprochement entre la logique et la genèse, en ce sens qu'à l'originarie et à l'élémentaire de l'*agir* réflexif et clos du réel -l'*il s'agit*- structurant les phases logiques à partir des différentes genèses propres, vient ici s'ajouter la variable génétique. Mais qu'est-ce qu'une variable variant génétiquement ?

²¹⁰ La question de savoir si la variabilité pouvait réduire l'intensionnel à de l'extensionnel a été une question centrale de la logique au début du 20ème siècle.

Rappelons-nous d'abord que la logique de l'*agir* est :

- 1- Pré-logique associée à une exogenèse et à une endogenèse, et correspondant à la structuration propre et élémentaire de la clôture réflexive de l'*il s'agit*.
- 2- Pluri-logique, associée à une homogenèse (être, advenir) et à une hétérogenèse (la rencontre), et correspondant au comportement de la structuration élémentaire en tant que nécessairement multiple ; à savoir les coïncidences, les convergences, les résonances par analogies (à une même échelle d'*agir* ou à différentes échelles).
- 3- Pro-logique, associée à une cardiogenèse et à une cérébrogenèse (proche, lointain), et correspondant à l'ouverture proprement humaine de cette structuration simple mais complexifiante (il n'y a qu'à observer la complexité de la dimension humaine à tous les niveaux).

Ainsi, à différentes phases logiques sont associées différentes genèses, et tout cela au sein de l'unité dynamique de l'*il s'agit*. Donc, un actualisé particulier²¹¹ de celui-ci peut être plus ou moins proche de l'une de ses phases logiques, c'est pourquoi ici -dans ce relief du réel qu'est l'*agir*- une variable parcourt extensionnellement l'ensemble des actualisés de l'*il s'agit*, mais aussi varie intensionnellement selon la phase logique dans laquelle se trouve tel ou tel actualisé. Et cette variation intensionnelle est génétique, en ce sens que chaque phase logique est associée à des genèses particulières qui primeront dans la variable à tel ou tel point de son parcours extensionnel.

La variable ici, à ce niveau originaire de la logique, varie vraiment : elle a une mobilité extensive (quantitative si l'on veut) et une variation intensive (ou qualitative). Et aucun parcours ne peut lui éviter d'être *génétiquement modifiée* en le parcourant. De plus, l'extensionnel est déjà originairement et élémentairement fragilisé par l'instabilité vibrante de l'*il s'agit* de par sa réflexivité tourbillonnante, comme si le parcours de la variable ne pouvait l'empêcher d'être *rythmiquement modifiée* ou tout simplement de *vibrer* à son tour. C'est donc là une autre forme de variation intensionnelle que celle due à la localisation de la variable dans telle ou telle phase logique de la dynamique, une variation s'apparentant à l'instabilité originaire et élémentaire, et qui affecte également la variable de la logique de l'*agir*. Cela se passe comme si, dans la logique formelle, la variable x changeait son rapport à la fonction $f(x)$ ou même changeait le sens de $f(x)$, en étant modifiée (génétiquement) en tant

²¹¹ Un actualisé particulier de l'*il s'agit* est un ensemble dynamique composé d'un *s'agissant* particulier, d'un *agent* ou d'un groupe d'*agents* correspondant et d'un *agi* ou d'un groupe d'*agi(s)* correspondant.

que variable, c'est-à-dire en changeant de définition au cours de son parcours dans la fonction. Ou bien encore, cela se passe comme si la variable ne pouvait être remplie ou fixée par aucune valeur (au sens mathématico-logique d'une entité numérique déterminée) qu'elle pourrait prendre, car elle est à chaque fois légèrement (ou rythmiquement) modifiée au moment où elle doit être fixée ; de ce fait, aucune valeur ne lui correspond parfaitement, comme si elle ne variait qu'à vide, comme une sorte de variable absolue ! C'est en ce sens logique d'une telle variable qu'il faut comprendre le *s'agissant* élémentaire, originaire et structurel de *l'il s'agit*.

En somme, la logique de *l'il s'agit*, en plus d'être la forme de sa dynamique, est aussi un actualisé particulier de celui-ci comme le sont toutes les entités conceptuelles qu'elle mobilise (c'est encore une occurrence de la structuration fractale). De ce fait, cette logique reste affectée par les particularités variées et élémentaires de la dynamique générale d'actualisation. Par exemple, l'indétermination, exprimée par le mouvement de vibration dans *l'agir* élémentaire qui s'agit lui-même (*l'il s'agit*), affecte la stabilité de la variable logique comme nous venons de le voir. En effet, *la variable est le s'agissant de la logique puisqu'elle est sa connexion optimale avec l'indétermination originaire, ou autrement dit puisqu'elle est le point par où se manifeste cette indétermination dans la logique*. Aussi, les genèses qui déterminent les trois phases logiques modifient radicalement et intensionnellement la variable lors même qu'elle varie en extension, ce qui parfois bloque mais souvent oriente sa variabilité ; et ce qui lui donne aussi un aspect supplémentaire d'indétermination.

Instabilité et transformabilité

Donnons maintenant quelques précisions concernant les particularités logiques et génétiques de *l'agir* ; c'est la question de la pluralité logique évoquée plus haut. En effet, de quoi s'agit-il, quand la variable est au niveau de telle ou telle genèse (par exemple l'endogenèse de la première phase logique ou l'hétérogenèse de la deuxième phase logique) ? En réalité, et pour faire court, il ne s'agit de rien de moins que de la possibilité de la transformation éthique inscrite dans la logique de *l'agir*. Comment ?

Il nous semble donc pour faire court que *c'est l'instabilité logique qui est le gage du cheminement éthique transformateur*. Mais alors pourquoi telle ou telle instabilité

particulière ? Sont-elles sans lien avec l'ouverture éthique ? Ce lien existe évidemment, et les instabilités particulières corrélées à la pluralité logique forment les possibilités d'un cheminement éthique différencié.

En effet, une variable tend à perdre ici son caractère de variable en sur-variant qualitativement, soit en étant *génétiqument modifiée*, soit en étant *rythmiquement modifiée* ; aucun contrôle n'est dans ce cas possible sur sa variation ou sur sa variabilité (sa capacité à varier). Mais c'est cette perte partielle de son caractère de variable et ce gain en indétermination de la variable qui permet l'ouverture de la logique à l'éthique, et ceci en tant qu'elle est le point *s'agissant* imprévisible et indiscernable de cet actualisé particulier qu'est la logique de l'*agir* saisie en tant que telle. La variable est ainsi à la fois un actualisé parcourant d'autres actualisés particuliers selon sa compréhension dans le cadre de la logique (et ce parcours représente sa variabilité), et le point *s'agissant* de la logique en tant que telle, c'est-à-dire en tant que celle-ci est à son tour un actualisé particulier selon la dynamique de l'*il s'agit*. Elle est donc bien un actualisé de l'*il s'agit* ayant pour configuration particulière d'*agent/agi* son « parcours des actualisés » (ce que doit logiquement faire une variable, c'est sa variabilité) et pour point *s'agissant* l'unité. Aussi, comme elle est à son tour, en tant que variable, le point *s'agissant* de la logique, elle y apporte son propre point *s'agissant*, à savoir l'unité, au cœur même de la logique. Cela se passe comme s'il y avait une rencontre nécessaire entre la variable et la logique, puisqu'il y a coïncidence des *s'agissant(s)* entre ces deux dynamiques conceptuelles de la variable en tant que concept d'un côté et de la logique en tant que concept l'englobant de l'autre.

Nous n'avons pas encore précisé ce qu'est une variable en telle ou telle genèse, même si nous avons évoqué en partie l'écho éthique de la (sur-)variabilité génétique. De quoi s'agit-il ?

Nous avons vu que la diversité génétique de la logique de l'*agir* rend possible la diversité des logiques formelles (logique du prédicat, de l'attribut ou encore logique modale) ; ainsi, en limitant la variable à une phase logique associée à des genèses particulières, des logiques formelles cohérentes peuvent apparaître dans le réel. Mais il ne s'agit pas seulement de cela, car la modification génétique de la variable n'est pas compartimentée mais bien imprévisible dans la dynamique générale. À partir de là, c'est la fixation ou l'arrêt de la variable sur telle ou telle genèse, qui détermine la logique dont il s'agit dans chaque cas : la variation de la variable induit une variation de la logique lui correspondant, d'où l'instabilité foncière de ce couple variable/logique qui exprime au niveau de la compréhension conceptuelle de la

dynamique de l'*agir* l'indétermination et l'instabilité foncières de l'*il s'agit* en tant qu'il est ce qui est le plus élémentairement et le plus originairement saisi dans le réel manifesté.

Dans ce cadre, une variable en phase prélogique est considérée selon l'économie du dedans et du dehors qui sont en genèse au voisinage de son parcours ; et une variable en phase plurilogique est prise dans l'une des genèses possibles du même et/ou dans celles de l'autre. Donc, ce que la variable fixe dans le premier cas, est un dedans-dehors, et dans le second cas, c'est un même-autre ; c'est-à-dire que l'élément considéré et fixé par la variable a tel ou tel caractère génétique. Et là, il ne peut y avoir aucun lien analytique possible entre deux éléments génétiquement différenciés comme par exemple, en logique formelle, le lien pouvant exister entre un élément et un ensemble, qui peut être pris à son tour comme élément parcouru et fixé par la variable. La variabilité est donc radicale quand elle est génétique, et la seule mesure de la variable est ici telle ou telle genèse en œuvre dans l'élément fixé. Sachant que tout élément fixé par la variable est un actualisé de l'*il s'agit* se situant à une des trois échelles de sa dynamique complexifiante dans une des phases logiques correspondantes, c'est-à-dire selon le propre de la structuration dynamique interne de l'*il s'agit* (prélogique de l'endogenèse et de l'exogenèse), selon son déploiement élémentaire externe et relativement simple (plurilogique de l'homogenèse et de l'hétérogenèse) ou selon la complexité interactive de ses multiples déploiements simples qui se manifeste en phénomène (prologique de la cardiogenèse ou de la cérébrogenèse), sachant tout cela donc, nous pouvons affirmer que, d'un élément à l'autre, la différence génétique est totale et qu'il n'y a aucune commune mesure.

Genèses et postures éthiques

La pluri-genèse, transversale et originaire de l'*il s'agit*, introduit donc des divisions dans la logique, ce qui produit une suspicion face à l'universalité logique. Cela montre bien que la logique de l'*agir* est principalement qualitative, ou encore, à proprement dire, génétique. Aussi, le déploiement logique dont on a parlé précédemment, se fait par différentes modalités de la mobilité, à savoir l'impulsion, la diffusion et la contagion, et non par un point de survol universel représenté par la variable formelle dont la variabilité est présupposée comme étant homogène. Ainsi, au niveau de la prologique par exemple, les cardiogenèses et les cérébrogenèses affectent la variable du facteur de la distance (proche/lointain), faisant de la

complexification un vecteur de contagion logique ; la contagion étant le mode de mouvement ou de variabilité de la variable à l'échelle de la prologique. Donc, le parcours de la complexité ne peut se faire selon une seule variable stable, mais reste forcément une contagion logique à saisir en toutes ses étapes ; celles-ci ne sont, en effet, pas parcourables par une variable formelle.

Nous pouvons parler de diffusion par con-stance au niveau plurilogique du déploiement de la simple structuration logique de *l'il s'agit*, et de contagion selon la di-stance au niveau prologique de la complexification de celui-ci ; le déploiement prélogique étant une impulsion donnant lieu à une in-stance. L'impulsion, la diffusion et la contagion sont des modes de mouvements de la variable liés aux trois couples de genèses correspondant au trois phases logiques, ou encore ce sont des modes de variabilité génétique. Ainsi dans la phase prélogique, la variable se meut de manière discontinue selon les impulsions imprévisibles et indéterminables des *s'agissant(s)* produisant des *agents* et des *agi(s)* distincts, l'unité dynamique élémentaire saisissable dans cette phase ayant la forme d'un « dedans/dehors » toujours fraîchement distingué par son propre mouvement impulsif. Le parcours de la variable est ici apparemment indéterminé voire chaotique mais son remplissage a la forme déterminée d'un « dedans/dehors » auto-impulsé. Aussi, dans la phase plurilogique, la variable se meut de manière continue selon la diffusion des configurations des *agents/agi(s)*, qui se lient entre eux par coïncidence ou par analogie (être et advenir), et selon la diffusion des coïncidences singulières des *s'agissant(s)* (les rencontres). L'unité dynamique saisissable dans cette phase a la forme du « même/autre » se complexifiant insensiblement, c'est-à-dire produisant des êtres de plus en plus complexes mais aussi des advenir(s) de plus en plus complexes de par la complexité croissante des événements, ou encore produisant des rencontres dont la singularité est de plus en plus complexe, ou autrement dit des rencontres de plus en plus singulières d'une certaine manière. Le parcours de la variable est ici fortement réticulaire épousant la complexité fractale diffuse du « même/autre ». Enfin, dans la phase prologique, la variable se meut de manière holistique selon la contagion rythmique résonnant à tous les niveaux de complexité de la dynamique de *l'il s'agit*. L'unité dynamique saisissable dans cette phase prend la forme du « proche/lointain » se distribuant par contagion et selon des résonances fractales. Le parcours de la variable est ici davantage intensionnel rendant saillantes des tensions plus ou moins intenses du « proche/lointain ». En tant que trois modalités dynamiques différentes qu'a la manifestation du réel-*agir* d'être saisissable en variant, l'impulsion, la diffusion et la contagion sont également trois modes de relation ou de

communication dynamique du sens dans le réel ; ils correspondent par ailleurs aux modes élémentaires du mouvement dans chaque phase dynamique, à savoir respectivement : le vibrer, le bouger et le cheminer. Elles induisent par exemple trois modes différents de saisir des valeurs, et donc trois postures éthiques différentes de l'homme (*s'*)*agissant*. En effet, les valeurs sont considérées différemment selon les genèses qui sous-tendent les trois phases logiques de la dynamique de la complexification de l'*agir*, et surtout selon les modes de variabilité logique qui correspondent à chacune des phases.

En somme, l'*il s'agit* en son saisir (se saisir, saisi, saisissement, « saisir de » et y compris le saisir de sens) *se dresse* à chaque phase en une stance marquant le caractère génétique de sa logique. L'in-stance logique manifeste l'*il s'agit* dans une variabilité impulsive comme le déploiement en tension du couple dedans/dehors. La con-stance logique le manifeste dans une variabilité diffusive selon un processus constituant un réseau d'actualisés dans une différenciation du même et de l'autre. La di-stance logique le manifeste, quant à elle, dans une variabilité contagieuse selon une complexification intensive produisant des rapprochements et des éloignements (proche/lointain) dans un réseau, de plus en plus complexe, d'actualisés eux-mêmes de plus en plus complexes.

À partir des trois aspects de cette stance logique (instance, constance, distance) affectant le mode de saisie de l'*il s'agit*, c'est-à-dire le type de mouvement déterminant (impulsion, diffusion et contagion) et la primauté conceptuelle (dedans/dehors, même/autre, proche/lointain), trois orientations pragmatiques apparaissent dans la dynamique et trois postures éthiques se dessinent sur le chemin, autrement dit trois cheminements transformationnels :

1- l'instance prélogique se saisit comme une impulsion s'agissant en une double genèse du dedans et du dehors, et donnant lieu par là à une éthique qui transforme le chemin selon des valeurs saisies chacune à partir de l'exogenèse et de l'endogenèse de l'*il s'agit* ; par exemple cette transformation s'effectuera selon le bien (compris comme inclusion, dedans) et le mal (compris comme exclusion, dehors). Toutes les valeurs morales, esthétiques ou logiques seront comprises ici à partir du rapport du dedans au dehors.

2- La constance plurilogique se saisit comme une diffusion s'agissant en une double genèse du même et de l'autre, et par exemple l'éthique induite ici va transformer le chemin selon le bien, compris comme la suffisance du même (souci de

soi), et le meilleur, compris comme ouverture à la rencontre de l'autre (souci de l'autre).

3- La distance prologique se saisit comme une contagion s'agissant en une double genèse du cardiaque et du cérébral, du proche et du lointain ; dans cette phase, l'éthique transforme le chemin selon le meilleur (la maîtrise du cerveau, de la raison) et l'ultime (l'abandon du cœur).

Ce que ces postures éthiques, possibilisées à partir des logiques, des genèses et des modes du mouvement caractérisant chacune des trois phases de la dynamique de l'*agir*, révèlent c'est l'enracinement de l'éthique dans cette dynamique même (une sorte de matérialité) ; enracinement qui n'exclut pas toutefois une puissance transformatrice qui n'est jamais exhaustivement déterminée par cette matérialité. En effet, l'éthique transformatrice ne trouve pas toutes ses raisons et ses causes dans ce qui est déterminé dans cette dynamique mais rejoue, au niveau le plus complexe de la dynamique, le passage de l'indétermination à la détermination dans l'*il s'agit* élémentaire. Aussi, cet enracinement de l'éthique est articulé de différentes manières aux phases de la dynamique ce qui révèle différentes facettes de sa puissance transformatrice. Mais la temporalité de l'*agir* n'a-t-elle pas également un rôle dans l'émergence et les formes que peut prendre l'éthique transformatrice de chemin ?

Récapitulatif (III, 2)

Pour récapituler ce deuxième sous-chapitre du troisième chapitre (III, 2) nous parcourons toutes les étapes de son avancée descriptive. Rappelons d'abord que notre exploration de la dynamique élémentaire externe de l'*il s'agit* en général, impliquant l'interaction entre des *il s'agit(s)* particuliers, avait commencé au premier sous-chapitre de ce troisième chapitre par la description de l'expression dynamique du valoir et de son rôle dans les actualisations des unités dynamiques de manifestation que sont les manifestations charnelles et les étants. En effet, être et valoir avaient semblé étroitement liés par un jumelage qui menait à l'actualisation de l'*il s'agit* en tant qu'être. Mais, en plus de l'actualisation charnelle large qui sous-tend celle de l'être dans l'amorce de cette dynamique externe de l'*il s'agit* nous y avons pointé d'autres actualisations élémentaires simples : l'advenir et la rencontre.

En effet, nous avons vu que l'être est relatif à la chair-*agi* ; c'est une coïncidence directe (et non par analogie) entre deux *agi(s)* : l'*agi* d'une unité dynamique simple et stable (ou autrement dit d'un *il s'agit* particulier) et l'*agi* d'une valeur jumelée à elle, l'accompagnant et la révélant en suscitant de nouveaux agents, son *ré-agi*. En plus de l'être, l'advenir comme actualisation nous a semblé lié à cette coïncidence relative à l'événementialité permettant les *agents* décrite au chapitre précédent, autrement dit elle est le résultat d'une dynamique analogue dans le déploiement de deux événements de deux *il s'agit(s)* particuliers différents, faisant coïncider les agents qui y sont permis. Enfin, nous avons décrit dynamiquement la rencontre comme une coïncidence des *s'agissant(s)* indépendamment et en amont des coïncidences entre *agi(s)* dans la chair (manifestation charnelle, être) ou entre *agents* dans les événements (advenir).

Aussi, nous avons différencié la logique induite par le relief de l'*agir* selon les trois phases de sa dynamique qui sont, rappelons-le : la dynamique élémentaire interne articulant les trois moments dynamiques de tout *il s'agit*, et ceci en distinguant *agents* et *agi(s)* à partir du *s'agissant* ; puis, la dynamique élémentaire externe faite d'interactions par coïncidences des moments dynamiques (des *agi(s)*, des *agents* ou des *s'agissant(s)*) d'au moins deux *il s'agit(s)* particuliers différents, avec la particularité de la coïncidence de l'*agi* et du *ré-agi* (qui représente dynamiquement la valeur) actualisant l'être, alors que la coïncidence analogue des *agents* actualise l'advenir et la coïncidence des *s'agissant(s)* actualisent la rencontre ; enfin, la dynamique complexifiante globale qui combine plusieurs actualisations

de la dynamique intermédiaire précédente sous forme de ces unités de manifestation complexes que sont les phénomènes.

Les trois logiques correspondant à ces trois phases dynamiques et associées à des genèses de catégories dynamiques sont : la pré-logique associée aux genèses du dedans et du dehors dans la dynamique élémentaire interne de *l'il s'agit*, la pluri-logique associée aux genèses du même et de l'autre dans sa dynamique élémentaire externe et la pro-logique associée à la genèse du proche (rythme cardiologique englobant du réel) et du lointain (actualisation cérébrale par mise à distance).

Par ailleurs, le lien entre chaque logique et le couple de genèses qui la sous-tend nous a semblé être, à l'instar du mouvement du *réagir* qui accompagne de près l'*agir* comme pour le réinitialiser en permanence à partir de son origine, un autre mouvement de retour vers l'originaire, autrement dit une forme de connexion avec l'originaire au niveau de chacune des trois phases dynamiques en tant que telles. Aussi, c'est cette connexion avec l'originaire de la logique en général qui articule son lien à l'éthique comme spécificité de l'agir humain. La logique montre qu'elle comporte en elle la possibilité du *dépassement du neutre* requis par l'éthique, sachant que le neutre est le résultat d'annulations réciproques d'orientations dans la dynamique. La logique est ainsi la condition de possibilité de l'éthique et la pragmatique est apparue comme ce qui les relie. Ainsi, la logique nous a semblé révéler que l'orientation était possible au sein du neutre, la pragmatique nous a semblé montrer que nous pouvions humainement agir en phase avec cette orientation logique et, enfin, l'éthique nous a semblé manifester que la dynamique ainsi orientée tel un chemin était transformable par l'homme.

À partir de là, le concept concret de « *cheminer* » est apparue comme étant l'expression la plus dynamiquement adéquate pour dire l'expérience humaine du réel. *Agir-en-chemin* pourrait ainsi remplacer *être-au-monde* si le réel était saisi comme dynamique d'*agir*. Aussi, les différentes modalités du cheminer pouvaient révéler des caractéristiques de cette dynamique. À cet égard, la promenade s'est révélée être comme le modèle concret de la pragmatique, de par l'abandon du cheminant à la logique du chemin qu'elle suppose, et donc de par l'harmonie entre le cheminant et le chemin, qui impose dans ce cas la seule ouverture de sa dynamique puisque le cheminant a auto-neutralisé la sienne par son abandon. Cela rejoint l'intuition du sens commun qui veut qu'*être pragmatique* consiste d'abord et avant tout à se fier au réel qui nous dépasse et englobe.

Aussi, puisque le *cheminer* comme actualisé particulier au niveau le plus complexe de la dynamique de l'*agir*, le niveau humain, devient le modèle de compréhension pour toute cette

dynamique, nous avons décelé là un cas exemplaire de la structure fractale et globale de celle-ci. En effet, une partie (le cheminer humain) émerge dans le tout et l'exprime en devenant une clé privilégiée de sa compréhension. De plus, le *multiple conservé* dans la dynamique complexifiante l'est de manière à ce que des orientations potentielles multiples émergent toujours selon la logique de celle-ci. Ceci a un effet préparatoire de condition de possibilité de l'éthique mais aussi de « fournisseur de matière » à l'éthique, qui ne peut transformer la complexité dynamique qu'en s'en nourrissant de par la richesse des orientations possibilisées logiquement en elle.

Pour comprendre la logique dans cet aspect de « conservation du multiple » après celui du « retour vers l'originnaire » et celui de « relais d'indétermination » à tous les niveaux de la dynamique, il nous a aussi semblé qu'il fallait examiner son *s'agissant* puisqu'elle est elle-même, en tant que concept concret, un actualisé particulier de *l'il s'agit*. Ce qui est le plus déterminant dans la logique tout en la connectant de manière optimale à l'indétermination originnaire, autrement dit le *s'agissant* de la logique, est la variable. Or, si comme nous l'avions expliqué la logique était différenciée en trois formes correspondant aux trois phases dynamiques et surtout aux genèses des couples de catégories dynamiques, alors cette différenciation devait se faire au niveau de son *s'agissant*, à savoir la variable. C'est pourquoi, pour qu'il y ait une unité de ces trois formes de logiques, il fallait que ça se fasse à partir du *s'agissant* ; il fallait donc que la variable prenne en compte dans sa compréhension (dans son concept) les différences de genèses entre les phases dynamiques, et qu'elle soit une sorte de *variable génétique* et que donc sa variation et sa variabilité soient particulières. Cette particularité génétique nous a semblé résider dans le fait que la variable de la logique de *l'agir* parcourt extensionnellement les actualisés mais aussi « varie » ou se transforme elle-même intensionnellement selon la phase qu'elle parcourt ; c'est sa manière même d'être une variable qui change.

La sur-variation de la variable est telle que la logique dans laquelle elle varie change avec elle, et qu'elle perd quelque part de sa variabilité parce que sa définition même devient changeante et parce qu'elle induit la même instabilité au niveau de la logique qui lui est associée. Toutefois, cette instabilité va justement être l'expression des aspects de « conservation du multiple », du « retour vers l'originnaire » et de « relais d'indétermination » de la logique, ce qui en fait la condition de possibilité de l'éthique parce que justement plus ça va dans la dynamique complexifiante moins les orientations dynamiques sont jouées d'avance, et donc plus l'éthique est appelée à la transformer. *L'instabilité logique de la*

dynamique de l'agir est bien donc la condition de la transformabilité éthique du chemin que cette dynamique constitue pour l'homme.

Pour finir, étant donné que les distinctions entre les différentes variabilités génétiques devaient s'exprimer en termes dynamiques, il nous est apparu que des modes différents du mouvement de la variable la distinguent selon les trois phases dynamiques, respectivement : l'impulsion, la diffusion et la contagion. Chacun de ses modes du mouvement exprime le caractère propre de chaque phase de la dynamique, exprimant notamment différemment la relation du saisir dans la manifestation de l'*agir* ; ils correspondent également aux modes élémentaires du mouvement pour chaque phase, à savoir respectivement : vibrer, bouger, cheminer. Aussi, la logique étant induite concrètement dans chacune de ces phases, la manifestation dans chacune d'elles va être marquée différemment selon une manière différente qu'a la logique de s'ériger en forme de la manifestation. Nous avons ainsi évoqué l'in-stance pré-logique pour la première phase dynamique, la con-stance pluri-logique pour la deuxième et la di(s)-stance pro-logique pour la troisième. Toujours selon cette tripartition, ces modalités dynamiques, génétiques et logiques pour chaque phase ont concrètement pour conséquence de rendre possible des postures éthiques transformatrices différentes. Ainsi, la première phase rend possible une posture éthique dans laquelle le bien et le mal émergent selon les critères d'inclusion ou d'exclusion de la cohérence dynamique, la deuxième phase rend possible une posture éthique dans laquelle le bien se distingue du meilleur selon les critères de mêmeté et d'altérité dans les interactions provoquant les différentes actualisations dynamiques, et la troisième rend possible une posture éthique dans laquelle le meilleur et l'ultime émergent respectivement selon la mise à distance actualisante et explicative de la complexité et selon le rapprochement unificateur et simplifiant de celle-ci.

Ces trois cheminements éthiques ne s'opposent pas mais se superposent dans une transformation de fond du chemin. Nous avons vu que les pointillés tracés par la logique de l'*agir* permettent de pointer et de nourrir les tâches de l'éthique. Nous avons vu aussi que la pragmatique est comme un intermédiaire entre la logique et l'éthique, un intermédiaire saisissant le chemin « en pointillés » comme parcourable par fidélité à la logique qui est la structuration dynamique de l'*agir*.

Mais comment obtient-on le trait (le tracé) ferme de l'ouverture éthique ? C'est l'étude plus précise de la temporalité de l'*agir* qui devra apporter le complément nécessaire à la compréhension de l'ouverture transformationnelle de l'éthique. De plus, cette étude sera un

pas de plus vers la compréhension de la phénoménalité comme *agir*, ce qui sera développé dans le chapitre suivant.

III.3- Temporalité de l'*agir*

Après la description de la logique de la dynamique de l'*agir* et le relevé de sa relation à l'éthique comme condition de sa possibilité, l'analyse de la temporalité de l'*agir* et sa description dynamique devraient apporter des articulations complémentaires pour mieux comprendre la transformation qu'opère l'éthique au niveau de la dynamique. Nous avons caractérisé le temps au chapitre précédent comme étant *un rythme orienté et singulier par son effectivité*. Nous compléterons sa caractérisation en étudiant plus précisément le rôle des trois phases dynamiques et de leurs logiques dans l'émergence de la temporalité. Ensuite logique et temporalité seront mises à contribution pour comprendre davantage le passage à la troisième phase dynamique, et notamment pour comprendre la dynamique transformatrice de l'éthique dans cette phase.

Événementialité, rythmique et temporalité

Nous avons déjà remarqué dans le chapitre précédent que le temps est une affaire de rythme et qu'il se fonde sur l'événementialité, c'est-à-dire sur la possibilité d'*agents* ; en effet, un réel sans *agents* possibles serait intemporel. Le temps ainsi compris naît du rythme entre événementialité et chair (à différentes échelles, ce sont les vibrations, les bougés et les cheminements en plus de l'instabilité indéterminée du *s'agissant*), entre activité et passivité, entre saisir et saisissement ; et ce rythme est un battement constituant l'aspect cardiologique du réel.

Les trois moments logiques marquant ces trois phases dynamiques de l'*agir* correspondent à trois ouvertures temporelles selon trois rythmes différenciés (vibrer, bouger, cheminer). Or, l'événementialité oriente déjà le temps (lui donne un sens, une orientation) qui se saisit pleinement dans l'accès au sens (à la signification) par l'*agent* se réalisant (ou s'effectuant s'il n'est pas humain) après avoir été possibilisé par l'événement ; c'est ce que nous avons désigné comme étant *l'effectivité singularisante* du temps. Donc, la temporalité de l'*agir* se saisit à même l'événementialité. Mais, de cette dernière à la première, ne s'agit-il pas d'un saut qui reste à expliciter et à justifier parallèlement à la logique saisie et explicitée précédemment ?

La question est la suivante : « de quoi s'agirait-il *en plus* dans la temporalité qui serait engendrée rythmiquement à partir de l'événementialité ? »

D'emblée une esquisse de réponse se dessine rien qu'en rappelant que l'événementialité fait partie de la structuration dynamique élémentaire de l'*il s'agit*, alors que la temporalité n'est qu'induite à partir de la dynamique complexifiante et du déploiement effectifs de cette structuration. La temporalité a la même ligne de saisie que la logique, c'est-à-dire qu'elle suit les trois moments ou phases de complexification de l'*il s'agit*. Toutefois, elle semble également proche de la transversalité de la genèse (qui détermine les moments de la complexification plutôt que d'être déterminée par ceux-ci) le long de cette ligne de déploiement ascendante qui représente le jaillissement du réel à partir de rien (car le *rien* y est ici bien possible -y compris comme commencement- en tant que pur *s'agissant* insaisissable à la limite ; donc *rien* parce qu'insaisissable). Ainsi, la temporalité tient d'un côté de la logique de la dynamique complexifiante du réel-*agir*, c'est son caractère multiple et comme épousant la complexité jusqu'à dans les détails ; et elle tient d'un autre côté de la dynamique élémentaire, c'est-à-dire génétique et événementiale, de ce réel, c'est son caractère unitaire qui la positionne par rapport à la *simplicité* originale et comme intemporelle de l'*il s'agit*. L'épaisseur de la temporalité est celle de la complexité et de l'enchevêtrement de la distribution des *agents/agi(s)* dans des *il s'agit(s)* particuliers et de leurs différentes actualisations, tandis que sa possibilité propre est celle du mouvement simple de genèse dont le modèle est l'*il s'agit* élémentaire dans sa réflexivité close et indéterminée tout à la fois.

Ainsi, en plus d'avoir sa possibilité dans la dynamique génétique, simple et originale, qui sous-tend la logique de la complexification, la temporalité serait aussi liée à cette complexification dynamique effective même de l'*agir*. De ce fait, le temps, qui est une actualisation (ou un ensemble d'actualisations) de la structuration dynamique de la temporalité, joint ensemble -comme en comblant un écart- la simplicité de la genèse et la complexité dynamique globale de l'*agir*. Il s'actualise selon les trois phases logiques de celui-ci. Il a un dehors inassignable et un dedans fuyant en rapport avec les genèses de la première phase, l'endogenèse et l'exogenèse de la phase prélogique. Dans la deuxième phase plurilogique, il se rapproche de la rareté arbitraire de l'être, de l'étroite imprévisibilité de l'advenir (en rapport avec l'homogenèse) et de la fragilité de la rencontre (en rapport avec l'hétérogenèse). Il se saisit enfin, dans la troisième phase prologique, comme la prégnance englobante du proche (ou encore comme la dilatation précaire du « cœur », en rapport avec la

cardiogénèse) et comme l'irréversibilité de l'éloignement (ou encore comme la non-substituabilité du « cerveau », en rapport avec la cérébrogénèse).

Le temps est donc en relation avec les génèses des différentes phases dynamiques, mais il a également sa propre genèse ; et la temporalité est la relation de cette genèse aux autres génèses de ces différentes phases dynamiques. Le propre du temps est à chercher dans l'*instabilité* du déploiement dynamique de l'*il s'agit*, comme l'indiquent déjà les termes que nous venons d'employer (inassignable, fuyant, fragile, imprévisible, etc.) pour le lier aux différents modes des différentes phases de ce déploiement (dehors, dedans, rencontre, advenir, etc.)

Les phases temporelles de l'agir correspondant à ses phases dynamiques et à leurs logiques

La temporalité est ici induite par la complexification dynamique de l'*agir*, ce qui correspond aux différentes phases dynamiques de celui-ci. Selon la première phase, la temporalité est celle du dedans/dehors, c'est-à-dire que ses dimensions se déterminent par rapport à la genèse de ce couple. Elle se saisit comme rapport à son dehors, l'éternité, ou comme étendue de son dedans, la perpétuité, ou encore comme lisière entre dedans et dehors, la sempiternité (le temps intermédiaire, celui des anges dans la tradition du Moyen Âge). L'éternité comme dehors correspond à l'avenir, la perpétuité comme dedans au passé, et la sempiternité comme « entre-deux » au présent.

Puis, les trois dimensions du temps, dans leur compréhension classique, apparaissent au niveau plurilogique, et particulièrement selon la genèse du *même* comme être. L'homogénéité présumée de ses trois dimensions (le passé, le présent et le futur) vient d'ailleurs de là, elles sont induites par la genèse du même. Le futur est ainsi l'être-vers du temps (fin), le présent est la coïncidence du/des temps ou l'être-avec du temps, le passé est l'être-à-partir-de du temps (l'origine). Toutefois, l'unité du passé, du présent et du futur au niveau plurilogique de l'*il s'agit*, dans son actualisation particulière sous forme d'être, n'est possible que parce que le temps a déjà une unité prélogique et prédéfinie dans le cadre de sa genèse selon le dedans et le dehors.

Aussi, au niveau de cette deuxième phase dynamique, logique et temporelle, l'advenir a sa propre temporalité, correspondant à une autre genèse du même par coïncidence analogique

des *agents* et non par coïncidence directe des *agi(s)*. La temporalité est, pour l'advenir, déployée entre le passé en tant qu'immémorial (c'est-à-dire un passé qui n'a jamais été présent²¹², comme si le temps dépendait d'un événement qui, paradoxalement, le précède), le futur inattendu (la possibilité du radicalement nouveau) et le présent comme fidélité (fidélité à un événement, puisque l'advenir est configuré ou actualisé à partir de l'événementialité possibilisant les *agents*).

Quant à la rencontre, elle induit une temporalité selon l'hétérogenèse. Le différent et l'autre donnent, par leur genèse, une temporalité discrète (discontinue), où les instants sont radicalement séparés. Dans ce cas, le passé est l'indifférent (c'est-à-dire qu'il représente la possibilité initiale de l'altérité dans le réel), le présent est le différent (la manifestation actuelle de l'altérité) et le futur est le référent (la possibilité radicale et finale de l'altérité au sein même de la mêmeté).

Ainsi, la superposition de ces différentes temporalités dans l'enchevêtrement de l'*agir* donne à l'unité du temps un caractère d'exemple et de modèle de l'unité se réalisant dans la dynamique globale à partir toutes ses dynamiques de convergence. Différentes rythmiques déterminent les différents aspects de la temporalité, et cela jusqu'au battement au niveau prologique des cardiogenèses et les cérébrogenèses. À ce niveau, le passé est une contraction distanciée (comme un serrement de cœur), le présent est une détente distanciatrice (le présent est ici comme la possibilité du simultané et donc de l'espace), et le futur est le surgissement du proche dans le lointain ou encore l'abolition active de la distance, c'est-à-dire l'abolition d'une distance au sein d'une autre distance, et cela à l'infini. Par exemple, la projection dans le futur de l'*agent* humain est une abolition d'une distance de soi (ce que je suis) à soi-même (ce que je serai), et ceci au sein même de la distance de soi à la totalité du réel, c'est-à-dire de soi en tant que partie à l'*agir* en tant que totalité dynamique toujours inachevée. De même le passé, saisi et actualisé dans la mémoire humaine, se resserre en indistinction des souvenirs, en une contraction qui s'éloigne à la fois globalement et localement. Le présent quant à lui s'ouvre en une dilatation qui instaure la distance au sein de la proximité ; en effet, le réel est ici globalement proche de l'*agent humain*, mais en même temps il comporte localement une distance (actualisée par l'espace) entre ses parties ou les différentes actualisations - simultanées- de l'*il s'agit*. Le temps dans cette troisième phase est compris à partir des rythmes et de la plasticité des vivants, notamment du vivant particulier qu'est l'homme.

²¹² Ce passé a été évoqué par Schelling dans le livre premier de *Les Âges du monde* (première parution 1811), tr. fr. de Pascal David, Paris, PUF, 1992.

Quelles conséquences y a-t-il donc sur le rapport au temps, dès lors que la temporalité est multiple dans l'*agir* ?

Temporalité et archi-temps

D'abord, le rapport au temps se saisit dans cette pluralité selon les différentes phases de la dynamique de l'*agir*, ce qui en fait un accès privilégié à celui-ci. La temporalité de l'*agir* est la modulation de son saisir (en chemin), selon les différents niveaux de son déploiement. Ainsi, la pluralité des temporalités, correspondant à celles des genèses dans les phases logiques, est également une pluralité des modes de saisir de l'*il s'agit*. Donc, le temps est une relation (saisir) à/dans l'*agir*, qui induit ses rythmes et ses différentes saisies, c'est-à-dire ses temporalités.

Mais dans ce cas, quelle sera la temporalité globale de l'*agir*, celle incluant toutes les autres temporalités? Nous dirons que les trois phases logiques correspondent respectivement à un archi-passé, un archi-présent et un archi-futur qui se déclinent selon les genèses propres à chaque phase. En résumant ce qui précède nous pouvons relier ces trois dimensions de l'archi-temps aux temporalités induites par les genèses successives.

Ainsi, l'archi-passé est à l'origine d'une temporalité dont les trois dimensions sont la perpétuité (passé), la sempiternité (présent) et l'éternité (futur). Remarquons que l'éternité correspond à un futur archi-antérieur (puisque c'est un futur temporisé à partir de l'archi-passé).

De même, l'archi-présent a ses trois dimensions, et chacune est multiforme, à savoir le passé qui est originaire (passé selon la logique de l'être), immémorial (advenir) et indifférent (rencontre), puis le présent qui est co-présence (présent de l'être), fidèle (advenir) et différent (rencontre), et le futur qui est final (futur de l'être), inattendu (advenir) et référent (rencontre). C'est l'articulation entre ces trois dimensions qui fait l'épaisseur du présent effectif en tant qu'il est adossé à l'archi-présent.

Enfin, l'archi-futur a également ses propres dimensions : la contraction distanciée (passé), la détente distanciatrice (présent), et l'*abolition de la distance* ou encore la genèse du proche au sein de la genèse du lointain (futur).

Un paradoxe apparaît à ce niveau, car si la différence de rythme entre les différentes phases se saisissait comme différence qualitative entre temporalités, l'unité rythmique de

l'agir ne pourrait se réaliser que s'il y avait un processus de rapprochement par similitude inhérent à cette différenciation qualitative. Or, on reconnaît dans cet impératif la dynamique de la dimension du futur tel qu'il est temporalisé à partir de l'archi-futur, à savoir *la genèse du proche au sein de la genèse du lointain*. Ainsi, la temporalité globale de *l'agir* paraît avoir le futur de l'archi-futur comme modèle structurant (c'est-à-dire ce que nous avons appelé « l'abolition de la distance » ou « la genèse du proche au sein de la genèse du lointain »). En effet, la temporalité globale de *l'agir*, qui est comme la somme intégrée des différentes temporalités, se saisit essentiellement selon l'archi-futur cardiogénétique et cérébrogénétique de sa troisième phase induisant la prologique. Le rythme des rythmes est celui du cœur, tout en restant un rythme particulier (local) dans la dynamique globale, structuration fractale et globale oblige. Dans la troisième phase la plus complexe et la plus globale, la genèse du proche (cœur) au sein de celle du lointain (cerveau), et comme pour l'englober, s'accompagne de l'ultime rythme rythmant de la temporalité globale, celui donc du futur de l'archi-futur. La nouvelle simplicité du « cœur » émergeant au sein de la « complexité du cerveau », ou autrement dit le renouveau de la proximité par sa genèse au sein du lointain et de l'éloignement²¹³ générée par l'aspect cérébral de la troisième phase dynamique, induit par son rythme englobant l'unité de la temporalité de *l'agir*. Aussi, ce renouveau du proche par rapport au lointain *donne (littéralement) le rythme* et induit par là de manière dérivée l'action du temps ou, autrement dit, le temps comme actualisé particulier de *l'il s'agit* et en tant qu'il est toujours *singulier par l'effectivité* (ici par le renouveau du proche au sein du lointain).

La temporalité et le chemin

La temporalité se structure selon la complexité résultant du déploiement de *l'il s'agit* ; le fond du réel-*agir* saisi comme chemin transparaît dans la structuration fractale dynamique de *l'il s'agit* qui induit la temporalité. En effet, la structuration est fractale puisqu'elle reproduit la structure globale (archi-passé, archi-présent et archi-futur) au niveau de chacune de ses

²¹³ Heidegger a vu cette articulation dynamique apparemment paradoxale entre genèse du lointain et genèse du proche en décrivant comment dans l'é-loignement existentiel (distinct selon lui du simple éloignement) il y a une genèse de la proximité. Selon lui, ce caractère existentiel et dynamique est comme la condition de possibilité de l'espace ontique. Il écrit ainsi: « Ce terme d'é-loignement, nous l'employons dans un sens actif et transitif. Il désigne une constitution d'être du Dasein, par rapport à laquelle le fait d'éloigner ou d'écarter quelque chose ne représente qu'une modalité déterminée, factice. É-loigner veut dire faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné, de quelque chose - approcher. Le Dasein est essentiellement é-loignant, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre dans la proximité. » *Être et temps, op. cit.*, p. 99.

dimensions ; ainsi, il y a un passé, un présent et un futur de l'archi-passé, etc. La temporalité apparaît donc comme le cadre déterminant du rythme du cheminement, si le chemin est bien ce qu'est conceptuellement et concrètement le réel quand il est prénommé *il s'agit* ; mais elle est aussi l'orientation du chemin parce qu'elle suscite par sa structuration une direction et un sens donné.

En tant que cadre déterminant le rythme du cheminement, la temporalité de l'*agir* situe le cheminant différemment sur le chemin selon l'échelle de la saisie temporelle dans laquelle il se trouve pris, échelle qui est manifestée par ce rythme. Aussi, à l'intérieur d'une échelle, elle l'oriente selon tel ou tel aspect d'une des trois dimensions de sa dynamique d'actualisation (passé, présent, futur). Au premier niveau (celui de la détermination de l'échelle de la saisie temporelle), le rythme situe sur le chemin et au second niveau (à l'intérieur de l'échelle déterminée), il génère l'orientation. Par ailleurs, cette structuration temporelle du chemin ne vaut pas seulement pour le cheminer humain dans la troisième phase dynamique où émerge l'éthique, mais il vaut également pour tout *agir* élémentaire ou intermédiaire dans les deux autres phases puisque le *cheminer* - rappelons-le – est devenu un modèle d'analyse pour toutes les phases dynamiques de l'*agir*. Maintenant, si l'on prend le cas de l'agir humain, quand j'agis, la temporalité globale de l'*agir* me situe dans la dynamique de l'*agir* (sur le chemin) à une certaine échelle en déterminant le rythme de mon agir, puis à cette échelle mon chemin est orienté selon les aspects particuliers des dimensions temporelles. Par exemple, en tant qu'humain, le rythme de ma vie est déterminé par les allers-retours entre mes actions et les événements qui m'arrivent ou qui me concernent, et ceci selon une amplitude de la fréquence de ce rythme qui ne dépasse pas la durée de vie humaine et qui ne peut pas non plus être inférieure à un certain minimum de fréquence rythmique à partir duquel les réalités agissantes interagissent avec moi (m'affectent). Aussi, la temporalité de mon action est en phase avec la temporalité de la part de la dynamique globale qui interagit avec moi, en ce sens où je n'agis jamais pour un but qui n'est pas déterminable à partir de mon environnement dynamique ; naturellement, il est évident que je ne cherche pas par exemple à mouvoir les galaxies, comme je ne cherche pas non plus à changer la structure de l'atome. Mais plus étroitement, je n'agis au quotidien que parce qu'il y a adéquation entre mon rythme induit par ma temporalité et le rythme des choses qui m'entourent. La temporalité globale de l'*agir* me situe rythmiquement « comme il faut » pour que je puisse agir efficacement, et donc pour que je puisse cheminer en transformant la partie du chemin qui est à ma portée. Une fois situé ainsi sur le chemin, le rythme de mon environnement dynamique de mon échelle, sera

celui d'une temporalité qui va contribuer à façonner la mienne en l'orientant. Ainsi, par exemple je vais focaliser sur telle ou telle dimension temporelle (le passé, le présent ou le futur) selon des qualités associées à ces dimensions (par exemple sur le passé selon sa qualité d'immémorial, ou sur le présent selon sa qualité de « co-présence » etc.) à cause de ma situation ou du caractère particulier de mon environnement dynamique (dépressif isolé dans une prison ayant l'angoisse de l'origine ou fêtard invétéré jouissant de l'être-ensemble dans l'instant etc.). Bref, la temporalité de l'*agir*, qui nous est sous-jacent et qui nous entoure, nous situe et nous oriente par le rythme en tant que cheminants, ce qui nous donne une temporalité et nous met dans une situation favorable pour la transformation éthique du chemin.

Aussi, la temporalité globale est une convergence, selon une direction donnée, des différentes temporalités à différentes échelles, vers un événement final suggéré à la limite mais qui peut n'être que virtuel. Cet événement ultime nous permet de préciser encore davantage comment la temporalité de l'*agir*, telle qu'elle est décrite ici, nous aide à compléter l'analyse du concept concret de « chemin » qui émerge de la saisie du réel en tant qu'*il s'agit*. Ainsi, au rythme situant sur le chemin et générateur d'orientation, il faut ajouter le compagnonnage de l'événement concrètement conceptualisé par l'horizon sur le chemin et la virtualité des temps intermédiaires (ceux des possibles) ayant pour concept concret le « ciel au-dessus du chemin ». Ainsi l'*agir* est l'avancée sur le chemin du cheminant selon une temporalité qui est reconnue par la saisie des quatre caractéristiques suivantes :

- d'une part *la situation du cheminant* et *l'orientation du cheminement*, saisies par le rythme ;
- d'autre part *l'horizon* (événementiel) et *le ciel* (événementiel), saisis à partir de l'événementialité.

La temporalité de l'*agir* est tributaire d'une nouvelle simplicité sur le chemin de la complexification de l'*il s'agit* ; la première simplicité étant l'événementialité élémentaire, celle de la dynamique interne de l'*il s'agit*, qui reste l'origine des genèses, des phases dynamiques et logiques et donc des temporalités qui convergent, après complexification, en cette nouvelle simplicité qui permet de manifester la temporalité globale. Le rythme constitue l'émergence de cette nouveauté ; car ce sont bien la situation et l'orientation qui sont l'« écume nouvelle » de la complexification. Cela nous rappelle au constat initial selon lequel le temps est une réalité fragile, précaire, etc. et cela selon chacune des genèses dans les trois phases logiques.

D'après les remarques précédentes, la temporalité de l'*agir* prendra des aspects différents selon la caractérisation du chemin ; car ce chemin a ses tonalités et ses concrétudes significatives pour la compréhension de cette temporalité. En effet, les quatre caractéristiques temporelles du chemin peuvent avoir différents degrés de pondération. Par exemple, un *horizon* absent caractérise un chemin labyrinthique (un chemin en réseau indifférent) ; et dans ce labyrinthe la temporalité est réduite de toute référence à un événement tout en gardant ses trois autres caractéristiques. Plus largement, en réduisant chacune de ces caractéristiques, une figure de la temporalité apparaît dans un type de chemin. Ainsi, en réduisant la *situation* du cheminant, le chemin est sans bornes telle une avancée dans le désert sans repères ; puis en réduisant l'*orientation*, le chemin serait comme un carrefour ou une croisée de chemins dont le choix est indécidable ; enfin en réduisant le *ciel*, le chemin serait comme un tunnel (le possible événementiel se confondant avec l'horizon événementiel au bout de ce tunnel). La temporalité s'agit selon différentes tonalités liées aux pondérations de ses quatre caractéristiques concrètes sur le chemin.

En effet, la temporalité est saisie de telle manière (rapport dynamique et fractal entre événements, événementiel et événemential compris) que les quatre concepts concrets la caractérisant sur le chemin apparaissent étroitement liés à sa dynamique et notamment à la relation dans cette dynamique, à savoir le saisir. En effet, d'un côté l'*horizon* et le *ciel* correspondent à l'événementiel et à l'événemential, de l'autre la *situation du cheminant* et l'*orientation du cheminement* correspondent au rythme dynamique définissant les relations du cheminant.

Nous pouvons donc affirmer que la temporalité en général est à la fois le caractère de ce qui est saisi et la modalité du saisir, elle tient les deux bouts entre la simplicité première et la nouvelle simplicité émergeant au bout de la dynamique complexifiante de l'*agir*. Elle exprime la nouvelle simplicité globale, en quoi sont transformés et assimilés les événements en tant que premières simplicités locales et intermédiaires. *Le temps est le passage du simple au simple dans la radicalité du nouveau*. Mais le second simple, nouveau, vient forcément après la complexification.

Quelle est cette nouveauté qui vient de la complexité et qui se saisit à même la temporalité singulière qu'elle produit ? Est-ce là que réside l'apport de l'analyse de la temporalité de l'*agir* pour la question de la transformation éthique ? Ou encore, le chemin parcouru est-il en transformation d'une manière particulière sous l'aspect de la temporalité ?

Premièrement, la nouvelle simplicité est toujours l'aboutissement de la transformation du réel-*agir*. Deuxièmement, ce n'est pas que dans la nouveauté en tant que telle, mais aussi dans la fragilité et l'imprévisibilité accompagnant celle-ci que réside l'éclairage apporté par la temporalité sur ce qu'est l'éthique dans la dynamique de l'*agir*. Troisièmement, le modèle transformationnel de l'*agir* apparaît comme celui de la transformation du temps lui-même qui est comme l'indicateur et comme le modèle de la transformation éthique du chemin. En effet, la temporalité est un « transformé-transformant » (c'est le nom qu'on pourrait donner à l'actualisé éthique ici) qui constitue un modèle ou un exemple de toute transformation au sein de la dynamique de l'*il s'agit* qui, rappelons le, vise l'unité et la nouvelle simplicité (et au niveau éthique il vise le bien, le meilleur et l'ultime). *C'est donc le caractère de modèle de saisie ou son exemplarité qui confère à la temporalité une grande part de son potentiel éthique* (rappelons le caractère d'*agent modèle* du temps que nous avons dégagé à la fin du chapitre précédent II, 3). Aussi, ce modèle est actif au sens où ce qui lui correspond au niveau de la conceptualité concrète (les quatre caractéristiques) agit de manière inhérente dans la transformation du chemin ; c'est ce qu'on peut désigner comme étant l'*inhérence transformationnelle* de la temporalité.

Ainsi, la situation ou le rapport d'échelles du cheminant au chemin, l'orientation du cheminement, l'horizon du chemin et son ciel, tendent celui-ci au-delà de lui-même à partir de ces quatre positions, autrement dit, ils créent une tension structurelle dans le chemin. Toute transformation globale sur le chemin, c'est-à-dire aussi toute transformation du chemin, s'accompagne forcément de la transformation locale d'au moins un des quatre aspects désignés par les quatre concepts concrets de la temporalité. Enfin, à l'*exemplarité* et à l'*inhérence transformationnelle* s'ajoute la *médiété fragile* qui consiste dans le fait que la temporalité est cet intermédiaire fragile sans lequel l'*agir* se complexifiant ne pourra se résoudre en cette nouvelle simplicité qui est toujours son avenir, et qu'il continuerait à se complexifier indéfiniment sans paliers de simplification.

Nouveaux éclaircissements sur le rapport entre pragmatique et éthique

Ce n'est qu'à partir de la description de la temporalité selon les trois phases dynamiques qu'il est possible de donner un début de réponse à la question de savoir comment l'ébauche pragmatique de la transformation (autrement dit le caractère parcourable du chemin) ouvre à

l'éthique qui réalise cette transformation. En effet, aux stances logiques viennent s'ajouter les tonalités que donne la temporalité à l'*agir*, et qui prolongent le pointillé pragmatique en un trait éthique ferme. L'unité, vers laquelle est tournée la dynamique logique de l'*agir*, est ici complétée par la nouvelle simplicité vers laquelle converge sa dynamique temporelle. *Si dans la pragmatique il s'agit d'unité, dans l'éthique il s'agit d'unité et en plus de nouvelle simplicité.* La première est lestée de tous les processus d'unification et d'un présent composé dans l'ombre du passé ; la seconde est tirée « en avant et en haut », selon la devise blondélienne de l'action, par le renouvellement simplificateur et par un présent proposé à partir d'un avenir.

C'est donc la temporalité qui permet de se situer de plain-pied dans l'éthique en décelant dans la dynamique de l'*agir* la tendance à une unité dont la simplicité est radicalement nouvelle, et ceci en participant à cette tendance. Et les valeurs qui accompagnent les transformations sont distinguées, ordonnées et libérées, en vue et à partir de l'unité et de la nouvelle simplicité à atteindre, comme valeurs premières. Ainsi, selon le vœu de Max Scheler, il y a bien une éthique matérielle des valeurs, puisque celles-ci émergent à même les tendances de la dynamique de l'*agir*. *Une valeur serait, si l'on extrapole à partir de Scheler, un détour dynamique particulier (une sorte de tactique immanente) pour atteindre l'unité et la nouvelle simplicité* qui sont elles-mêmes des valeurs premières. L'éthique a en partage avec le temps l'excès superflu et fragile de ce qui semble écumer superficiellement sur les tendances dynamiques. Mais il reste que, sans cet excès et sans cette fragilité, la saisie des tendances à l'unité et à la nouvelle simplicité demeure impossible.

La temporalité place ainsi avec elle l'éthique dans une situation de *médiété* (*fragile*) entre la simplicité initiale et élémentaire de *l'il s'agit* et ses différentes actualisations particulières (être, advenir, rencontrer, etc.) qui jalonnent le chemin ; et, à partir de là et à travers la complexité dynamique, s'effectue la transformation temporelle et éthique en une nouvelle simplicité. L'éthique est donc la transformation du chemin selon les règles de la temporalité qui détaillent une tendance à la simplicité par le nouveau, là où la logique assurait les conditions de la dynamique en général, et là où la pragmatique permettait de se saisir de l'unité inachevée du chemin en tant qu'il est parcourable. *L'éthique suppose la pragmatique comme la temporalité suppose la logique* (celle de la dynamique élémentaire et génétique de *l'il s'agit*) ; mais aussi, inversement, les questions pragmatiques de l'*agir* ne peuvent être visibles qu'à travers l'éthique et tout problème logique peut être lié à un problème de temporalité.

Le fragile et le superflu semblent prendre une place indispensable dans l'*agir*, au point qu'une inversion dans l'explication ne peut plus surprendre. C'est comme si l'« écume » devenait plus importante que les vagues. Par exemple, il est possible de soutenir que tout problème logique est sous-tendu par un problème éthique, et de chercher le fondement du logique dans l'éthique selon une inversion de l'ordre explicatif. La fin de la tendance de l'*agir* (unité et nouvelle simplicité) rend l'éthique, qui requiert la logique et la temporalité, plus importante que ces réquisits et fait de son ouverture fragile la grille de lecture privilégiée de la dynamique globale.

Selon un point de vue plus large et par analogie, on peut dire que l'importance qu'a pris l'ontologie dans l'histoire de la pensée témoigne aussi de cette « écume » qui devient plus importante que les vagues de l'océan. Toutefois, l'éthique est une fragilité plus large et plus profondément ancrée dans la dynamique que la simple ontologie. Pour cela, *l'obsession philosophique de l'étant est à comprendre d'abord comme la réduction d'une fragilité (l'éthique) à une autre (l'être), et non comme la réduction de l'être à l'étant dans un oubli de l'être* ; un être qui serait le fondement solide recherché²¹⁴. Et cette tendance à réduire l'éthique à l'ontologique apparaît jusqu'à dans la science la plus moderne qui tente de fonder l'éthique sur l'être, lui-même réduit à l'étant selon l'épistémologie dominante de cette science²¹⁵. Ici, dans notre description, au contraire, il s'agit d'une fragilité qui se retourne en fondement tout en restant fragile, ou autrement dit en tant que fragilité même.

En somme, la temporalité, qui permet de saisir la nouvelle simplicité, introduit un risque dans le cours de l'*agir* ; risque que l'on pourra désigner comme étant l'ouverture transformationnelle de l'éthique. Ma condition éthique est la suivante : je chemine au risque de me perdre, car les tendances à l'unité et à la nouvelle simplicité du réel-*agir* ne garantissent pas de les atteindre par mon cheminement éthique particulier. Mon présent est pro-posé et non imposé, comme nous l'avons vu plus haut ; l'éthique, comme la dynamique globale de l'*agir*, est tributaire d'une temporalisation à partir du futur de l'(archi)-futur, d'où la fragilité qui lui est associée, puisque la renaissance du proche au sein du lointain reste peut-être ce qu'il y a de plus fragile dans l'expérience humaine du réel.

²¹⁴ Comme dans *Être et temps* de Martin Heidegger, *op. cit.*

²¹⁵ Comme le fait la science moderne héritière de la réduction galiléenne. Pensons, à l'époque contemporaine, à la position éthique d'un Jean Pierre Changeux par exemple, et celle d'autres, notamment dans l'ouvrage collectif sous la direction de ce dernier intitulé *Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993, et dans son débat avec Paul Ricœur dans *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, 1998.

Récapitulatif (III, 3)

Pour récapituler ce troisième sous-chapitre du troisième chapitre (III, 3), rappelons notre point de départ qui était de décrire la temporalité de la dynamique de l'*agir* afin de déceler, à l'instar de celui de la logique, son rôle préparatoire à la transformation éthique du chemin que constitue cette dynamique. Pour cela nous avons commencé par constater un double ancrage de la temporalité dans cette dynamique : d'une part, au niveau de l'événementialité possibilisant les *agents* qui est un moment de la dynamique interne élémentaire et originaire de l'*il s'agit* et, d'autre part au niveau des trois phases de la dynamique globale. Le premier ancrage représente comme la simple possibilité de la temporalité et le second ancrage représente comme son effectivité englobant la complexité, son épaisseur. Dans ce second ancrage, la temporalité est qualitativement marquée par les couples de genèses correspondant à chaque phase dynamique. Elle est la relation de la genèse effective du temps aux deux autres genèses fondamentales de chaque phase dynamique.

À partir de ces genèses, des modalités essentielles de la saisie du temps apparaissent au niveau de chacune des trois phases dynamiques ; modalités qui correspondent à des archi-dimensions. Aussi, dans chacune de ces archi-dimensions il y a une temporalisation marquée par les genèses correspondantes. Ainsi, selon la genèse du dedans/dehors de la première phase dynamique, considérée comme l'archi-passé, le temps est effectivement saisi selon son dehors, l'éternité, qui représente le futur, selon son dedans, la perpétuité, qui représente le passé, et selon une articulation des deux, la sempiternité, représentant le présent. Selon la genèse du même/autre de la deuxième phase dynamique, l'archi-présent a ses trois dimensions, et chacune est multiforme, à savoir le passé qui est originaire (passé selon la logique de l'être), immémorial (advenir) et indifférent (rencontre), puis le présent qui est co-présence (présent de l'être), fidèle (advenir) et différent (rencontre), et le futur qui est final (futur de l'être), inattendu (advenir) et référent (rencontre). C'est l'articulation entre ces trois dimensions qui fait l'épaisseur du présent effectif en tant qu'il est adossé à l'archi-présent. Enfin, l'archi-futur a également ces propres dimensions : la contraction distanciée (passé), la détente distanciatrice (présent), et l'*abolition de la distance* ou encore *la genèse du proche au sein de la genèse du lointain* (futur).

Toutefois, ces temporalisations différenciées qui donnent son épaisseur au temps obéissent dans leurs relations à la dynamique révélée au niveau du futur de l'archi-futur, qui est celle de *la genèse du proche au sein de la genèse du lointain*. Cette genèse du proche

correspond à l'apparition d'une *simplicité nouvelle* au sein de la complexité accumulée par la mise à distance « cérébrale ». Ainsi, la temporalité globale, intégrant toutes les autres, semble orientée par l'effectivité de l'émergence d'une nouvelle simplicité dans la dynamique globale ; et c'est cette effectivité de la nouvelle simplicité émergente qui donne au temps sa singularité.

Aussi, une fois la structure de la temporalité dégagée nous avons cherché à l'articuler au *cheminer*. Ainsi, par le rythme de la temporalisation déterminant une échelle temporelle, *le cheminant est situé sur le chemin*(1), et par ce même rythme répercuté fractalement à l'intérieur de cette échelle déterminée, il y a une *orientation du cheminement*(2). De plus, de nouvelle simplicité en nouvelle simplicité, l'orientation semble tracer une ligne de convergence vers une simplicité nouvelle ultime, une sorte d'événement virtuel final qui polarise le temps. Ainsi, l'événementialité sous-jacente à cette temporalité transparaît comme *un horizon du chemin*(3) (événementiel) et comme *le ciel au-dessus du chemin*(4) (possibilités événementiales). Ces quatre caractéristiques sont des indicatifs de la temporalité régissant le cheminement d'un cheminant, ce qui permet de comprendre comment ce dernier saisit effectivement le temps dans son expérience et, surtout, comment il transforme « éthiquement » son chemin. Partant de la simplicité première de l'événementialité dans l'*il s'agit* élémentaire et originaire, celle qui indique qu'il y a des *agents* possibles dans l'*agir* qu'est le réel, les nouvelles simplicités commencent à apparaître au bout des complexités croissantes de la dynamique dans la troisième phase. Cela crée une orientation (la flèche du temps) en direction de l'événement virtuel d'une nouvelle simplicité ultime. De ce fait, *le temps* apparaît comme *le passage du simple au simple dans la radicalité du nouveau*.

Ainsi la temporalité joue le rôle de révélateur et de *modèle* de la transformation éthique du chemin. Car, en effet, cette transformation éthique est, comme la temporalité, une dynamique structurante visant l'unité et la nouvelle simplicité, mais plus spécifiquement encore à travers la visée du bien, du meilleur et de l'ultime. Aussi, l'encadrement du *cheminant* par les quatre caractéristiques que la temporalité détermine au niveau de la dynamique de l'*agir* comprise comme chemin, mais aussi la propre transformation du *cheminant* avec celle du chemin, montrent que la temporalité se caractérise par une *inhérence transformationnelle*. Enfin, le fait que la temporalité ramène toujours les transformations complexes en nouvelles simplicités, notamment sous la forme d'un nouveau rapport au temps, fait d'elle une sorte de *médiété fragile* entre les simplicités antérieures et les nouvelles simplicités, et comme la condition de possibilité de l'émergence des nouvelles

simplicités ; sans quoi la complexification serait sans paliers de simplification, sans nouveautés saisissables et donc sans compréhensibilité.

La logique a révélé l'*unité* comme valeur première pour la transformation éthique, et la temporalité a révélé la *nouvelle simplicité* comme une autre valeur première rendant proprement possible cette transformation. Les valeurs que le cheminant pourra rencontrer dans son cheminement transformateur ont semblé désormais être des *tactiques dynamiques* pour aboutir à cette unité et à cette nouvelle simplicité ; et c'est en cela que résiderait leurs « matérialités » (dans leur dynamisme même donc). Aussi, là où la logique ouvrait à une pragmatique, comme fidélité à cette logique, et ne traçait qu'en pointillés la possibilité de l'éthique, la temporalité vient accompagner cette possibilité tendant fragilement à la rendre effective.

Maintenant que les rouages de l'*agir*, ce relief du réel dont la dynamique se pré-nomme et se définit comme *il s'agit*, ont été explorés selon suffisamment d'angles (même si des développements concernant certaines déterminations, notamment temporelles, peuvent encore être plus approfondis), nous devons revenir à la phénoménalité du réel pour élargir l'analyse du phénomène comme manifestation dynamiquement complexe de l'*il s'agit*. Qu'est ce qu'un phénomène après le passage de la simplicité, à travers la complexification, à une nouvelle simplicité de l'*il s'agit*, passage qui est censé l'éclairer ?

Les gains en sens au niveau logique, éthique et conceptuel concret, engrangés jusque-là dans nos analyses, devraient nous permettre de comprendre ce qu'est un phénomène quand le réel est prénommé *il s'agit*. Ainsi, au chapitre suivant, la voie théorique que nous avons empruntée aboutira à une caractérisation originale de la présence phénoménale. Puis, cela permettra d'aller plus loin dans le rapport du cheminant au chemin par l'inspection de l'effet phénoménal. Enfin, une nouvelle incomplétude apparaîtra dans la phénoménalité du réel-*agir* qui appellera une autre exploration du réel à partir du drame ou le réel sera compris comme *jouer*.

IV- *Agir*, phénomène et présence

[...] *la vibration des apparences qui est le berceau des choses*²¹⁶.

La dynamique de complexification de l'*agir* ayant atteint un seuil où les interactions entre les unités dynamiques de manifestation sont telles qu'il y a des configurations d'actualisations qui s'imposent, les phénomènes sont suffisamment chargés d'épaisseur et de cohérence structurantes pour apparaître comme les aboutissements partiels de cette dynamique en tant qu'elle est *unifiante* et non seulement en tant qu'elle est complexifiante. Le phénomène serait ainsi l'apparaître, un et simple, d'un multiple complexe mais dynamiquement structuré et convergent. Comment caractériser cet apparaître par rapport au saisir qui est le mode de relation dans le réel-*agir*? Comment cet apparaître apparaît-il en tant que tel? Quelle relation y a-t-il entre l'apparaître et la présence? Tandis que l'apparaître semble être un saisir du phénomène, où une configuration dynamique due à une convergence complexe d'actualisations me saisit, quel type de saisir est-il associé à la présence? Ce sont les premières questions que nous aborderons dans ce chapitre. Ensuite, après avoir analysé l'articulation entre l'apparaître et l'effort dans le saisir du phénomène ainsi que l'articulation entre la reconnaissance et l'attention dans le saisir de la présence, nous poserons la question de la primauté dynamique entre l'apparaître²¹⁷ et la présence. Ainsi, nous montrerons que la manière de considérer et d'articuler les deux, l'apparaître et la présence, induit des postures qui sont plus ou moins favorables à la transformation éthique de la dynamique globale et complexe de l'*agir* que nous avons assimilée à un chemin. Enfin, nous chercherons à savoir si l'optimum de cette posture éthique pouvait être suffisant pour être à l'origine de toutes les possibilités de transformation du chemin, et si, par conséquent, il n'y avait pas une ouverture transformationnelle du réel plus large que celle observée au niveau de son relief d'*agir*. C'est l'analyse du phénomène symbolique qui nous permettra de constater la manière par laquelle s'annonce la cassure de la clôture de l'*il s'agit*, c'est-à-dire de sa réflexivité parfaite, ce qui ouvrira à un relief du réel ayant pour substrat le drame et pour dynamique particulière celle du *jouer*.

²¹⁶ À travers cette expression M. Merleau-Ponty désigne ce que le peintre cherche à saisir ou à « reprendre » dans le réel dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 30.

²¹⁷ L'apparaître désignera à la fois le saisir du phénomène, à savoir comment il me saisit, et, par extension, le phénomène lui-même en tant qu'il me saisit, et ceci par un glissement métonymique assumé.

IV.1- La dynamique de l'il s'agit comme premier fondement de la présence : l'étrange

Si le phénomène est la manifestation du réel au bout de la dynamique complexifiante de l'*agir*, il a une complexité et une épaisseur dynamiques qui font que son apparaître est consistant et révélateur de la dynamique sous-jacente. Cette complexité et cette épaisseur sont manifestées par la préservation du dynamisme et du multiple dans le saisir de la dynamique convergente au niveau du phénomène qui se caractérise par une certaine unité. Comment articuler l'apparaître et la présence au niveau du phénomène ? Une distinction entre apparaître et présence sera développée et mènera à une considération de la présence dans son aspect local et dans son aspect global par rapport au phénomène. Aussi, nous chercherons une présence exemplaire qui serait le modèle et le motif de toute présence. L'apparaître du phénomène, lui-même constitué de *dynamiques d'actualisations* convergentes de l'il s'agit, semble en refléter par résonance la dynamique élémentaire et originaire, mais aussi semble encadrer la présence. Comment l'apparaître favorise-il ou non la présence ? Quelle qualité de l'apparaître fait du phénomène un facilitateur ou un intensificateur des présences en son sein ?

Autant d'apparaître, autant d'agir

C'est bien au terme de la complexification, au niveau de la nouvelle simplicité dans la dynamique de l'il s'agit que le phénomène prend toute son ampleur ; c'est-à-dire que son apparaître même (l'acte d'apparaître) apparaît dans toute sa profondeur et dans toute son épaisseur active. En effet, une certaine accumulation de processus dynamiques constitue l'épaisseur ou la profondeur nécessaire à l'apparaître du phénomène ; et sans ce cheminement de/dans l'*agir* aucun apparaître n'est possible car la dynamique de celui-ci nous renseigne sur l'apparaître du phénomène et le prépare. Il s'ensuit que naturellement la présence au sein du phénomène devra aussi trouver sa détermination à partir de l'analyse de cette épaisseur phénoménale dynamique. D'emblée, nous pouvons comprendre l'apparaître du phénomène en partie comme le prolongement de la dynamique de mise à distance produite par les actualisations au niveau des configurations plus complexes de celles-ci au bout du processus de complexification (dans la troisième phase dynamique) ; même s'il peut recevoir des

caractérisations liées aux deux autres phases préparant la complexité. Autrement dit, l'apparaître aurait un aspect d'expression du caractère cérébral du réel selon la « genèse du lointain » qui le définit essentiellement. Quant à la présence, dans ou du phénomène, elle serait en partie le prolongement de la « genèse du proche », qui définit le caractère cardiologique du réel au sein même de l'apparaître distanciant.

Nous avons déjà commencé par déterminer partiellement l'amorce du phénomène selon le mode de relation de l'*agir*, à savoir le saisir, comme ce qui se saisit et/ou ce qui saisit. En effet, ce qui a été déterminé dans la description de la dynamique de l'*il s'agit* est l'*amorce* parcellaire qui n'a pas encore atteint l'unité de la simplicité nouvelle, claire et « habillant » la complexité de ce qui apparaît à l'homme. Toutefois le phénomène, aussi parcellaire soit-il au niveau de la dynamique élémentaire et intermédiaire de l'*il s'agit*, apparaît en esquisse en tant que saisissable car l'apparaître ici est à la fois une modalité de la mise à distance et du saisir (modalité plus ou moins complexe selon le niveau où nous nous plaçons dans la dynamique). Il est ce qui entraîne le *saisissant/saisi* humain dans cette dynamique d'expansion, d'actualisations et de complexification des configurations des actualisations de l'*il s'agit*. Le phénomène est comme la « fenêtre humaine » donnant sur l'*agir* où le saisir est nécessairement articulé à la mise à distance des actualisations (le caractère cérébral de la dynamique).

Il s'agira justement maintenant de préciser cette relation de saisir, ce qui permettra de comprendre la dynamique phénoménale selon son ouverture partielle, c'est-à-dire justement selon le saisir, en plus de l'éclairer par le dépliement de l'épaisseur *s'agissante* qui la soutend. *Le phénoménal est l'il s'agit en tant qu'il est lourd de sa propre complexification et du temps qui acquiert une épaisseur d'effectivité tout au long des trois phases de la dynamique, son apparaître est forcément selon l'unité et la nouvelle simplicité qui marquent l'aboutissement de la dynamique globale de l'agir.* De plus, le phénomène apparaît d'autant plus que cette unité et cette simplicité sont atteintes par le mouvement d'accompagnement transformationnel de l'éthique (cela résonne avec cette parole biblique plus concise affirmant que *le juste voit (mieux) par sa justice*).

De ce point de vue, le principe phénoménologique affirmant qu'il y a *autant d'être que d'apparaître* devient un principe régional du réel-*agir* qui n'est valable que pour les phénomènes strictement mondains. En réalité, il faudrait élargir ce principe en remplaçant l'être par l'*agir*, et donc en affirmant plutôt : *autant d'apparaître, autant d'agir.* Car *c'est la convergence dynamique de l'agir multiple vers l'unité et la nouvelle simplicité qui fait*

l'ampleur de l'apparaître et son intensité. Ainsi, l'apparaître, pour l'homme, n'est pas que celui de l'être, il s'agit aussi en lui d'un non-être qui englobe toutes les autres possibilités d'actualisations de *l'il s'agit* ; c'est-à-dire qu'il s'agit en lui d'ouvrir, de fermer, d'advenir, de rencontrer, de penser (mise à distance « cérébrale ») et d'aimer (rapprochement englobant du « cœur ») selon les différentes phases logiques décrites plus haut. Et la forme verbale de ces termes est en droit substantifiable autant que celle de l'être ; mais il est heureux qu'elle ne le soit pas en fait, car cela préserve la fluidité de la dynamique de *l'agir* les englobant. Aussi, cela pourrait être un frein à l'éclosion du nouveau, et donc de la nouvelle simplicité (car le nouveau est toujours ordonné au simple), autant sinon plus que l'omission des autres possibilités d'actualisations de *l'il s'agit* au profit du seul être dans ce que nous pouvons appeler l'ontologisme.

Le sens verbal conservé de l'« il s'agit »

Reconquérir le verbal de l'être n'est possible que parce que la potentialité dynamique du verbal des autres actualisations de/dans *l'agir* en général est préservée. D'ailleurs, le prénom du réel que nous avons choisi, *il s'agit*, préserve voire même impose le verbal par l'autoréférence bouclée à l'infini qu'il comporte. Et la clôture de la réflexivité de ce prénom (le « s » pronominal), représente ici comme cette condition de préservation et d'épanouissement du verbal qu'est la boucle à l'infini dynamique au sein de *l'il s'agit*. De plus, le saisir comme mode de relation du réel-*agir* maintient les actualisations dans la dynamique du mouvement d'arrachement qui lui est propre et dans celle du mouvement d'inclusion/exclusion mutuelles des convergences dynamiques aux deux bouts de la relation (les deux termes du saisir, qui sont eux-mêmes dynamiques).

Donc l'agitation ne cesse jamais, et le prénom étant ce qui exprime le maintien de *l'agir* dans la tension du renouvellement, l'acte même de prénommer le réel *il s'agit* s'inclut dans la clôture dynamique de ce dernier, ce qui d'ailleurs évite de le substantifier complètement. Prénommer c'est en effet ouvrir une potentialité de renouveau dans la localité, c'est par exemple donner à un nouveau né une potentialité d'avenir propre où il pourra et devra « se faire un prénom ». Car le prénom en tant que tel exprime une incomplétude et contribue à la dynamique de *l'agir* ; et nous avons considéré que *l'il s'agit* est un prénom à cause de cette tension inhérente à *l'agir*. De plus, la forme particulière de ce prénom, montrant qu'il s'inclut

dynamiquement dans ce qu'il prénomme²¹⁸, exprime également cette incomplétude en tant qu'elle est liée à une indétermination fondamentale du réel et au multiple conservé dans toutes les phases de la dynamique du réel-*agir*.

Ainsi, le verbal et la conservation du multiple dans ses possibilités de divergence vont de pair dans *l'il s'agit* ; et saisir un phénomène c'est saisir son apparaître aux confluent de plusieurs séries *s'agissantes* convergentes. Il s'ensuit de là que le phénomène n'est pas forcément lié à l'être et que rencontrer, par exemple, est un apparaître sans être, au-delà de l'être ; et que penser (le cerveau) est l'apparaître d'un non-être surplombant l'être. Et donc, il n'y a pas que l'être pour garantir un apparaître authentique ; mais la suspension dans le verbal de toutes les autres actualisations de *l'agir* garantissent autant sinon plus cette authenticité de l'apparaître.

Présence et apparaître

Maintenant que pouvons nous dire de la présence dans ce cadre? Comme l'apparaître du phénomène est la dynamique complexe de *l'il s'agit* prise dans la relation du saisir, son unité et sa nouvelle simplicité ne sont pas d'un bloc ; il comporte des clôtures, des différenciations et des distances venant de son épaisseur, de sa complexité. Quoique l'apparaître et la présence ne prennent tout leur sens qu'au niveau complexe de la troisième phase dynamique, ils reçoivent des déterminations des deux premières phases de la dynamique unifiante et complexifiante. Ainsi, la présence dans l'apparaître peut être caractérisée à première vue selon les trois phases dynamiques de *l'agir* :

- 1- soit par une ouverture consistant en un franchissement de la clôture de l'unité phénoménale, selon le couple dedans/dehors ;
- 2- soit par un différentiel au sein du même phénomène, selon le couple même/autre ;
- 3- soit par une abolition intermittente (battement) de la distanciation, et donc de la distance, selon le couple cœur/cerveau ou proche/lointain.

La présence est cette nouveauté de la simplicité de l'apparaître ; nouveauté qui s'y signale selon les différentes phases de l'il s'agit à convergences multiples. Ainsi, dans le

²¹⁸ Voir au sous-chapitre 1 du chapitre II, l'analyse de ce prénom en tant qu'acte de langage intégré à *l'agir* qu'il désigne.

phénomène sont présents : ce qui transgresse son économie globale (franchissement de la clôture), ce qui y crée une tension par sa différence (différentiel de l'autre), et ce qui abolit la distance par intermittence en absorbant sa globalité (la non-distance du cœur). *La présence est donc aussi un rapport du local au global, d'une partie au tout de l'apparaître* ; mais dans ce cas comment peut-on parler de la présence du phénomène dans sa globalité ?

Présence locale, présence globale

D'abord la présence réside dans une tension entre le local et le global, telle une projection dans l'apparaître des différences de ce qui y converge. Une présence globale, si elle a le même sens que la présence locale (qui est le cas commun), devrait accompagner un apparaître flou du phénomène, c'est-à-dire un transparaître de l'agitation qui n'y cesse jamais. Toutefois, toute présence est locale par rapport à la globalité d'un apparaître, et ce n'est qu'à la limite que la question de la présence globale du phénomène se pose. Comme pour le monde chez Heidegger qui bascule du tout étant à la condition ou à la tonalité de l'être, de l'ontique à l'ontologique, cette présence du phénomène en tant que totalité isolée et sans dehors ne bascule-t-elle pas dans une sorte de tonalité globale de l'apparaître ? Nous pouvons d'ores et déjà répondre en partie oui à cette question, mais nous verrons aussi qu'à la limite il restera toujours une présence globale *s'agissante* au terme du saisir, qui ne peut être réduite à une tonalité de l'apparaître. Une présence phénoménale de ce type (et pensons à l'intensité du sens familier de « phénoménal ») reste une tension entre le local et le global, où l'abolition de la distance et l'absorption du global par le local sont consommées, où une inversion et une substitution entre ces deux termes ont lieu dans le cadre de la dynamique unificatrice de l'*il s'agit*. En effet, le passage du local au global, et inversement, résulte du caractère fractal de la structure dynamique convergente (mais contenant des divergences) de l'*agir* ; le global étant dans le local autant que le local dans le global. On pourra ainsi parler de présence globale, et cela renvoie à un holisme de l'expérience où, avec chaque chose (présence locale), le monde est d'une certaine manière manifesté (présence globale). Nos analyses visent à préciser les détails de l'articulation au sein de cet holisme de l'expérience.

Spécificité de la présence globale

La présence globale *du* phénomène a donc un rôle intégrateur vis-à-vis des autres présences (locales) *dans* le phénomène. Autrement dit, la présence de la totalité de ce qui m'apparaît structure la présence de ses parties pour moi. C'est pourquoi la nouveauté qui mène à la nouvelle simplicité transparaît en premier lieu à travers la présence globale. Plus encore, cette dernière est la manifestation privilégiée de cette nouvelle simplicité du phénomène, et elle se donne comme l'intensité de cette nouvelle simplicité et de cette unité qui font l'apparaître du phénomène ; mais il restera à éclaircir la tension entre cette simplicité et la complexité agitée qui la sous-tend. Le nouveau est donc le passage tendu de la complexité processuelle et dynamique convergente à la simplicité du phénomène, comme lorsque les recherches complexes d'un scientifique aboutissent à une nouvelle vision *simple* du domaine étudié ; en effet, *un phénomène qui reste prisonnier de la complexité est pauvre en présence*. Pour mieux expliciter cela dans un langage phénoménologique classique, nous pouvons assimiler le saisir du phénomène ou son apparaître, ou bien à une synthèse passive marquant la nouveauté de ce qui y apparaît, ou bien à une synthèse active excédée par la nouveauté de ce qu'elle contribue à faire apparaître. Dans tous les cas, la nouveauté va essentiellement avec la simplicité.

À ce stade nous pouvons donc avancer que, si le saisir est le mode de relation du réel-*agir* :

- premièrement, la présence (locale) *dans* son phénomène est une intensité transgressive (caractère acquis de la première phase dynamique), différenciée (caractère acquis de la deuxième phase dynamique) et abolissant la distance (caractère acquis de la troisième phase dynamique),

- deuxièmement, que la présence (globale) *de* son phénomène est l'intensité de sa nouvelle simplicité et de son unité,

- et troisièmement, que la relation à cette présence est un saisir particulier, c'est le « reconnaître » ; de la même manière que l'*apparaître* est le saisir spécifique au phénomène qui est l'aboutissement un (uni), nouveau et simple de la complexification de l'*il s'agit*.

La présence, la reconnaissance et l'étrange

Mais comment reconnaît-on la présence? La présence phénoménale du réel-*agir* est reconnue, d'un côté, pour la présence locale dans le phénomène, par l'intensité liée à la tension entre local et global, de l'autre, pour la présence globale du phénomène, par l'intensité découlant de la tension de l'unité de la nouvelle simplicité avec la multiplicité de la complexité dynamique, et encore plus en amont, avec l'indétermination de la simplicité initiale. La présence, caractérisée par ces tensions, possède un aspect particulier qui justifie que son saisir soit spécifique, à savoir le *reconnaître* ; cet aspect c'est l'étrange. En effet, la présence de l'étrange agit dans chaque présence, et aucune ne pourrait être reconnue sans l'étrangeté qui accompagne l'apparaître du phénomène dont elle dépend. Ainsi, la présence de l'étrange est le motif accompagnant toute présence, ou encore elle est la spécificité de la présence phénoménale du réel en tant qu'*agir*.

Mais qu'est ce que l'étrange ? D'abord répétons qu'il est en co-présence dans tout apparaître de phénomène, puis rappelons que la tension entre la complexité et la nouvelle simplicité s'étend forcément à une tension entre la simplicité initiale, en amont de la complexification, et la nouvelle simplicité finale. À partir de là, nous pouvons avancer que *l'étrange est le nouveau qui se saisit comme un excès inattendu de l'initial ou du familier* ; en cela que c'est le familier qui cesse de l'être et qui se manifeste autrement. En effet, il faut une certaine épaisseur d'initial, d'ancien, de complexe et de familier pour que la présence de l'étrange soit reconnue dans l'apparaître. Or, comme le nouveau qu'apporte la dynamique de l'*agir* mène à une simplicité, l'étrange réside dans le fait que cette simplicité n'a pu être reconnue avant. Nous reconnaissons l'étrange comme un écart infime et incompréhensible entre du familier, du connu, et un nouveau qui étonne de n'avoir pas été reconnu plus tôt étant donnée sa proximité avec ce familier. Plus encore, *c'est lorsque je m'étonne de m'étonner devant un apparaître que je reconnais la présence de l'étrange*. Je m'étonne de m'étonner parce que le nouveau qui émerge semble tellement être dans l'ordre des choses (familier) que mon étonnement ne semble presque plus avoir ni de raison ni d'objet. Dans cet écart infime entre le familier et le nouveau, dans cet *entre-deux*, se manifeste une indétermination qui est comme une incursion de l'indétermination de l'*il s'agit* élémentaire et originaire, au niveau le plus complexe de sa dynamique complexifiante.

Reconnaître l'étrange, c'est donc s'étonner de s'étonner ; et quand nous saisissons une présence, nous la reconnaissons en reconnaissant l'étrange en elle.

Maintenant, pourquoi avons-nous utilisé le verbe « reconnaître » pour dire le saisir de la présence phénoménale dans la dynamique du réel-*agir* ?

À première vue, il semble y avoir un paradoxe dans le fait de reconnaître le nouveau. Pensons à la théorie platonicienne de la réminiscence qui répondait à un problème analogue : comment puis-je commencer à connaître ce que je ne connais pas déjà ? La réponse étant bien sûr que ce qui est connu est en réalité re-connu puisqu'il était déjà connu, mais a été oublié. Précisons que, pour nous ici, reconnaître n'est pas forcément réduit à une répétition d'un connaître passé, ni même d'un connaître immémorial, même s'il peut comporter ces deux dimensions. *Reconnaître c'est*, d'abord pour nous ici, *saisir la formalité de la présence par une répétition à vide qui aboutit à un équilibre instable de celle-ci*. « La formalité de la présence » désigne le minimum de ce qui en elle en fait telle présence particulière, ou autrement dit sa part d'étrange. « Répéter à vide » veut dire ici pouvoir remplacer la présence par l'absence corrélative de ce qui serait présent ; et « équilibre instable » signifie se trouver sur un point de basculement avec une situation de non-reconnaissance. Ainsi, par exemple, dans la reconnaissance de l'étrange qui détermine toute reconnaissance de présence, le fait de m'étonner de m'étonner peut facilement basculer dans le « ne plus m'étonner » ; donc la reconnaissance de la présence de l'étrange s'effectue toujours au seuil (ou au risque) d'un basculement dans le familier.

À partir de là, nous pouvons affirmer que reconnaître une présence c'est reconnaître sa part d'étrange (sa formalité) ou encore son étrangeté fondamentale dans le phénomène, et cela dans l'équilibre instable de la répétition à vide d'un pouvoir saisir potentiel. L'étrange est comme le lieu sans lieu (pensons à la *Chôra* platonicienne dans le *Timée*), ou le lieu formel, de la présence en général ; il est, au niveau complexe du phénomène, comme le rappel de l'*il s'agit* élémentaire et originaire. Néanmoins, si la reconnaissance exemplaire est celle de l'étrange, et si celui-ci qualifie le saisir en « reconnaître de la formalité pure », il reste que reconnaître doit être compris à la lumière des tensions entre le local et le global, et non seulement à partir de la tension entre la simplicité initiale (puis la complexité qui la suit) et la nouvelle simplicité finale. Ainsi, ayant jusque-là évoqué la reconnaissance de la présence *du* phénomène, la présence *dans* le phénomène a-t-elle un autre type de reconnaissance de l'étrange en elle ?

La tension entre le local et le global étonne par la distribution de l'intensité qu'elle induit au sein de l'apparaître, comme lorsque des parties d'un paysage sont plus présentes que d'autres dans la perception de celui-ci. La présence *dans* le phénomène est un

autodépassement du local, par la transgression, la différenciation et l'abolition de la distance, comme nous l'avons vu plus haut. Mais y a-t-il un dédoublement de l'étonnement face à l'intensité locale ? Étant donné que c'est ce qui me saisit par son intensité qui m'étonne, les raisons pour lesquelles je pourrais m'étonner de m'étonner (donc reconnaître l'étrange et par là la présence) ne peuvent venir que de cet excès local. En effet, c'est l'inversion et la substitution entre le local et le global, atteintes par l'abolition de la distance, qui me pousseraient à dédoubler mon étonnement ; car si l'intensité m'étonne, je m'étonne de m'étonner d'une intensité qui semble d'emblée ordonner et absorber l'extension phénoménale où elle a lieu. Voilà pourquoi le surgissement de la présence locale est aussi étrange que celui de la présence globale ; *tout dans le phénomène annonce la présence locale (par rapport à la globalité du phénomène) mais, malgré tout, cela me surprend*. Face à cette présence locale aussi, je m'étonne de m'étonner et donc je reconnais la présence de l'étrange, puis par là je reconnais l'étrange comme le fondement de la présence phénoménale, locale et globale, du réel-*agir*. La reconnaissance de la présence de l'étrange est *une* ; et il n'y a pas deux types de présences, essentiellement différentes, liées au phénomène. Ce sont plutôt deux modalités de la même présence mais relativement à une partie de ce qui apparaît dans un phénomène ou au phénomène tout entier, dans sa globalité.

Le phénomène, ou l'apparaître de la dynamique de l'*il s'agit* pour l'homme, suscite une présence (de l'étrange dont la reconnaissance est le modèle de toute reconnaissance de présence (car toute présence a un fond d'étrange) ; *reconnaître* voulant dire saisir la formalité dans un équilibre instable au bord du vide ou de l'absence. Mais par rapport à cette présence qui est une intensité reconnue avec un fond d'étrange, qu'est ce que l'absence ?

L'absence globale est une complexité dynamique de l'*agir* qui n'a pas atteint l'unité et la nouvelle simplicité ; c'est un multiple pur qui ne converge pas, mais au contraire diverge en relâchant les liens de l'apparaître du phénomène. Cette absence est un disparaître, quand elle n'est pas un pur non apparaître, c'est-à-dire une divergence irrattrapable entre les séries s'agissantes multiples où le nouveau est comme interdit d'émerger. L'absence se rapporte donc d'abord à la persistance de l'ancien ou de l'habituel. Par exemple, un être même proche peut être absent ou disparaître malgré son apparaître phénoménal s'il est pris dans le flux de l'habitude dissolvante. L'absence globale est une incapacité de l'*agir* à se phénoménaliser, ce qui entrave toute présence possible globale ou locale ; elle est corrélée à un disparaître ou à un non apparaître global. L'absence locale est, quant à elle, corrélée à un disparaître au sein de l'apparaître ; c'est-à-dire liée à une intensité nulle ou quasi-nulle au voisinage d'autres

intensités positives de présences, ou encore à une divergence locale au sein d'un ensemble ayant une convergence globale.

À partir de là, dans quel cas pouvons nous évoquer une présence de l'absence ? En effet de cette question dépendra les précisions supplémentaires nécessaires à la compréhension de la reconnaissance de la présence. Nous avons déjà parlé de répétition à vide, et nous pouvons maintenant avancer que la présence de l'absence (et non de l'absent, ce que nous verrons plus loin) sera le modèle de cette répétition à vide du reconnaître comme la présence de l'étrange est le modèle de son équilibre instable. Car rappelons-le encore une fois, *reconnaître c'est saisir la formalité de la présence par la répétition à vide dans un équilibre instable de ce saisir*²¹⁹. « Répéter à vide » a son modèle dans le saisir de la présence de l'absence, de la même manière que « l'équilibre instable » a le sien dans le « s'étonner de s'étonner » (exprimant l'indétermination) du saisir de la présence de l'étrange.

Mais qu'est ce que saisir la présence de l'absence ? Nous connaissons plusieurs manières de saisir la présence de l'*absent* selon différents degrés, par le souvenir, la représentation, l'imagination, mais saisir la présence de l'*absence* en tant que telle reste à explorer. D'abord

²¹⁹ Dans *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Stock, coll. les essais, 2004, Paul Ricœur tente de saisir, dans la première étude intitulée « la reconnaissance comme identification », l'évolution du sens philosophique de la reconnaissance par une traversée de la modernité. Ainsi, il commence par déterminer le champ de signification cartésien du concept, marqué par une théorie du jugement pour qui « identifier fait paire avec distinguer » p. 49, ce qui lui semble insuffisant. « Il ne suffit pas (comme chez Descartes) que s'esquisse a parte subjecti une distance de doute et d'inquiétude pour donner consistance à la distinction entre connaissance et reconnaissance » p. 62. Puis il montre comment, en liant la reconnaissance à l'entendement et au concept par la théorie de la *recognitio*, Kant -pour qui identifier fait paire avec relier- déplace légèrement son centre de gravité vers le sujet malgré l'assise sensible (essentiellement le temps) donnée à l'objet sur lequel est projetée et reconnue l'unité de la conscience. Pour Kant « l'important est que l'unité de la conscience se produise dans le concept pour s'y reconnaître elle-même » p. 76 ; reconnaître ne se distingue pas de connaître, loin du doute et de l'inquiétude cartésienne qui pouvait donner un début de spécificité, il est vrai, subjective à la reconnaissance (pour cela Descartes a une intuition phénoménologique plus pertinente que Kant). Enfin, avec « la ruine de la représentation » (chap. 3), thématique reprise à Emmanuel Levinas dans un article ainsi intitulé et repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001 (3^{ème} éd.), Ricœur ouvre la reconnaissance à une détermination à partir de la chose même, à une spécification objective ; ce qui est reconnu prend plus d'importance que celui qui reconnaît, et le passif supplante l'actif dans le sens philosophique de la reconnaissance. Mais, ce qui se rapproche le plus de nos analyses est cette détermination supplémentaire apportée par Ricœur quand il évoque « l'expérience limite de la reconnaissance du méconnaissable » p. 105, qui n'est pas sans rappeler notre « présence de l'absence ». En effet, engagés dans une « exploration passive-active du monde », déterminer la reconnaissance c'est, pour nous, répondre à la question : « qu'est-ce qui, dans la manière de changer des choses, peut à la limite les rendre méconnaissables ? » p. 97-99. Car le méconnaissable menace à travers « la chaîne de l'apparaître, du disparaître et du réapparaître » de la même chose présumée dans la foi perceptive originaire. De plus, l'insistance dans ces pages sur les notions de *familier* et de *disparition*, voire d'absence et de perte (celle du chat du jeune Balthus admiré par Rainer Maria Rilke), appelle à trouver le lien de la reconnaissance avec leurs champs de signification, et notamment le rapport à leurs opposés. D'où le rapprochement que nous opérons entre reconnaissance, présence (qui est elle-même dans un lien étroit avec l'apparaître), étrange et absence ; ce qui est la suite logique des analyses de Ricœur. De même la différenciation dans la reconnaissance s'effectue, pour nous, selon l'intensité (dépendant de l'étrangeté) de la présence reconnue, ce qui affine et enrichit d'une infinité de nuances la distinction que fait Ricœur entre la reconnaissance d'une chose et celle d'une personne (qui lui semble à juste titre la plus importante).

constatons que l'absence locale peut avoir plus facilement une présence que l'absence globale. En effet, pour cette dernière il manque un point d'appui, autrement dit une présence qui lui sert de contraste ; tandis qu'une présence locale au voisinage d'une absence locale dans l'apparaître suffit à créer ce contraste. Il faudrait donc une sorte de présence virtuelle pour contraster avec l'absence globale du phénomène, car même la présence élémentaire locale et fuyante qui pourrait contraster avec cette dernière ne peut se saisir hors d'un apparaître. Or il n'y a pas d'apparaître dans la dynamique divergente de *l'il s'agit* sous-tendant l'absence globale, ce qui permet d'affirmer que cette dernière est une multiplicité s'agissante pure qui demeure invisible et insaisissable. Une présence virtuelle possible serait une présence locale ou globale dans un apparaître qui lui-même est au voisinage de cette divergence disparaissante ; mais pour cela il faut l'abolition de la distance au sein de la dynamique s'agissante en amont de l'apparaître.

D'ailleurs, ce n'est plus dans ce cas un contraste mais plutôt une possibilité d'enveloppement par une présence plus large qui serait malgré tout à l'œuvre avec l'absence globale. Ainsi, plus encore qu'avec une présence locale ou globale d'un apparaître proche, l'absence globale contraste avec la présence d'un apparaître définitif qui seul peut être complètement enveloppant. L'absence globale poussée à la limite est un chaos de multiple pur, et nous ne pouvons parler de la présence de cette absence que si la présence virtuelle du définitif (sous la forme de l'événement absolu du nouveau), qui est une avec son apparaître et donc aussi en amont avec son *il s'agit* originaire, et qui est d'une simplicité absolument nouvelle, l'enserme dans un halo d'apparaître définitif virtuel, ou préfigurant le définitif car la virtualité serait ici la modalité de *l'avant dernier* ou du pré-définitif. *Même l'irréremédiable absence a une présence, car elle contraste avec l'ultime présence.*

Les deux absences de la présence étrange

Nous pouvons à ce niveau dépasser le simple rapport paradigmatique de la présence en général à la présence de l'étrange et à celle de l'absence, pour affirmer avec précision encore davantage ; à savoir que reconnaître une présence, d'un côté c'est se suspendre à son étrangeté dans un équilibre instable, et de l'autre c'est répéter le saisir à vide, c'est-à-dire à la fois saisir un contraste avec une absence et saisir une absence à la place de cette présence (la

place vide de celle-ci), ce qui préserve une ouverture de ce qui est présent à ce qui ne l'est pas.

Aussi, l'étrange ne résulte pas seulement de la tension entre le local et le global ou entre la complexité et la nouvelle simplicité. Quoiqu'il nous semble plus juste de mettre l'accent sur le fait qu'il fasse partie de la définition de la présence (ce que nous avons fait jusque-là), l'étrange peut inversement être exprimé par un rapport, ou un différentiel, entre présence et absence, celui d'une présence qui aurait due être absence ou dissolution dans l'habituel et qui émerge malgré tout, qui surprend. L'étrange est comme une surprise au ralenti, ou comme un miracle qui dure ; on y a le temps de s'étonner puis de douter de son étonnement, pour enfin s'étonner de son étonnement. L'étrange est aussi une sorte de diffusion supratemporelle du nouveau ; c'est le signe d'une nouveauté qui « prend le temps », aussi bien dans le sens habituel de l'expression, que dans le sens d'une prise, d'une capture ou encore d'un enveloppement (prendre le temps « sous son aile »).

La dynamique de l'il s'agit dans le phénomène

Toutes ces structures de présence du et dans le phénomène font écho aux structures élémentaires et originaires de *l'il s'agit*. En effet, le phénomène reflète par la présence qui le parcourt la réflexivité du « s » apostrophe ; la présence, et corrélativement l'absence, étant à l'apparaître ce que schématiquement et dynamiquement la distribution d'*agent/agi* est à *l'il s'agit* élémentaire. Notons que la phénoménalité est un résultat de la dynamique s'agissante et non un supplément contingent sans aucun lien logique avec celle-ci ; ainsi *l'il s'agit* apparaît dans et malgré sa clôture. Son ouverture consiste en une convergence et une résonance de ses clôtures en tant qu'il se manifeste comme multiple inter-agissant dans sa dynamique complexifiante ; elle ne se produit pas au niveau fondamental et élémentaire de ce qui est clos et qui reste clos dans *l'il s'agit*. La clôture n'étant pas attaquée de front mais dynamiquement dépassée, la casser et l'ouvrir directement exige une autre dimension ou un autre relief du réel que celle de *l'agir* (le drame ou le *jouer*). Toutefois, cette première ouverture dans l'apparaître du phénomène au niveau du relief de *l'agir* est nécessaire à cette autre ouverture par cassure à la fois plus radicale et plus fondamentale. L'excès dans l'apparaître n'est pas encore explosif au niveau de *l'agir*, il est contenu dans les limites d'une clôture dont

l'ouverture ne se fait que par un détour, à travers son expansion multiple et ses modalités de saisie.

Un autre éclairage sur l'étrange apparaît ici. Le phénomène comme aboutissement de la dynamique de *l'il s'agit*, par sa ou ses présences, est étrange en ce sens qu'il est contenu au bord d'une ouverture d'un autre ordre ; c'est un phénomène agité par le multiple qui y « grouille » encore, ne s'excédant et donc ne s'ouvrant que, par un détour, dans un cadre dynamique clos. Le phénomène comme aboutissement de la dynamique de *l'il s'agit* est aussi *un phénomène suspendu entre l'actualité d'une irrémédiable absence (clôture dynamique comme indétermination et incomplétude indépassables) et la virtualité d'une ultime présence (ouverture radicale inatteignable)*. Il a l'étrangeté d'un chemin risqué à parcourir, et dont on ne se souvient pas du début ; il est étrange comme le départ d'une aventure sur un chemin. Le phénomène révèle une autre ouverture possible puisque ce qui l'a rendu possible (*l'il s'agit*) s'y révèle en deçà de certains des possibles qui y apparaissent puisqu'il ne permet pas d'en expliquer l'émergence, comme si le phénomène contenait la possibilité de casser la clôture dynamique originaire de *l'il s'agit* au lieu de la contourner et de n'ouvrir le réel que par résonance et interactions entre unités closes comme dans la dynamique de *l'agir* que nous avons décrite.

Légereté de l'apparaître et présence

Mais avons-nous eu raison de réduire l'étrange à la présence ? L'apparaître sans manifestation de présence n'a-t-il pas en lui déjà cette tension de l'étrange ? En effet, comme l'apparaître apparaît entre convergence et divergence de *l'il s'agit*, la tension entre ces deux dynamiques sert de toile de fond à la tension de l'étrange au sein de la présence. Déjà, le différentiel d'intensité de présences évoque cette tension entre convergence et divergence dans la convergence globale de l'apparaître ; mais il s'agit davantage, dans le cas de l'apparaître, d'une tension entre cette convergence globale et une divergence à son voisinage. Dans sa situation d'entre-deux, entre d'un côté *l'il s'agit* élémentaire et originaire de la première phase dynamique et de l'autre la présence, l'apparaître, comme aboutissement des deux phases complexifiantes suivantes, est un transformateur qui doit contenir dans son épaisseur au moins la possibilité de l'étrange, et donc de la présence. En effet, la tension entre le *s'agissant*, ouvert parce qu'encore indéterminé, et le déploiement dynamique déterminant

des *agents/agi(s)* est transformée en étrangeté de présence par l'intermédiaire de la légèreté de l'apparaître. L'étrange et la présence sont comme des transformés produits par la légèreté qui, dans l'apparaître, accompagne la nouvelle unité simple de l'*il s'agit*. Cette légèreté est donc celle de la nouvelle simplicité ; il y a comme une fraîcheur perpétuelle du phénomène. Son saisir coïncide avec son émergence, son apparaître est sa naissance. La légèreté est celle de l'image, car le phénomène est cette manière que le réel-*agir* a de s'apparaître dans un détachement et une neutralité qui le confirment dans la nouvelle simplicité (une sorte de facticité) ; il se simplifie, s'allège et s'unifie avant d'être reconnu dans des présences toujours renouvelées.

D'un côté, la réflexivité de l'*il s'agit* persiste aussi dans l'apparaître (c'est le s'apparaître) créant une légèreté que Kant et après lui Heidegger²²⁰ ont justement saisi à travers l'imagination transcendante pour le premier ou le temps originel pour le second. D'un autre côté, le fait de pouvoir déconstruire le phénomène est un signe de sa légèreté ; et pour ainsi dire, un phénomène est d'autant plus phénomène qu'il a de possibilités d'être déconstruit. Donc la légèreté du phénomène est originelle comme une sorte d'inscription de la « liberté » dans la phénoménalité sous la forme de la persistance de l'indétermination, mais elle est aussi finale comme un accès (laissé) possible, dans le phénomène, à la plus multiple des multiplicités, notamment par la déconstruction.

De ce point de vue, les phénomènes scientifiquement simples sont en général pauvres²²¹ en ce sens que leur déconstruction est univoque (leur simplicité est une fermeture ou un coup

²²⁰ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. De Waelhens et Biemel dont la première édition est parue en 1953 dans la collection « Bibliothèque de philosophie », Gallimard, coll. Tel, 1981. Voir notamment dans la troisième section la partie B intitulée « l'imagination transcendante comme racine des deux souches », puis la partie C au paragraphe §33-c intitulé « la synthèse pure comme reconnaissance pure » où Heidegger confirme sa thèse : « *l'imagination transcendante est le temps originel* » p.242 (en italique dans le texte), et au paragraphe §34 intitulé « le temps comme affection pure de soi et le caractère temporel du soi » où il considère le temps originel en tant qu'activité : « le temps n'est intuition pure que parce qu'il préforme de lui-même la *vue* de la succession et se pro-pose à lui-même (en tant qu'activité réceptive et formatrice) cette *vue* comme telle. »

²²¹ Dans *Étant donné*, *op. cit.*, au livre IV intitulé « le donné. II : degrés » paragraphe §23 (p.309-325), Jean-Luc Marion donne une « topique du phénomène » qui utilise le qualificatif de « pauvre » pour les phénomènes qui manquent d'intuition, ou qui ne réclament qu'une intuition formelle (mathématiques, logique, « vision des essences »), celui de « commun » pour ceux des sciences expérimentales qui sont dans un équilibre économique entre visée intentionnelle (ou signification) et remplissement intuitif, et celui de « saturé » à ceux dont l'intuition déborde toujours l'intention. Mais la pauvreté que nous évoquons ici n'est liée au manque d'intuition sensible que parce que plus largement elle signifie un manque du possible dans le phénomène, et que l'intuition sensible est une source importante de ce possible. Ainsi, aussi bien les phénomènes pauvres que les phénomènes communs selon Marion sont majoritairement pauvres pour nous (car certains, à la pointe de la recherche ou dans une situation pédagogique de compréhension, sont aussi riches en déconstructions et en indéterminations possibles que ceux de la vie quotidienne, ou que ceux de l'art) ; et pour les mêmes raisons les phénomènes « saturés » pour Marion ne correspondent que partiellement à nos phénomènes riches, car la source de cette richesse est autant, sinon plus pour nous, l'affectivité que l'intuition sensible.

d'arrêt à l'émergence du possible) ; alors que des phénomènes de la vie quotidienne par exemple, notamment les plus plongés dans le sensible et/ou dans l'imagination, sont plus riches au sens où leur simplicité ouvre davantage au possible, et que leur déconstruction ne peut être qu'équivoque.

Cette équivocité est le résultat d'une convergence *plus riche en multiples* dans la dynamique de *l'il s'agit*. Et il y a apparemment un paradoxe dans l'affirmation qu'une telle convergence, qui est aussi une concentration active (donc une sorte d'alourdissement par densification), mène à cette légèreté qui caractérise le phénomène riche. Mais la phénoménalité est dans la suspension de réalité que crée ce paradoxe ; et l'imagination n'est créatrice qu'à ce prix. D'une part, le *s'apparaître* (ou la résonance de *l'il s'agit* élémentaire et originaire au niveau de l'apparaître) libère l'apparaître, c'est la légèreté originelle du phénomène ; d'autre part, l'équivocité ouvre l'apparaître, et c'est sa légèreté finale. Cette double légèreté est, dans le phénomène, la condition de l'étrangeté de la présence.

Récapitulatif (IV, 1)

Pour récapituler ce premier sous-chapitre du quatrième chapitre (IV, 1), rappelons que nous sommes parti du constat que ce qui se manifeste à l'homme comme phénomène a une épaisseur et une complexité cohérente étant donnée la dynamique complexifiante de l'*agir* qui lui est sous-jacente. Aussi, les modalités d'apparaître du phénomène ont semblé refléter de manière exhaustive l'*agir* complexe qui le sous-tend, au point que cet apparaître du phénomène pouvait être considéré comme une expression *adéquate* de la dynamique du réel-*agir* : *autant d'apparaître, autant d'agir*, avons-nous conclu. Cette expression de la dynamique de l'*agir* par l'apparaître du phénomène est apparue d'autant plus adéquate qu'elle laissait transparaître une préservation du dynamisme et une conservation du multiple au sein même de la convergence des séries dynamiques s'agissantes qui constituent le phénomène. À cet égard, nous avons rappelé le rôle de la désignation de l'*agir* comme *il s'agit* dans cette préservation du dynamisme, puisque ce prénom du réel était dynamiquement lié à ce qu'il désigne et puisque sa dynamique interne se retrouvait également dans le phénomène. Aussi, l'ampleur et l'intensité de l'apparaître à la fois expriment et *sont déterminées par* la configuration de ces dynamiques dans la convergence qui aboutit au phénomène.

Aussi, c'est cette configuration des dynamiques convergentes dans le phénomène qui va être le cadre plus ou moins favorable à l'émergence de la présence en son sein. Si l'apparaître est forcément global (ou holistique) et manifesté *tout d'une pièce* dans son saisir, occupant tout le champ de l'expérience humaine du réel à un instant t, la présence peut être globale, celle *du* phénomène, ou locale, *dans* le phénomène. La simplicité qui caractérise le phénomène permet son apparaître dans la complexité dynamique ; mais cette simplicité étant forcément nouvelle, c'est la présence qui manifeste cette nouveauté au niveau du phénomène. *La présence est la nouveauté de la simplicité de l'apparaître*, avons-nous résumé. Cette nouveauté se manifeste selon les différentes phases de l'*il s'agit* à convergences multiples ; phases qui sont comme projetées dans la dynamique interne du phénomène. Ainsi, dans le phénomène est présent: 1) ce qui transgresse son économie globale (dynamique génétique du dedans/dehors), 2) ce qui y crée une tension par sa différence (différentiel entre le même et l'autre) et 3) ce qui abolit la distance par intermittence en absorbant sa globalité (la non-distance du « cœur » ou la *genèse du proche* qui enveloppe la mise à distance inhérente au réel ou autrement dit la *genèse du lointain*). *La présence est apparue donc comme un rapport*

du local au global, d'une partie au tout de l'apparaître. Aussi, le contraste entre le local et le global a semblé bien définir la présence locale, mais moins bien la présence globale. Il y a toutefois une présence globale du phénomène qui est manifestée sous la forme de l'intensité de la nouvelle simplicité et de l'unité de son apparaître.

Ensuite, nous avons trouvé dans la présence de l'étrange, un modèle et un motif essentiel accompagnant toute présence. Nous avons caractérisé essentiellement *l'étrange* comme étant *le nouveau qui se saisit comme un excès inattendu de l'initial ou du familier.* Et, comme nous avons déterminé le *saisir* de la présence comme étant le reconnaître, la reconnaissance de l'étrange a semblé paradigmatique de la reconnaissance de toute présence. En effet, *reconnaître la présence de l'étrange c'est s'étonner de s'étonner*, ou s'étonner de son propre étonnement avec plus ou moins d'intensité face à certaines configurations du réel-agir. Or, cet étonnement de son propre étonnement vient de l'écart infime entre le familier et le nouveau ; écart qui a le caractère d'indétermination « foudroyante » de *l'il s'agit* élémentaire et originaire. Aussi, la reconnaissance en général a été définie, comme saisir dynamique particulier de la présence, de la manière suivante : *Reconnaître c'est saisir la formalité de la présence (sa part étrange) par une répétition à vide qui aboutit à un équilibre instable de celle-ci.*

Pour cette définition, le modèle de l'« équilibre instable » est le « s'étonner de s'étonner » de la reconnaissance de l'étrange, et le modèle de la « répétition à vide » est la reconnaissance de la « présence de l'absence ». Cette « présence de l'absence » au niveau local renvoie au contraste entre des intensités au sein même d'un apparaître, c'est une présence de l'absence autour d'une présence positive de quelque chose de déterminé ; et au niveau global, elle renvoie à un contraste entre l'absence globale constituée de dynamiques divergentes qui ne sont pas phénoménalisables et une présence ultime, celle virtuelle du définitif (cela rejoint notre constat concernant l'événement virtuel de la nouvelle simplicité ultime qui structure la temporalité à partir de l'événementialité²²²). Aussi, il y a deux absences qui entrent en jeu dans la reconnaissance de la présence (qui a donc forcément une part d'étrange) : l'absence qui contraste, de l'extérieur, avec la présence reconnue (une chose est d'autant plus étrangement présente que ce qui l'entoure *s'absente*) et l'absence qui peut, dans une saisie à vide, remplacer cette présence reconnue (une chose est d'autant plus présente que son absence a été remarquée et saisie par moment dans l'apparaître qui donne lieu à sa présence). L'étrange, comme fond de la présence, en pointant vers l'indétermination de *l'il s'agit*

²²² Voir plus haut au sous-chapitre 2 du chapitre III, l'avant-dernier paragraphe intitulé « la temporalité et le chemin ».

élémentaire et originaire, a semblé reproduire son rythme entre *agent* et *agi*, mais au niveau du phénomène, entre présence et absence et selon un ralenti qui fait émerger le nouveau en *court-circuitant* le temps.

La structuration élémentaire et originaire de *l'il s'agit* transparait donc dans le phénomène en y transposant sa clôture qui n'est donc dépassée que par le détour des interactions entre *il s'agit(s)* multiples. Le phénomène au niveau du relief de *l'agir* est ainsi clos, en résonance avec la clôture de *l'il s'agit* élémentaire et originaire. Sa présence semble étrange, en aval et en un sens nouveau, du fait qu'il semble être au seuil d'une ouverture radicale qui dépasse les possibilités initiales de *l'il s'agit*. Cette ouverture radicale casserait la clôture de *l'il s'agit* qui contient (les assauts de) l'indétermination et la « domestique » pour ainsi dire. Cela ouvrirait à un autre relief du réel qui serait celui du drame ou du *jouer* ; relief où l'indétermination est beaucoup moins contenue qu'elle ne l'est au niveau du relief de *l'agir*.

En amont, l'étrange nous a semblé préfiguré dans la tension constitutive de tout phénomène, en tant qu'il est l'aboutissement d'une convergence dynamique de *l'agir* forcément « situé à proximité de » et, surtout, « contrastant avec » une divergence de celui-ci. Le rôle de l'apparaître du phénomène nous est apparu comme étant préparatoire à l'émergence des présences ; autrement dit, comme celui d'une « pépinière » de présences. Il s'est révélé être le relais entre la dynamique complexifiante de *l'il s'agit* et les présences reconnues par l'homme en tant que cheminant. *Le s'apparaissant* du phénomène reproduit ou « fait résonner » le *s'agissant* au niveau le plus complexe ; de même, sa dynamique produit des présences comme la dynamique du *s'agissant* produit des distributions d'*agents/agi(s)* dans *l'il s'agit* élémentaire et originaire. Le phénomène allège le réel-*agir* de sa complexité à travers la nouvelle simplicité qu'il représente ; sa légèreté est comme la légèreté de l'image qui se déleste de la matérialité encombrante de son objet. Cette légèreté apportée par le phénomène favorise la reconnaissance de nouvelles présences.

Nous avons également précisé que cette légèreté consiste en deux caractéristiques propres au phénomène. La première est sa réflexivité de *s'apparaissant* reproduisant celle du *s'agissant* de *l'il s'agit* élémentaire et originaire, et allégeant le réel par une reconnexion à l'indétermination originaire et par la reconduction de cette indétermination au niveau de la plus grande complexité de la dynamique. La seconde réside dans la plus grande conservation du multiple dans le phénomène de telle sorte qu'il puisse être potentiellement déconstruit de différentes manières, voire de manière équivoque, ce qui fait sa richesse (phénomènes

impliquant l'intuition, l'affectivité) ; un phénomène pauvre étant celui dont la déconstruction est univoque (phénomènes scientifiques).

Après notre récapitulation détaillée, nous pouvons résumer encore plus ce premier sous-chapitre du quatrième chapitre (IV, 1) de la manière suivante : *l'il s'agit* multiple à la dynamique complexe, en s'unifiant dans une nouvelle simplicité, suscite des agitations, c'est-à-dire des convergences et des divergences ; puis, quand il converge, il apparaît lourdement et pauvrement ou bien légèrement et richement dans des phénomènes ; enfin, c'est au sein de cette légèreté et de cette richesse du phénomène, c'est-à-dire au sein de son équivocité multipliante, qu'il s'agit de présence. Voici une deuxième séquence dynamique ternaire qui trouve sa projection dans la conceptualité concrète du chemin. Elle est composée de *l'il s'agit* en tant que multiple dynamique, de l'apparaître et de la présence. En effet, cela constitue la suite de la montée de la dynamique élémentaire puis complexifiante vers la nouvelle simplicité que nous saisissons selon le concept concret de « *chemin* ». Car, sur le chemin, il s'agit bien d'une *transformation* de l'apparaître en présence après la convergence des séries s'agissantes de *l'il s'agit* multiple en apparaître. C'est bien là un autre aspect de la transformation du chemin qui s'articule avec la transformation éthique évoquée au chapitre précédent, et va même jusqu'à s'y inclure.

Maintenant, comme l'apparaître du phénomène inclut la réflexivité, il suppose par résonance un *s'agissant* à travers un *s'apparaissant* particulier dans la relation dynamique qui le fait émerger. Quelles sont les conséquences pour la relation phénoménale d'avoir caractérisé l'apparaître par une convergence de *l'il s'agit* en tant que multiple ? Cet apparaître s'effectue selon un mode privilégié, à savoir que celui pour qui, dans le phénomène, il s'agit d'apparaître (ou autrement dit celui pour qui *l'il s'agit* apparaît), se saisit et s'apparaît selon la *logique* de l'*agir* ; logique qui s'y communique par impulsion, diffusion et contagion, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Ainsi, la réflexivité de l'apparaître étant d'abord une réflexivité d'agir, la relation dans le phénomène et au phénomène est celle d'un saisir (arrachement) qui induit et force une dynamique à apparaître : c'est une contagion d'activité sur fond d'impulsion d'actions (c'est-à-dire de dynamiques closes d'*il s'agit(s)*) et de diffusion d'actualisations (résultats des résonances entre différentes dynamiques closes d'*il s'agit(s)*).

Le sentiment de l'*effort* prend naissance dans cette contagion de l'*agir* au niveau du phénomène qui interpelle et dont les présences attirent l'attention avant toute visée

intentionnelle consciente. *Le phénomène par sa légèreté et sa richesse suscite mon action qui, à son tour, par la résonance avec l'activité complexe qui le constitue, le fait apparaître sur le mode particulier d'une potentialité d'effort.*

IV.2- L'attention à la présence ou l'appel à l'effort du phénomène

Si l'apparaître et la reconnaissance étaient les modes du saisir concernant respectivement le phénomène et la présence, nos analyses nous ont mené à considérer un autre aspect du saisir du phénomène, aspect qui précise et complète l'apparaître en lui donnant une résonance humaine et éthique, c'est l'effort. Nous préciserons et compléterons également dans ce sous-chapitre la reconnaissance en considérant, en amont, l'attention comme un aspect essentiel du saisir de la présence.

L'effort et l'attention : deux modes du saisir

La phénoménalité, comme apparaître de *l'il s'agit*, est une convergence créant des résonances dynamiques qui permettent à un agent de se saisir à même le phénomène, de s'apparaître à partir de celui-ci, d'en être saisi tout en le saisissant. L'action de saisir ne commence pas après une première phase de passivité ; il n'y a pas de réception phénoménale passive, et le commencement de l'apparaître est toujours une résonance d'activités. Ce qui apparaît, s'agit d'abord et fait de moi un agent, puis il me saisit et du même coup me donne la capacité de saisir, enfin il m'attire sur le chemin et motive mon avancée. Or, pour avancer et frayer mon chemin, le phénomène me résiste par ses contrastes de présences et d'absences, et me déborde par sa légèreté et sa richesse ; d'où la manifestation en lui d'un appel suscitant l'auto-saisir de l'effort, dans lequel je saisis mon saisir au double sens où je saisis mon saisissement par le phénomène et où je saisis mon saisir du phénomène ou autrement dit ma participation à son apparaître. En effet, mon effort est ma participation par les résonances dynamiques aux processus d'unification et de nouvelle simplification ; aussi, en remontant en amont vers la dynamique première et originelle, il est également ma participation à la convergence de *l'il s'agit* aussi bien qu'à sa dynamique interne la plus élémentaire consistant en un déploiement d'un *agent* et d'un *agi*, ou de plusieurs, articulés autour d'un *s'agissant*. L'effort est le sentiment d'une complexité, dans laquelle je suis pris, qui se résout, non sans difficultés, en une nouvelle simplicité. Ainsi, l'appel à l'effort du phénomène est co-originaire avec son apparaître, c'est un appel à se saisir (et en un sens à se ressaisir) comme participant à la complexité de son apparaître dès l'origine et à l'émergence de la nouvelle simplicité. Cette

participation est une invitation à de nouvelles aventures ; elle suscite une nouvelle foulée transformatrice du chemin.

À partir de là, nous pouvons comprendre l'effort comme la participation nécessaire du cheminant au processus de passage du complexe au simple dans la troisième phase de la dynamique de *l'il s'agit* ; passage qui se saisit au niveau de l'apparaître de ce dernier. En effet, la convergence du complexe crée une proximité d'activités, entre mon environnement et moi-même dans l'apparaître ; et cette proximité facilite puis impose une participation au processus de simplification à l'œuvre, c'est-à-dire qu'elle impose un effort.

Maintenant, si *l'effort est une participation à l'apparaître*, l'attention est une orientation de cette participation générée par les contrastes de présences et d'absences au sein de l'apparaître ; *l'attention est une participation à la présence*. Saisir une présence c'est d'abord y être attentif, c'est-à-dire être poussé à participer à son intensité et à ses tensions génératrices d'étrangeté. Ainsi, l'attention est le prélude ou l'épaisseur d'activité nécessaire au saisir de la présence (nous dirons à nouveau que saisir une présence c'est la reconnaître en un sens déjà évoqué plus haut et qui sera précisé dans la suite). Elle est un saisir participatif, c'est-à-dire un saisir m'unifiant et m'incluant dans l'économie de présences du phénomène ; de la même manière que l'effort est un saisir participatif m'unifiant et m'incluant dans le processus de convergence de l'apparaître (apparaître qui, rappelons-le, est mon saisissement face au phénomène ou la modalité de me saisir qu'a le phénomène).

Donc, le phénomène du réel-*agir* m'inclut dans son apparaître par une communauté participative d'activité (entre moi et le processus d'apparaître m'environnant) saisie comme effort dans le rapport à cet apparaître, et saisie comme attention dans la relation à la présence ou aux présences de/dans celui-ci. Or, ses présences peuvent élever au niveau de la reconnaissance, c'est-à-dire au niveau d'un saisir plus complet (ou moins incomplet), l'*agir* pur sur la lisière du dehors et du dedans, mais aussi la manifestation charnelle, l'être, l'advenir et la rencontre, ou encore l'affect (cœur) et l'intellect (cerveau), ou alors une combinaison de ces actualisations de *l'il s'agit* ; et ce qui unit toutes ses formes de présences est ce mode de saisir adapté qu'est l'attention. De la même manière et plus largement, c'est l'effort qui unit toutes les formes de l'apparaître cadrant la présence, et ceci par une participation première aux coïncidences actualisantes de *l'il s'agit* qui sont les formes élémentaires de ses convergences globales. Ainsi, l'*agir* actualisé en être n'apparaît que dans un effort participant à la coïncidence de cet être, ou autrement dit une chose (étant) n'est saisie que par l'effort induit par la coïncidence d'au moins deux *agir(s)* dans l'unité de leurs

chairs et de leurs événementialités ; son *agir* et mon *agir* (qui n'est évidemment pas purement subjectif et volontaire).

Par exemple un caillou n'est saisi comme être (verbal) dans un apparaître que parce qu'*il s'agit* en lui, à la fois d'une longue formation matérielle (géologique et cosmologique) renvoyant à l'histoire de l'univers et suscitant des agents possibles (des mouvements et des chocs), et d'une courte transformation renvoyant à l'histoire de celui qui rentre dans la ronde de son *agir*, ou dans le cadre de son apparaître par la perception, pour le saisir en suscitant par là des *agents* et des *agi(s)* possibles (le lanceur, le meurtrier, la victime...). En effet, le lanceur a la possibilité de lancer à vide, et le caillou a inversement la possibilité de se mouvoir sur une trajectoire de lancée sans le lanceur, par mouvements ou par chocs. Donc, ce qui fait être le caillou est la coïncidence entre ces deux possibilités si elles deviennent effectives, et entre une infinité potentielle d'autres possibilités induites par l'*agir* sous-jacent au caillou (c'est la coïncidence des *agi(s)* possibles inductibles à partir de celui-ci). Ainsi, s'il n'y a pas de coïncidence de possibilités devenues effectives, le caillou peut apparaître sans être ; et dans ce cas il sera insaisissable en tant que chose. Toutefois, l'effort participant à son apparaître permettrait potentiellement de le saisir dans une convergence d'*agir* comme advenir analogique ou comme rencontrer différenciant, ou encore comme simple actualisation d'*agir* pur (selon un dehors et un dedans), ou enfin comme affection ou intellection. Donc, d'une manière ou d'une autre, *l'effort fait apparaître parce qu'il participe au saisir de la dynamique de convergence globale de l'il s'agit* ; et inversement l'apparaître appelle à l'effort, le réveille, parce qu'il saisit *l'il s'agit s'agissant* que je suis dans un cadre toujours étroit et incomplet, poussant à un élargissement par l'effort jusqu'à la dimension de la convergence globale.

L'effort est mon saisir du saisissement qu'est (qui me fait participer à) l'apparaître du phénomène ; l'attention est mon saisissement face au saisir de (qui me fait participer à) la présence de quelque chose, qui de ce fait devient un saisir conscient dans la reconnaissance. Ces dynamiques de dédoublements permettent de tenir la corrélation entre le saisissant et le saisi au niveau du phénomène dans une articulation en partie indéterminée entre mon activité et ma passivité, même si face à l'apparaître je suis plus passif qu'actif et face à la présence je suis plus actif que passif.

Le phénomène suscite fondamentalement mon effort (actif), à même son apparaître (qui me met dans une position de passivité), par son incomplétude et par sa position partielle et locale dans la convergence globale du réel-agir. De même nous devons maintenant expliciter

l'idée que la présence suscite l'attention de manière aussi fondamentale et en articulation avec la reconnaissance, comme une passivité qui s'articule à l'activité de l'intérieur. Les tensions donnant lieu à l'étrangeté dans la présence y sont-elles pour quelque chose dans l'attention qu'elles induisent ?

Tensions et attention

Rappelons les trois tensions évoquées plus haut :

- 1- la tension entre la complexité et la nouvelle simplicité
- 2- la tension entre le local et le global
- 3- la tension différentielle entre la présence et l'absence.

La première tension semble pouvoir accueillir un saisir dont la participation à la complexité aboutit à l'attention envers la nouvelle simplicité. De plus, comme cette tension oriente la convergence, de la complexité vers la nouvelle simplicité, cela permet d'introduire dans le saisir l'orientation immanente, et d'assurer par là une partie de sa participation à la dynamique s'agissante et convergente de l'apparaître. Ainsi, *l'attention est le rapprochement asymptotique du saisir d'un côté et de l'orientation de la dynamique simplificatrice du nouveau de l'autre* ; c'est-à-dire de la dynamique convergente qui distribue les présences dans l'apparaître. *Être attentif, c'est d'abord s'orienter vers.*

La deuxième tension, entre le local et le global, favorise une participation du saisir au processus de débordement du local sur le global, ou d'introduction du global dans le local. Ainsi, *l'attention est un saisir suspendu, d'un côté à un débordement possible ou à une ouverture, de l'autre à une réduction fractale du global au local* (il s'agit ici de la réduction de l'apparaître à une présence). *Être attentif, c'est aussi s'ouvrir en assimilant.*

La troisième tension, différentielle entre la présence et l'absence, donne au saisir la possibilité de participer à la distribution de la présence, et donc aussi de l'absence, dans l'apparaître. Dans ce cas, *l'attention est un saisir différentiel et analogique dans l'espace de l'apparaître* ; un saisir participant aux présences et aux absences particulières à ce dernier. *Être attentif, c'est, dans l'apparaître, se situer au voisinage d'une présence.*

Jusque-là nous avons caractérisé l'effort et l'attention par la seule participation du saisir à la dynamique de *l'il s'agit*, apparaissant ou présent. Or, nous avons vu que l'effort n'est pas

seulement un saisir participatif ; il est aussi corrélé à l'incomplétude de l'apparaître comme un complément nécessaire mais insuffisant pour tendre vers la complétude du phénomène. De même, l'attention est corrélée à la partialité de la présence en tant qu'elle est une ouverture nécessaire mais insuffisante sur la totalité définitive de celle-ci. Nous parlerons dans ce cas d'effort et d'attention *perfectifs*, là où on avait mis l'accent sur leur caractère *participatif* dans les analyses précédentes.

Maintenant, si l'effort comme saisir participatif résulte de la contagion d'activité sur fond de diffusion et d'impulsion d'actions, comme nous l'avons décrit plus haut, il a son origine comme saisir perfectif dans la dynamique transformatrice orientée vers le définitif qu'est l'éthique. En effet, dans les postures éthiques de la constance, de l'instance et de la distance, l'apparaître appelle l'effort comme saisir perfectif en plus de l'appeler comme saisir participatif. De la même manière, l'attention est aussi un saisir perfectif de la présence en tant qu'elle est une étape de saisie nécessaire (mais pas suffisante) de la transformation éthique qui a pour fin la plénitude de la présence, puis l'ultime présence.

Différence entre l'attention et la reconnaissance : passage entre apparaître et présence

L'attention comme saisir participatif et perfectif de la présence est le prélude à sa reconnaissance que nous avons définie précédemment par le saisir d'une formalité dans un équilibre instable au bord du vide –au bord de l'absence. Ainsi, la participation et la perfectivité (c'est-à-dire la capacité à parfaire) du saisir sont complétées par la formalité qu'il vise et par l'instabilité qui le caractérise. Par conséquent, reconnaître c'est être attentif à la présence (donc à la fois s'orienter vers, s'ouvrir en assimilant et se situer au voisinage de celle-ci) mais en saisissant justement son étrangeté. Donc si l'attention ouvre vers une présence pleine elle n'y atteint pas en tant que saisir, car elle n'est qu'une condition nécessaire ; et seule la reconnaissance est une condition suffisante à une plénitude de la présence. En effet, étant la répercussion au niveau de la présence de l'effort accompagnant l'apparaître, l'attention n'atteint pas la spécificité de ce dont elle est la saisie ; en revanche, la reconnaissance saisit la présence, non seulement comme intensité de ou dans l'apparaître, mais aussi comme plus qu'apparaître. *Reconnaître une présence, c'est saisir une intensité d'apparaître dans sa transformation en un « plus qu'apparaître ».*

Ainsi, la présence déplie les processus de convergence de l'apparaître ; et s'il faut de l'apparaître pour qu'il y ait présence, celle-ci n'est pas qu'apparaître. Par exemple, la présence d'une odeur est plus que sa sensation, car elle peut annoncer ou signaler ce qui n'apparaissait pas ou pas encore (une personne, un feu). De même, la présence d'un silence dépasse et enveloppe l'absence de sensation sonore (rien ne venant faire vibrer la membrane auditive), car ce silence pourrait annoncer la tempête ou la colère, ou bien il pourrait signaler une ville qui dort dans le calme d'une nuit d'été, ou encore il pourrait être un morceau de musique comme dans le célèbre 4'33'' de John Cage²²³.

Les présences sont donc des points de départ de nouvelles convergences dans la dynamique de l'*il s'agit* aboutissant à des apparaître(s) nouveaux dans lesquelles sont reconnues de nouvelles présences et ainsi de suite. Et l'attention à une présence est son saisir en tant qu'il est relatif à sa situation dans un apparaître, alors que la reconnaissance d'une présence est relative au potentiel de transformation de l'*il s'agit* en elle, c'est-à-dire au nouvel apparaître qu'elle suscite. Nous avons situé la présence entre deux absences, maintenant nous pouvons la situer entre deux apparaître(s) : celui où elle a lieu et un autre potentiel dont elle est l'annonce. À partir de là, le saisir perfectif de l'attention, ou déjà celui de l'effort, est un appel à faire le tour des présences dans un phénomène pour que, en reconnaissant plus particulièrement l'*une* d'elle, l'apparaître se renouvelle selon sa radicalité et son intensité. Autrement dit, c'est à partir de la présence que l'apparaître se configure et se reconfigure. Là où nous pouvons voir des convergences fortuites de l'*il s'agit*, nous devons maintenant déceler une chaîne transversale de présences, qui trouent et reconfigurent les phénomènes pour qu'ils soient de nouvelles « pépinières » de présences.

Les présences qui permettent et favorisent de nouveaux phénomènes sont celles qui sont plutôt pleines, en tant qu'elles sont la préfiguration de cette présence définitive évoquée plus haut. Ainsi, une présence intense et pleine entraînera un phénomène riche et léger, qui à son tour contiendra des présences pleines, et ainsi de suite. Ceci est la forme que prend la dynamique d'avancée ascendante du réel-*agir* que nous avons évoquée dans la deuxième partie en citant le mot d'ordre de Maurice Blondel pour l'action : « en avant et en haut ». Cette dynamique est la transformation éthique du chemin, dont le ciel (« en haut ») et l'horizon (« en avant ») sont les concepts concrets de la temporalité liés à l'événementialité ; l'orientation du cheminement et la situation du cheminant étant les concepts concrets de la temporalité liés au rythme. Nous avons parlé de ces quatre « présences » (ou ancrages) de la

²²³ 4'33'' est une pièce musicale de John Cage composée et interprétée pour la première fois en 1952.

temporalité sur le chemin qui structurent l'avancée transformatrice ; et c'est seulement maintenant que cette transformation est élucidée comme passage (en droit) de présences de plus en plus pleines à des phénomènes de plus en plus riches et légers, qui sont à leur tour les lieux de reconnaissance de nouvelles présences pleines, etc.

Sur le chemin, le phénomène appelle à l'effort, et la présence suscite l'attention puis elle est reconnue dans son étrangeté, qui est créatrice de nouveaux phénomènes ; et ce sont quatre présences cardinales, celles de la temporalité, qui structurent cette transformation. Ces quatre « présences » sont en effet pleines et permettent le passage à de nouveaux apparaître(s) lorsque les présences particulières (non temporelles) sont fades et vides. Ainsi, la présence d'un horizon dynamique permet de réinitialiser l'apparaître en le ramenant à une convergence globale, et celle d'un ciel dynamique (le ciel des possibles) suscite des convergences locales fortuites qui réaniment l'apparaître. Aussi, la présence concrète d'une orientation du cheminement a un effet sélectif sur l'attention aux présences d'un apparaître et permet d'incliner vers telle présence plutôt que vers telle autre, quand les deux sont également pleines et d'égales intensités. Enfin, la présence de la temporalité comme situation du cheminant a un autre effet sélectif sur l'attention, tel un étalon ou une mesure de plénitude adéquate selon l'échelle à laquelle se situe le cheminant. Il y a toujours au moins une de ces quatre « présences » de la temporalité qui a une intensité suffisante pour susciter l'apparaître de phénomènes nouveaux. Ainsi, même si dans les phénomènes actuels qui m'apparaissent il n'y a pas assez de présences dues à leurs configurations dynamiques, il me restera toujours une des quatre présences de la temporalité.

Par exemple, un horizon minimal d'agir et/ou un ciel de possibilités minimales d'agir me sont forcément présents, même si je suis dans un état dépressif et je ne réalise rien dans ma vie, et que rien ne se phénoménalise pour moi avec suffisamment de contrastes dans la complexité dynamique pour que des intensités nouvelles de présences soient reconnues. En effet, même dépressif je continue à mener quelques actions simples, comme boire un verre d'eau etc., qui requièrent la présence minimale d'un horizon ne serait-ce que l'événement de la disparition de la sensation de soif. De plus, rien que l'alternative basique et binaire entre deux actions liées à ma survie, entre boire ou ne pas boire le verre d'eau, peut constituer la présence minimale d'un « ciel de possibles nouveaux » se manifestant par un minimum d'intensité dans le cadre de ce qui m'apparaît. Et du moment où il y a présence pleine, même peu intense, mon *agir* me mènera vers de nouveaux phénomènes, comme la perception de mon environnement familier affecté par la sensation de soif extrême si je choisis de ne pas

boire, ou alors comme la perception de ce qui m'entourne teinté d'une contradiction entre une satisfaction locale (étancher ma soif) et une insatisfaction globale ou fondamentale (l'état dépressif) si je choisis de ne pas boire.

Ou encore, si l'on considère les deux autres « présences » de la temporalité, une orientation dynamique de l'*agir* et/ou ma situation à une échelle dynamique donnée me sont présentes, même si je suis prisonnier d'une répétition obsessionnelle qui appauvrit les phénomènes qui m'apparaissent. D'ailleurs, remarquons que, dans ce cas, la reconnaissance de la présence de ce qui nous obsède perd de sa nouveauté et tend à se confondre avec l'apparaître phénoménal ; elle n'est donc plus une présence au sens strict, faute de nouveauté, mais un phénomène dont l'apparaître est envahissant et paralysant. Toutefois, même désorientés ou pauvrement orientés par l'obsession, nous reconnaissons la présence d'une orientation indépendante de nous ne serait-ce qu'à travers l'irréversibilité de la plupart de nos actions qui se distinguent les unes des autres et se succèdent, même si elles tournent toutes autour de l'objet obsessionnel ; et ceci ouvre un minimum à de nouveaux phénomènes. Aussi, le fait même d'être rivés à notre agir obsessionnel rend présente notre situation relativement à d'autres agir(s), dans ce qui nous apparaît globalement (le chemin). Par exemple, si je suis hypocondriaque de manière aiguë, je me situe à l'échelle du fonctionnement symptomatique de mon corps organique qui impose son rythme. Mais, malgré mon obsession, ma situation m'est clairement présente dans les phénomènes qui m'apparaissent, puisque j'interagis avec mon environnement surtout à cette échelle, en minimisant *de facto* tout autre type d'interactions impliquant d'autres rythmes que celui de mon corps considéré sous l'angle du couple santé/maladie.

En somme, la présence multiforme de la temporalité joue un rôle de *substitut* permettant la relance de la transformation du chemin là où le cheminant (l'homme) a été défaillant. Mais en dehors de la conceptualité concrète du chemin dont la structuration est due à la temporalité, le temps (et non plus la temporalité) a-t-il une présence à laquelle nous sommes attentifs et que nous reconnaissons à son étrangeté particulière voire singulière ?

La présence du temps est plus ou moins intense et plus ou moins pleine dans un apparaître, car parfois d'autres présences peuvent la supplanter et devenir les points de passage vers de nouveaux phénomènes. Mais il faut distinguer entre la présence du temps en tant que tel et celle de la temporalité qui n'est présente à travers ses quatre ancrages que dans l'apparaître global que nous avons auparavant décrit comme chemin intégrant des réseaux de chemins particuliers où le temps est effectif. La présence du temps est un modèle pour les

présences en ce sens où elle peut être plus ou moins intense et pleine, tandis que la présence de la temporalité est toujours suffisamment intense et pleine au niveau de l'un au moins de ses quatre ancrages. Tout peut être reconnu comme présent sans aucune limitation matérielle ou formelle ; néanmoins, certaines présences peuvent donner lieu à des phénomènes stériles du point de vue du réel-*agir*, c'est-à-dire à des phénomènes avec peu de présences, ou même sans présences en eux, et dont les présences globales sont atténuées. Dans ce cas, nous sommes en droit de nous demander s'il y a d'autres critères de plénitude et d'intensité de la présence que nous n'avons pas encore mentionnés et qui suscitent, paradoxalement et à contre courant de la dynamique globale, des phénomènes pauvres et lourds plutôt que des phénomènes riches et légers ?

La modernité et la postmodernité : les confusions de l'apparaître et de la présence

Une série de présences peut mener à une impasse de l'apparaître qui ne recèlera plus que des présences obsédantes donnant naissance au même apparaître dans une répétition à différenciation décroissante jusqu'au saisir négatif de l'unité dans l'habitude, qui mène à l'extrême au sentiment de l'ennui. Ce qui prime dans la dynamique de l'*agir* est la plénitude de la présence ; et pour cela, il faut un renouvellement incessant et unifiant de l'apparaître. Or, les phénomènes pauvres et lourds sont les résultats de la recherche d'un ultime apparaître au prix d'un délaissement de la présence, alors que c'est la plénitude de la présence qui doit être visée pour entretenir son renouvellement en tant que présence, et afin d'atteindre aussi à travers elle le phénomène ou l'apparaître ultime.

L'exemple de la réduction galiléenne du phénomène²²⁴ à la géométrie, donc au quantifiable et au mathématisable montre bien que le prix à payer est forcément celui des qualités secondes qui font briller l'intensité de la présence dans le phénomène sensible. Le réel scientifique est ainsi désenchanté et pauvre en présence, victime de l'illusion de détenir la vérité de l'apparaître ; le phénomène y est nivelé et donne l'image d'un monde monotone et froid, d'un monde inhumain.

La leçon à tirer de cet appauvrissement phénoménologique qui a accompagné la progression de la réduction scientifique du réel, est celle de la nécessité d'une différence et

²²⁴ Voir l'analyse qu'en fait Michel Henry dans *Incarnation, une philosophie de la chair*, op. cit., au paragraphe §17, p. 139-148, traitant de « la critique radicale du monde sensible. Portée et limites de la réduction galiléenne », de la deuxième partie intitulée « phénoménologie de la chair ».

d'une hiérarchie entre apparaître et présence, ce que nous sommes en train de faire ici. De plus, le fait de lier l'effort à l'apparaître du phénomène (comme son saisir) -et non à la présence- permet de garantir son renouvellement sans risquer de l'idolâtrer, car il n'est que le milieu où il s'agit de la présence qui, elle, suscite l'attention et est reconnue dans un halo d'étrangeté et de gratuité excluant tout mérite lié à un effort. En dissociant l'effort de la présence, nous nous empêchons de considérer la plénitude d'une présence comme une récompense d'un effort qui lui est associé ; c'est-à-dire nous préservons l'agir de toute idolâtrie, étant donné que cette dernière est justement cette hâte qui relie directement l'effort à la présence sans l'intermédiaire de l'apparaître²²⁵.

Ainsi se précisent nos analyses antérieures sur la condition de l'humain (*s'agissant*), qui se meut dans une activité première (ici l'effort appelé par l'apparaître), suivant une passivité initiale (face à l'indétermination de *l'il s'agit*), et en vue d'une passivité dernière (la reconnaissance d'une présence ultime). Donc, la seule récompense de l'effort est la nouveauté -et la fraîcheur- de l'apparaître, et non la plénitude de la présence, comme le voudrait la modernité ; or, c'est la présence qui est la pointe de la dynamique de *l'il s'agit*, convergeant en un apparaître qui réveille l'effort, et s'épanouissant en une présence attentivement reconnue.

Pour revenir à la science moderne initiée par la réduction galiléenne, elle a indéniablement relié l'effort à un apparaître réduit de ses présences encombrantes. Et à partir de là, il n'y a qu'un pas pour voir la culture méritocratique moderne comme une conséquence politique et sociale de l'esprit scientifique moderne, qui voit dans sa transformation de l'apparaître réduit (inventions, progrès technique) une récompense à ses efforts. L'aventure de la modernité se caractérise d'un côté par une dissociation forte, par réduction, entre l'apparaître et la présence, de l'autre par la primauté de l'apparaître par rapport à la présence dans la manifestation du réel-*agir*, ce qui est une inversion dans l'ordre dynamique de *l'agir* tel que nous l'avons décrit. Aujourd'hui, le diagnostic concernant le rapport au réel montre la mésaventure d'une science qui continue à se développer dans une certaine suffisance, malgré toutes les critiques et autocritiques du vingtième siècle, succédant au triomphalisme positiviste qui était devenu intenable après les impasses épistémologiques et phénoménologiques auxquelles il a abouti selon le constat d'un grand nombre de philosophes du début de ce vingtième siècle. Ainsi, même le positivisme logique était dans une position défensive étant donné les problèmes qu'il devait résoudre pour sauvegarder une certaine

²²⁵ Voir l'idole derridienne vue par Marion dans *Étant donné*, *op. cit.*, au paragraphe §23 intitulé « Topique du phénomène ».

légitimité ; à cet égard, la trajectoire philosophique d'un Wittgenstein est emblématique du passage de la science d'un statut d'aventure à celui de mésaventure que celui-ci à chercher à éviter. Pensons également à Blondel, à Bergson, ou encore à Husserl, à Heidegger et à Henry qui ont tenté de réparer la perte liée à la réduction galiléenne.

Plus tard, le réveil de la post-modernité face à cet appauvrissement et à cet alourdissement de l'apparaître restera tâtonnant et inachevé ; celle-ci est paralysée dans sa quête désespérée de la présence qui reste, comme dans la modernité, assujettie à l'apparaître. Par exemple, ce sont la divergence pour Deleuze et la différance pour Derrida qui étaient censées reconquérir, dans ou sur le phénomène, la présence comme le négatif d'une absence bien plus réelle ; en cela ces deux philosophes, et les post-modernes en général, restent dans la continuité de la modernité malgré l'inflexion que constitue le retour de la présence, sous la forme minimale de la présence massive de l'absence. En effet, ils gardent la primauté de l'apparaître sur la présence en y ajoutant la primauté de l'absence sur la présence dans une tentative paradoxale de reprendre en compte cette dernière comme le point focal du manifesté. Or, dans notre description du réel-*agir*, si l'apparaître se paie d'effort, la présence se saisit dans la gratuité d'une attention reconnaissante (au sens cognitif, mais il est permis d'entendre le sens moral de l'expression). Et la présence ultime étant le point de convergence final de l'*il s'agit*, la présence en général prime *de facto* à la fois sur l'apparaître et sur l'absence (notamment l'absence globale et initiale que nous avons évoquée plus haut). Aussi, la présence est l'étape de la convergence où l'activité commence à se transformer en passivité, comme une préparation à la « passivité dernière » face à la présence ultime ; d'où la caractérisation de l'attention comme saisissement (passif) face à notre saisir (actif) de la présence. L'apparaître est donc ordonné à la présence tout en étant le milieu de son émergence ; et cette imbrication est, à un autre niveau, une autre forme de la structure fractale close de la dynamique de l'*il s'agit*.

Pour reprendre l'exemple célèbre du cube, nous pouvons dire que son apparaître suscite l'effort de tourner autour pour découvrir tous ses côtés et toutes ses faces. Puis que sa présence suscite l'attention participative et perfective ; en effet, après que l'effort a complété l'apparaître du cube, l'attention l'explore en totalité en tant qu'il est présent et y décèle les possibilités d'ouverture à d'autres présences ou absences actuelles ou possibles. Il s'agit par exemple de la présence de la forme du triangle qui se lit dans le cube, ou encore de matériaux qui le composent et qui peuvent avoir des présences propres, etc. Enfin, nous pouvons affirmer que sa présence est reconnue dans son étrangeté ; et si, dans son milieu d'apparaître,

cette présence était la plus pleine, l'unité et la nouvelle simplicité du cube renverraient à un nouvel apparaître, comme quand on imagine la présence étrange d'un objet dans un contexte décalé (comme un cube de sucre disparaissant dans une tasse de café, ou encore comme cette armoire quasi-cubique sortie de la mer par deux déménageurs dans un des premiers courts métrages de Roman Polanski). En effet, la présence étrange du cube appelle à l'apparaître d'un ailleurs, à un nouveau phénomène ; car, reconnue, cette présence ouvre à une co-présence sur des plans d'apparaître différents là où l'attention n'ouvre qu'à des présences sur un même plan d'apparaître. Être attentif à la présence du cube, c'est l'explorer ainsi que son voisinage ; tandis que le reconnaître, c'est l'ouvrir à une infinité de situations possibles dont certaines ne restent pas virtuelles mais s'actualisent, aussi bien au niveau de l'imagination que dans la réalité tout court. *L'artiste est ainsi le spécialiste de la reconnaissance.*

En résumé, le rapport de la présence au phénomène doit éviter deux écueils : premièrement, la primauté de l'apparaître sur la présence qui atteint son paroxysme dans l'évolution de la modernité vers ce qu'on a appelé postmodernité, cette dernière y ajoutant la primauté de l'absence sur la présence (ce qu'on a pu appeler la culture de la mort : mort de l'homme, etc.), et deuxièmement il faut éviter la confusion dans le saisir de ces deux étapes de la convergence de l'*agir* que sont la présence et l'apparaître du phénomène. Ainsi, quand l'effort est directement lié à la présence dans une dévaluation du rôle médiateur de l'apparaître, celle-ci perd son étrangeté et ne peut plus être reconnue tout en continuant à susciter une attention obsessionnelle et un effort stérile. Par exemple, dans la passion amoureuse qui tourne à l'obsession, on retrouve cet enfermement de la présence qui se coupe de tout apparaître distinct d'elle. La présence suscite dans ce cas une attention sans horizon de reconnaissance et l'apparaître, méconnu en tant que tel, appelle un effort improductif dans un cercle vicieux de répétition sans création de nouveauté ; car le nouveau a besoin de la médiation de l'apparaître pour se faire présence. Le phénomène (léger) est l'antichambre de la présence (massive ou pleine).

Aussi, l'effort mal compris, c'est-à-dire compris comme rapport à la présence et non à l'apparaître, mène à une dynamique qui butte sur les présences, qui deviennent comme des coups d'arrêt de cette dynamique, et qui cessent d'être des intensifications de sa convergence ; c'est l'impasse de la présence qui fait que nous avons tant de mal à suivre le chemin, ou pour le dire comme Heidegger, à habiter la terre. Donc les conséquences de cette impasse sont l'idolâtrie (c'est-à-dire le fait de s'accrocher à l'intermédiaire, à savoir l'apparaître du phénomène au lieu de se tourner à travers cet intermédiaire vers ce à quoi il

nous relie, à savoir ici la présence) et l'enfermement de la présence, alors que la fin de la dynamique convergente est justement l'ouverture par résonance des clôtures de *l'il s'agit* ; ouverture qui se réalise dans la présence.

Par exemple, les déclinaisons de l'idolâtrie au niveau politique et social du groupe humain sont, d'un côté la tentation totalitaire qui magnifie l'effort productif comme corrélation ou signe de la présence affirmée du groupe, de l'autre la tentation de la suffisance individuelle (en fait de l'esseulement) qui magnifie l'effort productif et/ou créatif comme présence affirmée de l'individu. Dans les deux cas, l'effort est directement relié à la présence et non pas d'abord à l'apparaître du phénomène.

Nous pouvons ainsi éclairer la trajectoire qui a mené à nos impasses actuelles en suivant la chaîne de transformation suivante : la primauté de l'apparaître sur la présence constitue la séquence souche de la modernité, ceci ayant pour conséquence politique et sociale la méritocratie moderne ; puis cette inversion de la primauté mène à une confusion entre le mode du saisir lié à la présence et celui lié à l'apparaître (à savoir l'effort saisissant la présence au lieu de saisir l'apparaître dont il est le mode de saisie) d'où politiquement et socialement l'idolâtrie de la présence dans le totalitarisme ou dans l'individualisme radical, et d'où plus généralement l'enfermement de la présence dans un circuit clos, si ce n'est son effondrement, dans l'absence postmoderne. Nous rejoignons en cela Hannah Arendt pour dire la fragilité du politique et son lien à l'apparaître. Car, en effet, seules la fraîcheur et la nouveauté de l'apparaître permettent une gratuité et une intensification de la plénitude de la présence. Une des conditions du politique est bien la séparation entre l'apparaître saisi dans l'effort et la présence attentivement reconnue, avec en plus cette autre condition qu'est l'affirmation de la primauté de la présence sur l'apparaître. Et s'il y a lieu de tenter des rapprochements, nous dirons que la sphère du *travail* d'Arendt est un cas particulier de l'apparaître, et que la présence est le cadre de la sphère de *l'œuvre* ; et enfin nous ordonnerons, comme elle, le travail à l'œuvre, et les deux à *l'action humaine* et politique. Aussi, pour le dire selon nos analyses phénoménologiquement élargies, l'apparaître est ordonné à la présence et les deux le sont au réel-*agir* qui va du plus élémentaire et local au plus global. Cet élargissement est dû au fait que l'action pour nous ne concerne pas que l'humain, mais le réel en général, alors que la séquence travail-œuvre-action d'Arendt est réduite à l'homme.

De la bonne équation entre apparaître, présence et *agir*, dépend la meilleure efficacité éthique de la transformation du chemin ; et les conséquences de cette transformation se

déclinent dans toutes les sphères d'actualisations (événementielles, ontologiques, politique, etc.). Les résonances de *l'il s'agit* doivent rester en harmonie pour aboutir à l'optimum de l'ouverture transformationnelle, pour cela un des rôles de l'éthique est d'éviter la confusion des différents types de saisir. Mais y a-t-il un phénomène -ordonné à une présence- qui, tout en évitant cette confusion et tout en réalisant l'harmonie des résonances dans le respect de la hiérarchie des émergences, montre que l'optimum de l'ouverture est quand même limité parce que soumis à la condition première de clôture de *l'il s'agit*? Autrement dit, l'ouverture éthique épuise-t-elle l'ouverture du réel? Ou alors celui-ci pourrait admettre d'autres types d'ouvertures liés à d'autres reliefs que celui de *l'agir*?

Il y a, en effet, des types de phénomènes qui montrent que l'ouverture optimale, liée à la dynamique transformationnelle de *l'agir* en général et de l'éthique en particulier, admet une possibilité de dépassement dans la brisure de la clôture réflexive de *l'il s'agit*. Un de ces types de phénomènes est celui des phénomènes symboliques, où la résonance en aval, au niveau de la présence, rejoint la vibration et le bougé de *l'il s'agit* originaire en amont, faisant ainsi céder cette clôture. Mais comment peut-il y avoir une telle résonance dans le *phénomène* symbolique? Puis qu'est ce qui, dans ce type de phénomène, indique la possibilité d'un autre relief permettant un élargissement de l'ouverture transformationnelle de celui-ci? Ce sera le sujet du sous-chapitre suivant.

Récapitulatif (IV, 2)

Pour récapituler ce second sous-chapitre de ce quatrième chapitre (IV, 2), rappelons que nous sommes parti de la nécessité de préciser les deux saisir(s) du phénomène et de la présence que sont l'apparaître (ou la modalité de ma saisie par le phénomène ou autrement dit de mon saisissement face à celui-ci) et la reconnaissance (ou la modalité de mon saisir actif de ce qui résonne avec mon agir dans le phénomène, ou autrement dit de ce qui y est présent pour moi). L'analyse de l'*effort* a servi à préciser l'apparaître (comme saisir du phénomène) et celle de l'*attention* a servi à préciser le reconnaître (comme saisir de la présence). Nous avons ainsi compris l'effort comme un dédoublement du saisir, à savoir en tant que saisir de mon saisissement face au phénomène ou en tant que saisir de ma saisie par celui-ci. L'effort résiderait donc dans ma participation à l'apparaître du phénomène, et par là dans ma participation à toute la dynamique qui lui est sous-jacente. Quant à l'attention, elle nous a semblé une sorte de saisissement face au saisir orienté vers les présences dans le phénomène ; c'est une variante de ce *dédoublement du saisir*. L'attention résiderait donc dans ma participation à la présence dans le phénomène. Si l'effort introduit une dose d'activité dans le saisir qu'est l'apparaître et dans lequel je suis d'abord plutôt passif face au phénomène, à l'inverse, l'attention introduit une dose de passivité dans la reconnaissance qui est la face active de mon saisir de la présence.

Ensuite, focalisant sur le rapport entre l'attention et les tensions induisant la présence (et d'abord celle de l'étrange) dans le phénomène, nous avons vu que ces tensions caractérisaient l'attention. Ainsi, la tension entre complexité et nouvelle simplicité caractérise l'attention comme *orientation vers* ; aussi, la tension entre local et global caractérise l'attention comme *ouverture assimilante* ; enfin, la tension entre présence et absence caractérise l'attention comme un *rapprochement de* (la présence) dans le cadre de l'apparaître du phénomène.

Aussi, l'effort et l'attention sont apparus dans leur dimension perfective en plus de leur dimension participative. En réalité, la participation a semblé avoir une finalité perfective qui fait le lien avec la dynamique éthique. Ainsi, les différentes modalités du saisir du phénomène et de la présence posent les jalons de la dynamique transformatrice qui s'exprime pleinement au niveau éthique. L'effort et l'attention sont les préludes à l'inscription de l'apparaître et de la reconnaissance dans la dynamique d'orientation et de détermination de la transformation éthique. Une articulation dynamique entre le phénomène et la présence s'est révélée être la forme première de cette transformation. En effet, les présences sont apparues comme des

points de départ de nouvelles convergences dans la dynamique de *l'il s'agit* aboutissant à l'apparaître de phénomènes nouveaux dans lesquelles sont reconnues de nouvelles présences et ainsi de suite. Plus précisément, une présence intense et pleine entraîne un phénomène riche et léger qui, à son tour, contiendra des présences pleines, et ainsi de suite. Une dynamique vertueuse est donc possible, mais également des dynamiques défailtantes où les phénomènes s'appauvrissent et s'alourdissent alternativement avec des présences qui sont de moins en moins intenses et pleines. D'où l'importance éthique de l'effort et de l'attention pour mener plus loin encore, dans la direction déjà pré-tracée, la dynamique de *l'agir* ; c'est le sens de la transformation éthique qui est comme une manière d'épouser la dynamique de *l'agir* pour en tirer le meilleur et la mener vers de plus en plus de simplicités nouvelles dans une articulation des phénomènes et des présences. À cet égard, quand il y a défailtance dans cette dynamique volontaire de transformation à cause d'un manque de présences intenses et pleines qui la relancent en produisant de nouveaux phénomènes, c'est la présence de la temporalité à travers ses quatre ancrages dans le chemin (l'orientation du cheminement et la situation du cheminant exprimées par le rythme, puis l'horizon et le ciel du chemin exprimés par l'événementialité) qui prend le relais en assurant le minimum de transformation nécessaire à la relance de la transformation éthique. C'est en ce sens que la temporalité apparaît comme la garantie d'une ouverture minimale de la dynamique. Ainsi, quand il n'y a presque plus rien de présent dans les phénomènes qui m'apparaissent (comme dans les exemples de la dépression et de l'obsession), il y a au moins une des quatre présences de la temporalité pour relancer la dynamique de l'apparaître et de la présence, et ceci même si le temps effectif (vécu) peut s'absenter également des phénomènes, lorsque nous n'y faisons plus du tout attention par exemple.

Ensuite, étant donné que ce qui est important dans l'avancée et la montée dynamiques articulant apparaître et présence est ultimement la plénitude des présences à atteindre et non une complétude d'ailleurs illusoire du phénomène apparaissant, une des principales raisons qui a paru appauvrir cette dynamique entre apparaître et présence était justement leur confusion ou l'inversion de la primauté entre les deux ; confusion et inversion qui se révèlent notamment dans la confusion de leurs modes de saisir, surtout dans la confusion entre effort et attention. Les exemples de la science moderne comprise à travers la réduction galiléenne et celui de la post-modernité, nous ont montré une défailtance de cette dynamique respectivement, soit par une primauté du phénomène sur la présence qui est marginalisée, réduisant la dynamique à celle de l'émergence d'un apparaître ultime grâce à l'effort

(modernité techno-scientifique), soit par la primauté de l'apparaître sur la présence, camouflée par un semblant de restitution d'un rôle à cette dernière, mais au prix d'une primauté de l'absence sur la présence (post-modernité). Aussi, des tentatives de rétablir la primauté de la présence sur l'apparaître sont apparues à l'époque moderne, mais elles ont péché par la confusion au niveau des modes de saisir. Nous avons ainsi remarqué que le fait de relier l'effort directement à la présence en supprimant l'intermédiaire du phénomène mène à une sorte d'*idolâtrie de la présence* qui, dans la modernité par exemple, s'exprime sous la forme du productivisme aussi bien collectiviste et totalitaire qu'individualiste. Donc, toute mécompréhension de la dynamique de l'*agir* au niveau de l'articulation entre l'apparaître et la présence mène à une réduction de son dynamisme, de son ouverture et de sa créativité. C'est pourquoi, si l'effort dans l'apparaître des phénomènes au niveau de la science moderne est extraordinairement pertinent, il devient contre-productif lorsque la présence comme intensité dynamique est minimisée et subordonnée à l'apparaître. En effet, il faudrait une autre approche pour saisir la présence ; une approche qui ne renie pas, loin de là, le rôle de l'effort dans l'apparaître, mais qui considère ce dernier comme le milieu où émerge la présence tout en lui étant subordonnée. L'artiste est davantage celui qui sait reconnaître pleinement la présence, là où le scientifique ne peut qu'y être attentif après avoir participé par l'effort à l'élargissement et au perfectionnement de l'apparaître qui encadre l'émergence de la présence.

Enfin, nous avons tiré la leçon suivante des dévoiements dans le rapport au réel : la meilleure manière de cheminer en transformant éthiquement le chemin est d'optimiser notre lien à la dynamique de l'*agir* en y distinguant bien la présence, l'apparaître et l'*agir* qui leur est à la fois sous-jacent et englobant, tout en distinguant leurs places et leurs importances respectives. Mais cette situation atteinte, nous ne sommes pas forcément dans l'optimum recherché puisqu'il s'avère qu'il y a des phénomènes qui montrent qu'il y a des possibilités d'ouverture qui ne peuvent pas être possibilisées à partir de la dynamique de l'*agir* telle que nous l'avons décrite, surtout si l'on tient absolument à préserver la prééminence de la *clôture* de *l'il s'agit*. Un de ces phénomènes est le phénomène symbolique qui, à partir de l'*agir*, ouvrirait à un autre relief du réel où cette clôture n'existe pas, c'est le relief du drame ou du réel-jouer, ou encore du réel comme *il se joue*. Mais qu'est-ce que le *phénomène* symbolique ?

IV.3- Le phénomène symbolique

Si une certaine possibilité de mécompréhension existe au niveau de l'articulation entre apparaître et présence c'est bel et bien un signe de fragilité au niveau de la dynamique de l'*agir* même si cette fragilité n'apparaît qu'au bout de la dynamique. C'est cette fragilité au niveau de l'*agir* qui pointe une autre dimension ou un autre relief du réel dont la dynamique est d'un autre ordre, d'emblée qualitative si l'on veut la caractériser en un mot. Mais d'abord posons-nous la question : comment le symbole affecte-t-il l'apparaître ? Nous verrons que sa dynamique est annoncée dans certains aspects des dynamiques propres à l'apparaître, notamment celle de l'effort participatif et perfectif, et même en amont, dans la deuxième phase dynamique de l'*agir*, au niveau de l'actualisation de la rencontre. Aussi, quel serait justement le sens de l'excès de convergence et de sens qu'apporte le symbole au phénomène ? C'est en considérant l'effet accélérateur du symbolique sur la convergence dynamique que l'on tentera de comprendre le sens de cette accélération et son rapport au définitif. Le symbole produit comme une cassure dans la réflexivité sans reste de l'*il s'agit*. Nous verrons comment cette cassure accentue l'ouverture dynamique en produisant de nouvelles convergences, en enrichissant ainsi l'apparaître et en donnant une nouvelle étrangeté à la présence qui sera encore plus pleine. Mais la cassure de la clôture de la dynamique de l'*il s'agit* est-elle inéluctable ? Ou bien est-ce un décroissement fragmentaire qui a lieu au niveau des phénomènes ? Dans tous les cas nous tenterons d'expliquer en quoi la relation symbolique casse la clôture de l'apparaître en faisant résonner, au-delà du signe, des aspects de la dynamique même du réel-*agir* avec le symbole et avec le symbolisant humain. Il y aurait une dimension symbolique dans toute relation de signification, mais qu'en est-il de la spécificité du symbole ? Nous verrons quel effet il a sur la présence et sur l'apparaître, et surtout comment il crée une ouverture nouvelle en affectant à la fois le plus originaire et le plus élémentaire comme le final de la dynamique de l'*il s'agit*. La primauté de la présence se révélera être structurante pour l'apparaître, et les présences ne se contenteront pas d'être des occasions fortuites de nouveaux apparaître(s) selon la dynamique décrite plus haut dans ce chapitre. Nous verrons comme un « changement de paradigme » qui s'annonce dans le symbole, une sorte de conversion de l'approche du réel qui met davantage l'accent sur la fragilité et sur l'ouverture-cassure des phénomènes. Une transformation de la présence en sur-présence fera du réel un champ de tensions où c'est l'apparaître qui s'adapte à la présence et non l'inverse ; l'effort participant à l'apparaître céderait la place à un abandon à un apparaître

fragile. Aussi, l'attention aux présences et leur reconnaissance se feront à partir des intrigues qu'elles révèlent entre elles, puisque désormais avec le symbolique elles sont prises dans le jeu des tensions qui franchit la limite de l'apparaître ayant permis à chacune d'émerger. Le réel comme drame-*jouer* s'esquissera à partir du phénomène symbolique et à partir de l'agir intrigant qu'il rend possible.

L'agir symbolique

Avant de répondre à la question : « qu'est-ce que le phénomène symbolique ? », nous devons partir de *l'il s'agit*, et poser cette autre question : « qu'est ce qu'un *agir* symbolique ? »

Rappelons d'abord que le symbole dans l'antiquité désignait une forme complémentaire qui annonce, représente puis confirme ce dont elle est le symbole ; ainsi, il y a cette idée de complémentarité qui y est étymologiquement présente. Or, nous avons déjà vu que la valeur, par exemple, était un double de *l'agi* d'un *agir*, un *ré-agi*, qui se saisit dans la répétition décalée et transformatrice de l'éthique, ou encore que le saisir de l'apparaître²²⁶ (l'effort) ou de la présence (l'attention et la reconnaissance) a un aspect *perfectif* ; ce qui, dans les deux cas, suppose une dynamique de complétude, et donc une dynamique de complémentarité qui ressemble à celle du symbole. Tout cela laisse donc voir une certaine complémentarité émergente dès les premières complexifications de la dynamique de *l'agir*. Plus précisément, c'est au niveau de la plénitude de la présence que l'aspect *perfectif* est le plus clairement visible, mais c'est surtout au niveau de l'apparaître qu'il se caractérise par la complémentarité. Donc, ce que nous pouvons appeler « agir symbolique » se passe essentiellement au niveau de l'apparaître saisi par l'effort. Il y a comme une dimension symbolique de l'apparaître même, puisqu'il est toujours saisi par l'effort, et donc dans la perspective perpétuelle de *l'apparaître-toujours-plus*. Ce « *toujours plus* » forme comme un prélude à la dynamique de complémentarité symbolique proprement dite. Ainsi, par la convergence, une résonance symbolique de *l'il s'agit* émerge *avec* l'apparaître, ce qui permet d'affirmer que *l'agir*, à une des étapes de sa dynamique, est symbolique dans le sens premier

²²⁶ Ici, l'apparaître désigne évidemment le phénomène en tant qu'il est dynamique et non le comment de sa phénoménalisation ou son *saisir* par l'homme.

et étroit du terme, celui s'en tenant à la complémentarité perfective de l'apparaître ; comme si ce qui est déjà actualisé et visible symbolisait le nouveau et ce qui est encore invisible.

Toutefois, le symbolique ne se réduit pas à la complémentarité. Il a, par sa fonction représentative, une répétitivité d'ouverture qui contribue à *alléger* d'une certaine manière l'apparaître²²⁷. Autrement dit, le fait que le symbolique soit un dédoublement délesté des lourdeurs de l'apparaître, à savoir la matérialité et les complexités stériles ou occultantes (par exemple celles du regard scientifique), lui permet de jouer un rôle dans l'allègement des phénomènes qui ne sont pas en premier lieu symboliques, comme les phénomènes perceptifs. Par exemple, un phénomène perceptif où une fleur est centrale, comme quand on se penche pour regarder et sentir une fleur dans un champ, nous apparaîtrait autrement plus léger et ouvert si nous avions à l'esprit telle ou telle caractérisation poétique de la fleur, comme celle-ci de Philippe Jaccottet : « Toute fleur n'est que de la nuit/qui feint de s'être rapprochée »²²⁸. La légèreté ainsi atteinte assure à son tour -comme nous l'avons vu plus haut- un milieu favorable à l'émergence d'une présence intense et pleine (celle de la fleur dans l'exemple précédent) ; car, rappelons-le, plus l'apparaître est allégé plus la présence en son sein tend à la plénitude. Toutefois, il n'est pas nécessaire que le symbolique prenne la forme du poétique dans le langage pour qu'il fasse son effet allégeant sur l'apparaître, il suffit d'une évocation de la beauté d'une fleur par une personne que nous désirons ou admirons pour que, dans l'exemple précédent, l'apparaître impliquant de manière centrale une fleur sur laquelle nous nous penchons soit allégé et donc soit plus ouvert et plus propice à l'émergence des présences. Dans ce cas, il s'agit évidemment de la présence de la fleur qui résonnera avec les paroles poétiques ou simples et donc avec des présences venues d'ailleurs, ayant émergé dans d'autres apparaître(s) (celui de la première lecture de ces mots du poète, ou celui où la phrase de la personne désirée ou admirée a été entendue). C'est ce franchissement de la frontière de l'apparaître que le symbole opère, ce qui permet de l'alléger en l'ouvrant, et ce qui permet de ce fait d'intensifier davantage les présences et de tendre à leur plénitude.

Aussi, l'agir symbolique en lui-même, à savoir celui des symboles mêmes, se phénoménalise dans un optimum de légèreté qui fait le lit de la plénitude de la présence. Le symbolique convoque le distant et suscite ou requiert une convergence atypique de *l'il s'agit*, transgressant les frontières des phénomènes. En effet, les dynamiques et les actualisations les

²²⁷ Voir la fin du deuxième tome sous-titré *Finitude et culpabilité* de la *Philosophie de la volonté* de Paul Ricœur, Paris, Aubier, 1950, où l'auteur développe pour la première fois ce qu'il entend par symbole, et sa célèbre affirmation « le symbole donne à penser ».

²²⁸ Philippe Jaccottet, *Poésie (1946-1967)*, Gallimard, coll. poésie, 2003. Voir dans le recueil *Airs (1961-1964)* le poème intitulé « oiseaux, fleurs et fruits » (citation p. 108).

plus distantes entre elles sont impliquées dans l'apparaître symbolique ; c'est une sorte d'agencement phénoménal de la distance. Par exemple, rien que la présence d'un signe dans un apparaître, comme celui du mot « arbre » écrit par un enfant sur une feuille de papier, renvoie, par sa dimension symbolique, au moins à d'autres apparaître(s) perceptifs distants dans le temps, appartenant à la mémoire et impliquant des arbres perçus, puisque signifier suppose une relation symbolique inhérente au signe, même dans son usage le plus fonctionnel. Cet agencement phénoménal de la distance en quoi consiste le symbolique est encore plus clair dans les actions symboliques humaines, qui souvent recueillent le global, le distant voire l'immémorial, dans l'acte même qui est local, compact et évidemment remémoratif ; l'exemple des actions rituelles va dans ce sens dans toutes les civilisations humaines.

L'*agir* symbolique semble introduire un supplément de sens à sa simple actualisation en tant qu'*agir* ; le symbole y étant comme un double d'ouverture, partant de la convergence du plus distant (venant d'autres phénomènes) et débordant sur d'autres *agir(s)* apparaissant dans le cadre du même phénomène. Le symbole est l'écho de la distance (qui caractérise l'archi-futur dans nos analyses de la temporalité de l'*agir* au chapitre III) ; il est comme sa maîtrise ou son apprivoisement au niveau du phénomène. C'est ainsi que l'on parle de la force symbolique, aussi bien dans les actions rituelles anciennes que dans celles des sociétés modernes, comme les actions symboliques dans les manifestations collectives (enterrement d'une loi ou d'un principe symbolisé par un cercueil, etc.).

Dans l'action symbolique il s'agit d'un autodépassement et d'un bond vers l'unité et la nouvelle simplicité au niveau du phénomène particulier, comme en sus de la convergence qui l'a mené à l'apparaître. Il y a avec le symbole un supplément de convergence immédiatement saisi dans l'apparaître, par un effort dont la participation à la convergence est distendue à cause de l'introduction saturante de la distance dans le phénomène. Cette distance est bien ce qui concrétise l'ouverture ou la cassure de la clôture du phénomène par le symbole.

L'effort saisissant le « *phénomène* symbolique » (c'est-à-dire l'apparaître de l'*agir* symbolique) est donc perfectif comme tout effort, mais il est doublement participatif -et c'est en cela que réside sa spécificité- ; il participe d'un côté au symbolisé et de l'autre au symbole, avec toute la tension qui peut être liée à la distance entre ces deux convergences fusionnant. La clôture du phénomène de l'*il s'agit* semble pâtir de cette double participation de l'effort à la dynamique convergente au niveau de l'apparaître. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'effort symbolique apporte un resserrement supplémentaire et d'un ordre supérieur aux

convergences du réel-*agir*, ce qui crée une tension au niveau de la clôture de ce dernier, montrant l'insuffisance d'une convergence des actualisations closes et la nécessité d'une cassure de cette clôture afin d'atteindre une plus grande ouverture qui sera d'un autre ordre. Ce resserrement compresse les *il s'agit(s)* convergents jusqu'à la brisure de leur expansion close.

Remarquons aussi que la rencontre qui appartient à la logique de la deuxième phase dynamique de *l'il s'agit* est une sorte de préfiguration du symbolique, car ce dernier réside davantage dans l'insolite perfectif du rapprochement du différent (la rencontre) que dans les analogies qui peuvent servir à ce rapprochement (analogie génératrice d'advenir). Le symbole est en rencontre opératoire avec le symbolisé plutôt que son événement ou son advenir analogique ; ce que serait le simple signe dans le langage quand il n'a, par abstraction, qu'une dimension fonctionnelle. Aussi, c'est de cette rencontre entre le symbole et le symbolisé que vient la perfectivité de l'effort du symbolisant qui le saisit, et qui est comme augmentée du fait de la distance à surmonter entre d'un côté sa participation au symbole (la compréhension dynamiquement renouvelée d'un signe dans sa dimension symbolique par exemple) et de l'autre sa participation au symbolisé (la perception renouvelée de ce à quoi renvoie ce signe-symbole par exemple).

Ce que le symbolique introduit dans l'apparaître est un supplément de possibilités de nouvelles convergences, ainsi qu'une précarité de l'effort variant sa perfectivité au niveau de cet apparaître. Aussi, il introduit une impatience voire une curiosité de l'attention et de la reconnaissance saisissant la présence. *Le symbole a un effet accélérateur sur l'émergence de l'apparaître, et, en ce dernier, il a par conséquent un effet accélérateur sur l'émergence de la présence et sa reconnaissance.*

L'excès symbolique

Par le symbole l'apparaître s'excède, une fêlure s'insinue dans la fermeture réflexive de *l'il s'agit*, une brèche s'ouvre dans sa clôture, ce qui libère une nouvelle dynamique dans le phénomène ; cela se passe comme si la convergence de *l'agir* atteint son terme, à savoir l'unité et la nouvelle simplicité, soudainement et dans cet apparaître particulier qu'est le symbole. Dans le symbole sourd le silence du définitif ; et son phénomène laisse apparaître,

en sus de lui-même, une anticipation de son ultime apparaître. *Le symbolique est la résonance du définitif dans le phénomène.*

Grâce à la cassure qui se produit, *l'il s'agit* est transformé par une échappée dont la réflexivité dynamique prend une autre ampleur. Le « s » apostrophe n'est plus totalement englobant, et la réflexivité laisse échapper un reste qui est un surplus gratuit ; elle n'est plus la réalisation de la clôture mais au contraire son irréalisation ou sa déréalisation. Le phénomène symbolique casse le rythme élémentaire monotone de la dynamique de *l'il s'agit* ; le réel comme dans un bond d'impatience y atteint d'une certaine manière son ultime. Ainsi, si la réduction de *l'agir* à l'être, et donc celle du chemin au monde, est l'attitude de saisie la plus commune au niveau de ce premier relief du réel, le phénomène symbolique reste comme soustrait à cette réduction ; il est donc comme soustrait (voire soutiré) au monde.

D'abord, le phénomène symbolique est une transformation du chemin en une sorte de *paroi d'alpiniste*²²⁹ par un télescopage de l'horizon et du ciel ; par conséquent, le monde, qui est une actualisation du chemin réduite à l'horizon et à l'horizontalité, est a fortiori encore plus réduit. Le phénomène symbolique est donc une transformation radicale du chemin, qui implique la coïncidence de son horizon et de son ciel dans la verticalité, et donc un appauvrissement si ce n'est la disparition de l'horizon et du monde. Il y a déjà là une première subversion du mondain qui s'effectue au niveau du chemin de *l'agir*, ou encore une subversion de la neutralité et de la logique « close » de celui-ci ; et cette brèche s'élargira encore davantage dans la deuxième dimension (ou plus précisément dans le deuxième relief) du réel à laquelle ouvre le symbole, à savoir le *drame-jouer*.

Mais revenons d'abord à l'excès symbolique dans l'apparaître, pour chercher comment il affecte également la présence du phénomène. En effet, dans un apparaître ouvert dont la clôture est brisée, l'étrange qui est l'indicateur de la présence ne réside plus seulement dans la capacité transformationnelle de la présence suscitant un nouvel apparaître. Il se saisit aussi désormais dans l'agencement des présences et des co-présences (du symbole et du symbolisé) à l'œuvre dans l'espace de plus en plus indéterminé de l'apparaître ouvert, ce qui n'était au niveau de l'apparaître non symbolique et clos que la *situation de la présence* saisie par l'attention. Ainsi, la reconnaissance n'est plus seulement liée à la relation entre la présence et l'apparaître le long de la convergence de *l'il s'agit*, mais également à la relation entre la présence et son nouveau milieu ouvert d'apparaître – son apparaître-mère comme on dit « maison-mère ». C'est la distribution des présences dans un tel apparaître symbolique ouvert

²²⁹ Henri Maldiney évoque cette figure de l'alpiniste et son expérience de l'espace exprimant une situation existentielle particulière dans *Regard Parole Espace, op. cit.*, p. 161-162.

qui suscite l'étonnement puis le sentiment d'étrangeté, alors que ce sentiment n'était que situationnel et dépendant du contraste entre les présences dans un apparaître clos. Mais y a-t-il vraiment un apparaître clos sans cassure inéluctable ? Ou encore ne pouvons-nous nous contenter du réel-*agir*, sans céder à la surenchère d'ouverture que nous décelons dans des types particuliers d'apparaître comme le phénomène symbolique ?

Le symbolique est un décloisonnement de l'apparaître

Le fait que le phénomène symbolique révèle une autre étrangeté, celle de la coprésence au sein d'un même apparaître cassé (ouvert), nous incite à regarder la clôture comme étant toujours provisoire ; toutefois il y a des phénomènes qui sont autosuffisants de manière évidente et qui conservent donc leur clôture, mais aussi tous peuvent être saisis uniquement au sein de cette clôture, et ceci malgré le symbolique. Nous pouvons ainsi considérer le symbolique comme le régime actif de rencontre à deux (symbole/symbolisé) ou à trois (symbole/symbolisé/symbolisant) qui, dans l'apparaître de l'*agir*, suscite la plus grande tension sans pour autant aller toujours jusqu'à la cassure claire et nette. Cette dernière ne se produit clairement que dans les phénomènes symboliques suscitant des présences pleines ; comme par exemple dans l'action symbolique intégrale d'un rituel.

En effet, le phénomène symbolique est un phénomène où un symbole y occupe une place centrale. Ce phénomène symbolique, tel que nous le considérons ici, englobe la relation du sens et celle de la signification selon la distinction frégréenne²³⁰, tout en les débordant par son assimilation de la temporalité de la dynamique de l'*agir*, notamment à travers une mise en œuvre d'un jeu de la distance (proche/lointain) caractérisant l'Archi-futur temporalisant évoqué plus haut. Aux relations de sens entre le signifié et le référent, et de signification entre le signifiant et le signifié, le symbolique ajoute, dans le triangle du sens, la relation englobante entre deux référents qui résonnent ensemble, celui du signifiant (puisque'il en a un par ailleurs) et celui du signifié²³¹. Ainsi, le symbole symbolise à la fois dans un écart du sens (écarts entre signifiant, signifié et référent) et dans un débordement du sens qu'il présente comme étant toujours à compléter. C'est par le truchement de l'imagination transcendantale

²³⁰ Gottlob Frege. *Écrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971. Voir notamment le célèbre article intitulé « *Sens et dénotation* ».

²³¹ Cela rejoint la position surprenante de Platon dans le *Cratyle* où Socrate tient l'existence d'une certaine ressemblance *non conventionnelle* entre le signe et le référent qu'il signifie, entre le mot et la chose.

et créatrice qui actualise (ou se confond avec) la temporalité originelle et originaire de l'Archi-futur, et ceci en mettant en scène la distance et son abolition, que le symbole opère ce débordement du sens. *Symboliser permet de maintenir l'ouverture du sens, par son écart et par son débordement, et permet surtout d'annoncer, en guise de renouvellement dynamique de celui-ci, une unité nouvellement simple, entre le symbole et le symbolisé, et ceci par « l'abolition de la distance » au sein de la complexité dynamique sous-jacente au phénomène, mais également entre le symbole et le phénomène* (rappelons que « l'abolition de la distance » caractérise le futur tel qu'il est dynamiquement saisi en tant que temporalisé à partir de l'Archi-futur).

Voilà pourquoi, la convergence entre deux séries dynamiques proportionnellement complexes dans le phénomène de l'action symbolique humaine, et particulièrement dans les rituels, abolit toute forme de distance en brouillant les reprises (c'est-à-dire la réflexivité représentée par la répétition) grâce à l'ouverture-cassure de l'apparaître. La distance est donc abolie entre l'action (symbolique) humaine et ce qu'elle symbolise puisqu'à travers son action symbolique l'homme se déprend de lui-même et ne peut plus faire un retour net sur lui-même à partir de ce qu'il symbolise par son action. La distance est abolie de sorte que de nouvelles ouvertures de sens surgissent aussi bien pour le symbole, à savoir l'action symbolique humaine, que pour ce qui y est symbolisé (l'origine du monde ou la tension entre le visible et l'invisible par exemple) ; c'est ainsi que se produit le débordement du sens. Aussi, remarquons qu'ici le symbole, à savoir l'action symbolique humaine, se confond presque avec le symbolisant, à savoir l'homme performant cette action symbolique, en tant qu'il est une unité complexe de la manifestation de l'*agir*.

Dans le rituel, il y a un usage intégral des capacités humaines comme symbole d'une action, ou d'un événement, passés ou cosmiques ; il n'y a pas que la parole ou l'écrit qui symbolisent en signifiant, mais tout le corps est charnellement engagé dans l'activité symbolique. Cela nous permet de voir le phénomène de l'action humaine dans ce cas du rituel comme une convergence-résonance entre deux complexités, dont l'une est celle de l'intégralité humaine vivante (corporéité *et* dimension symbolique de l'homme) ; une convergence-résonance se résolvant en une nouvelle simplicité par l'abolition de la distance entre l'action humaine symbolisante, qui joue le rôle de symbole, et ce qui est symbolisé. Et pour que l'effort lié à ce phénomène soit pris dans cette intégralité, il est nécessaire que le symbolisant participe au phénomène, qu'il le performe et le perfectionne ; il faut que le symbolisant fusionne avec le symbole par la rencontre qui sauvegarde leurs différences dans

la coïncidence des *s'agissant(s)* (ici ce sont la capacité de vivant de l'homme d'un côté et la potentialité du réel processuel de l'autre qui coïncident et produisent la rencontre). À cet égard, pensons à l'exemple du rituel eucharistique où il y a une sollicitation de tous les sens et de toutes les capacités d'être vivant de l'homme pour symboliser (au sens fort) l'union du visible et de l'invisible. Il y a notamment une sollicitation de la capacité qui le définit comme vivant parmi tous les autres vivants, à savoir sa capacité digestive qu'il partage avec la moindre bactérie ; l'autre caractéristique fondamentale du vivant, à savoir la reproduction, est également présente sous la forme de la sublimation du désir en amour fraternel et donc divin dans la communion des saints. *Symboliser c'est croître avec le réel, ne s'y révélant partiellement qu'en le révélant un peu plus que d'habitude.*

Le phénomène symbolique abolit la distance qui rend possible la position d'observation neutre associée à la mise à distance « cérébrale », il faut « y être » et s'y inclure pour qu'il apparaisse pleinement, sinon il ne s'agira que de relations distanciées de significations. C'est donc l'action humaine symbolique, et particulièrement le rituel, qui permet de remarquer que nous ne pouvons pas réduire le symbolique au significatif dans le phénomène symbolique en général, même s'il n'est pas pur ou intégral. Ainsi, le signe le plus simple présent dans un apparaître est toujours ouvert par le symbolique à une dimension plus complète, celle de l'intégration intégrale de la réalité humaine dans le réel en général ; ce qui se réalise plus largement dans le passage du réel-*agir* au réel-*jouer*, pour lequel le symbole joue justement le rôle d'intermédiaire.

Prenons deux exemples qui montrent comment le symbole englobe le signe. Premièrement, considérons un phénomène où le signe d'une flèche apparaît à l'homme dans un paysage naturel vierge de toutes autres présences humaines. Cette flèche, indépendamment de la forme matérielle qu'elle peut prendre (peinte sur un arbre ou un panneau, érigée en sculpture, etc.), signale une direction dans le paysage et le transforme en un phénomène symbolique, au moins en ce sens où la relation de signalisation du signe oriente tout le paysage (selon la direction indiquée par la flèche) et symbolise *en résonnant avec* le mouvement originaire, en tant qu'il est *orienté*, qui, par ses complexités et ses convergences, a abouti de manière processuelle à ce paysage même. Deuxièmement, considérons maintenant une lettre ou un mot apparaissant sous une certaine forme dans un paysage vierge ; un mot ayant ou non un référent dans ce paysage, le mot « arbre » en ayant un si dans le paysage il y a un arbre, le mot « fusée » n'ayant pas de référent dans un paysage naturel vierge. Ils signifient une unité phonétique pour la lettre et, une chose, une action ou une fonction logique

pour le mot. Nous pouvons remarquer que leurs relations de significations, même si elles sont indépendantes du paysage, symbolisent avec l'organisation et la structure de la dynamique qui a mené à ce paysage (c'est le sens de l'inclusion immémoriale de l'homme, à travers ses symboles, dans le réel en général, et particulièrement dans le monde). Ainsi, par exemple, la combinaison des lettres dans un mot symbolise avec la combinaison d'éléments sensibles présents dans le paysage selon une dynamique d'unification, et la forme de la lettre (aussi conventionnelle soit-elle) symbolise avec des formes naturelles du paysage de par leurs dynamiques de formation qui peuvent être similaires.

Donc même dans ces signes minimaux, l'apparaître (paysage+flèche, paysage+lettre ou paysage+mot) symbolise avec ce qui provoque la complexité à son origine, à savoir, pour le paysage « fléché », il symbolise avec la convergence *orientée* vers de nouvelles simplicités de la dynamique de *l'il s'agit* mouvant et se complexifiant (et là pensons aux tableaux-chemins fléchés de Paul Klee), et, pour le paysage comportant une lettre ou un mot, il symbolise avec l'organisation dynamique de *l'il s'agit*. Aussi, notons que, dans les deux cas, il y a une abolition de la distance, puisque le symbolisant (qui est l'humain qui symbolise, à la différence du signifiant qui reste essentiellement le support de la signification) se saisit lui-même en tant que mouvement orienté, et est également symbolisé par la flèche qui, dans le paysage, est une production *humaine* ; il devient à son tour le symbole du mouvement originaire orienté qui l'unit au paysage dans une nouvelle simplicité de l'unité. Enfin, l'organisation étant à la fois dans l'un de ces trois signes (flèche, lettre et mot), dans le paysage et dans le symbolisant, ce dernier se saisit dans la dynamique d'unification et selon l'entièreté de ce phénomène symbolique minimal. Il y a là comme une résonance symbolique à trois termes : le premier étant le paysage, le second étant le signe-symbole (flèche, lettre, mot) et le troisième étant le saisissant-symbolisant humain.

Par ailleurs, même dans un paysage purement naturel, voire vierge de tout regard, de tout *saisir* humain, il y a une résonance entre le (premier) phénoménalisant et le phénomène, et surtout entre les *il s'agit(s)*, non humains ou purement « motionnels », possibles de ce dernier. Mais quelle est alors la spécificité du phénomène symbolique sachant que tout phénomène comporte, directement ou indirectement, sur le plan mental du phénoménalisant, du sens apparaissant ?

La spécificité du symbolique

Le symbolique est une résonance complexe et globale entre d'un côté celui par qui il y a apparaître, ce que nous nommons le phénoménalisant, et, de l'autre, l'apparaissant et éventuellement la trace du premier dans le second (une symbolique humaine) comme dans les deux exemples que nous avons pris. Là, rappelons-le, le phénoménalisant humain est un phénoménalisant qui résonne à la fois avec le paysage et avec l'élément symbolique présent dans le paysage (flèche, lettre, mot). Si tout phénomène est potentiellement symbolique par l'émergence du sens qui l'accompagne dans le phénoménalisant, le phénomène proprement symbolique, en plus d'être significatif, implique ou inclut ce dernier (le phénoménalisant) en tant qu'il est pris dans son *agir* signifiant comme dans une collusion ou en résonance avec d'autres phénomènes « référents ». Puis, le phénomène pleinement symbolique implique l'intégralité de l'agent humain dans son acte signifiant ainsi que la résonance d'une complexité vivante avec une complexité fondamentale ; il s'agit de cela quand l'action humaine et vivante est symbolique, comme parfois dans la danse ou dans le cas du rituel que nous avons examiné précédemment. Dans ce cas, répétons-le, il n'y a pas de position d'observateur possible ; pour atteindre au phénomène et parcourir ses présences, il faut une participation intégrale et perfective. Ainsi, désigner le phénomène de l'action humaine symbolique ne peut se faire que de l'intérieur, étant donné la condition de l'effort intégral que cela requiert ; il faut y participer et parfaire au niveau de l'apparaître même, et non seulement au niveau des convergences qui y mènent en amont. Nous ne pouvons comprendre le symbolique qu'en participant à la fragilité et à la légèreté de son apparaître, et cela en partant de tout ce qui nous permet de dire « je » et « nous ». La fragilité est instituée par l'ouverture immédiate liée à la cassure (de la clôture) ; et la participation devient une fusion avec l'une des faces de l'action symbolique, car grâce à cette cassure il n'y a plus d'intérieur mais juste des ici(s) et des là(s) distribués dans le déploiement de l'apparaître.

En résumé, le symbole dilate le sens jusqu'à sa cassure ; et nous pouvons donc aller plus loin que Paul Ricœur en ajoutant au fait que « le symbole donne à penser », le fait qu'il force à penser en forçant à agir, et qu'il force à agir parce qu'il force l'*agir* en cassant sa clôture. La rupture du symbolique impose une conversion du saisir, qui transforme l'effort en abandon et l'attention en tension globalisée (ou en *omni-tension*) face à la distribution des présences. La force du symbole est celle de la désappropriation de soi du symbolisant qu'il communique par l'abolition de la distance qui lui est inhérente. En somme, le phénomène symbolique se

caractérise : premièrement par une désappropriation de soi du phénoménalisant-symbolisant, celui-ci étant guidé par son abandon à l'apparaître du phénomène au lieu de saisir ou d'être saisi dans l'effort participant à cet apparaître, et deuxièmement par une désappropriation des séries convergentes ou des référents significatifs en amont ; désappropriation ayant pour conséquence l'intégration immédiate des présences au tout de leur apparaître, et suscitant d'abord une tension globale au lieu d'une attention particulière pour chaque présence y émergeant.

Le symbolique, par le doublement de l'étrange dans les présences, tend à faire ressortir leur jeu en plus de leurs intensités particulières ; et cela dessine un autre ordonnancement de l'apparaître à la présence. Cette dernière joue un plus grand rôle dans la détermination de l'apparaître, puisque l'ouverture de celui-ci le rend impropre à l'autodétermination et le subordonne à ses présences qui ont désormais un rôle structurant. Dans le symbole, le sens de l'apparaître est englobé dans la présence ; et l'action humaine symbolique permet de rendre cela le plus clair possible à travers le jeu des intensités des présences humaines, car, même sans le symbole, la présence humaine a une intensité telle qu'elle est la meilleure fenêtre du renouvellement phénoménal dans la convergence du réel-*agir*. Pensons à cet égard à certains courants de la danse moderne²³² et contemporaine ou aux danses rituelles, ou encore au théâtre tel qu'il est pensé par Henri Gouhier dans *L'essence du théâtre*²³³ comme l'art de la « présence réelle », où l'apparaître devient justement secondaire et comme au service de la présence vivante.

C'est donc une nouvelle présence renforcée par le dédoublement de son étrange qui émerge dans le phénomène symbolique ; celui-ci est l'occasion d'un saut qualitatif au niveau de la reconnaissance de la présence. Après l'investissement de la présence brute par la signification, le symbole reconvertit le sens en présence seconde. Être symboliquement présent, c'est être doublement présent, et par l'annonce d'un nouvel apparaître clos ou ouvert, et par l'ouverture-cassure du milieu d'apparaître où émerge cette présence. Ce dédoublement de la présence est comme une sur-présence ; il jouera un rôle important dans le réel en tant que drame-*jouer*.

Dans le phénomène symbolique, la présence submerge à nouveau l'apparaître comme au matin de l'expérience significative ; aussi cette présence est à son tour nouvelle, comme une

²³² Par exemple la danse libre de Malkovsky qui a une connotation explicitement symbolique en un sens proche de ce que nous avançons ici ou encore la conception de la danse d'Isadora Duncan qui en fait une activité hautement symbolique ou spirituelle (« danser, c'est prier » disait-elle) et qui a fortement influencé la danse moderne et contemporaine.

²³³ Henri Gouhier, *L'essence du théâtre*, Paris, Vrin, 2002.

seconde présence qui n'est pas seulement entre deux apparaître(s) ou entre deux absences, mais également entre d'autres présences. La présence *du* et *dans* le phénomène symbolique est une co-présence subversive de l'apparaître ; c'est dans le symbolique que la relation entre les présences dépasse leur co-appartenance distributive à un même apparaître clos, pour se fonder sur leur confluence transgressive dans un apparaître ouvert. Nous pouvons ainsi risquer l'enchaînement suivant : *plus il s'agit de présence symbolique, plus il s'agit de co-présence subversive de l'apparaître qui la contient (en tant que convergence complexe), et plus il s'agit de sur-présence qui transgresse l'il s'agit comme forme première et élémentaire du réel.*

Le symbole remet en cause toute la dynamique du réel-*agir*, que ce soit au niveau de la complexité de l'apparaître ou au niveau de la simplicité initiale de l'*il s'agit*. Il est ce qui, dans la nouvelle simplicité visée et atteinte, radicalise cette nouveauté jusqu'à affecter et recreuser l'origine ; ainsi le progrès du final est corrélé à un approfondissement de l'originaire par un déplacement de l'initial ou du point de départ en son sein. Nous avons emprisonné l'expansion du réel en tant qu'*agir* dans une dynamique de convergence orientée, alors que l'*il s'agit* élémentaire et originaire n'a pas d'orientation ou bien les a toutes ; mais cette convergence même aboutit à une auto-subversion de son orientation qui allie désormais l'avancée vers le final et l'approfondissement de l'originaire. Il y a comme un retour à la liberté d'expansion sans orientation de l'*il s'agit* élémentaire et originaire initiant la dynamique, mais un retour à la fois transgressif de sa réflexivité simplement autodirigée et révélant une réflexivité imparfaite mais ouverte du réel qui n'est pas seulement celle de la neutralité de l'*agir*. En creusant l'originaire, l'initial recule et gagne en liberté dans une sorte de réflexivité « fantaisiste », ludique ou dramatique, où le mouvement du retour réflexif est seulement esquissé sans s'actualiser.

Mais revenons à cette coprésence, qui se produit à partir de deux apparaître(s) différents, résultant du renforcement de la présence dans le phénomène symbolique, et suscitant une sur-présence qui éclate, brisant jusqu'à la clôture élémentaire de l'*il s'agit*. En réalité, cette coprésence est le reflet particulier, ou la signature, de la cassure de l'apparaître, car il y a une infinité de manières de casser un apparaître ; elle est toujours dans une dynamique d'effraction, ce qui est très visible dans la co-présence de l'action symbolique humaine, et, loin d'être une nouvelle clôture, elle indique la forme de la brisure qui ouvre le phénomène. La coprésence libère donc l'apparaître de son enfermement en l'ouvrant à d'autres apparaître(s) transversaux avec lesquels il n'a pas de lien a priori. Elle révèle ainsi :

premièrement, sa cassure (car il n'est plus la condition incontournable de la présence, et là est le sens de la cassure), deuxièmement, ses extrémités déterminantes (ces deux présences extrêmes celle du symbole et celle du symbolisé) et, enfin, troisièmement, son libre jeu ou autrement dit sa condition d'entre-deux des présences non seulement dans la succession de la convergence alternant apparaître et présence, mais aussi dans la simultanéité de la présence multiple appartenant à plusieurs apparaître(s) différents. Puis, cette coprésence indéterminée, parce qu'échappant à la logique dynamique close de l'apparaître, mais déterminante de celui-ci par la cassure, fait émerger une sur-présence qui superpose cette seconde présence que nous avons évoquée à la première ; c'est une nouvelle aube de l'expérience, celle d'un apparaître soustrait au monde ou plus exactement soustrait à la dynamique du réel-*agir* par un saut qualitatif de l'intensité de ses présences. Ainsi, le phénomène s'évanouit par un excès de légèreté apporté par le symbole et s'enrichit de son ouverture à son voisinage dynamique constitué d'autres apparaître(s) grâce au symbole. En effet, le symbole accentue l'aspect holistique du phénomène en le faisant résonner avec d'autres phénomènes d'autres phénoménalisant(s), comme quand on voit pour la première fois un paysage avec la résonance de tous les récits ou de toutes les « captations visibles de l'invisible de ce paysage » faits par ceux qui l'ont vu avant nous²³⁴. Là où le sens (la signification fonctionnelle) appauvrit le phénomène contenant la première présence (le sensible), le symbole le ré-enrichit en le brisant pour que la seconde présence y émerge avec une nouvelle fraîcheur (le sensible transformé).

Le symbolique comme intermédiaire entre l'agir et le drame-jouer : la transformation de la présence

Avec le symbole, la présence n'est plus uniquement l'aboutissement de la convergence de l'*il s'agit*, mais l'éclat de la cassure de celui-ci ; ou encore elle devient la révélation du fait que le réel n'est pas uniquement manifeste selon la neutralité constructive et convergente de l'*agir*. Par un saut qualitatif par-dessus le final de la convergence, et par un pas en arrière

²³⁴ Pensons à la première fois que, pour certains d'entre nous, nous avons vu la montagne de la Sainte-Victoire après avoir vu les tableaux de Cézanne et lu les impressions de Giono la concernant. (« D'ici, écrit ce dernier dans *Noé*, la montagne, avec sa fantastique voilure de rochers blancs, est comme un vaisseau fantôme en plein jour »). Une fois la déception du premier moment où nous nous disons en général : « c'est ça la Sainte-Victoire autour de laquelle on a fait tant de bruit?! », nous commençons à la voir au-delà de la première impression comme révélée et exprimée à travers Cézanne ou Giono. On voit bien ici comment le symbole intensifie la présence en ouvrant le phénomène.

creusant l'origine, un autre relief du réel se dévoile avec la nécessité de l'articuler à l'*agir*, c'est ce que nous appellerons le drame.

Le symbolique est la manifestation originale de l'originnaire dans la plus grande proximité avec le final. La nouvelle présence induite est une sur-présence co-agissante à l'origine ; sa nouveauté n'est pas simplement une suite temporelle de la dynamique s'agissante, mais un éclat originnaire qui reste difficilement saisissable ou saisissant du point de vue de l'*agir*. Cela nous indique une autre manière de regarder l'origine, la dynamique et la fin, ce qui implique une nouvelle forme de relation qui n'est pas le saisir mais le don. La sur-présence de l'*agir* est dramatique et donatrice, en plus d'être agitée et saisissante -ou « à saisir » en tant que simple présence.

Nous verrons dans le chapitre suivant que la dynamique dramatique commence avec le jeu du symbole dans le phénomène, avant d'atteindre une esquisse de vérité la concrétisant. La dimension symbolique n'est pas surajoutée au réel ; elle le traverse de part en part, et manifeste le drame-*jouer* comme un relief constitué à la fois par un bond en avant et par un pas de retrait en arrière, hors de la clôture de l'*agir*.

Le réel-*agir* peut (se) suffire, mais le symbole nous incite à nous interroger sur cette suffisance. Il est clair que, par le symbole, le phénomène gagne qualitativement en légèreté et en richesse (qui sont en lui les conditions de la présence), mais au prix d'une cassure qui le fragilise ainsi que les nouvelles présences qui y émergent.

Une autre question se pose à ce niveau : comment se transforme le chemin par le symbole ? Et quelle sera la concrétude du réel transformé par le symbolique ?

En résumé, il s'agit de traduire dans le champ conceptuel concret du chemin plusieurs transformations fondamentales opérées par l'irruption du symbolique. En effet, il y a un type de présence en amont du symbolique et un autre en aval :

- La présence première est une présence éclair coïncée entre deux apparaître(s) clos, l'un correspondant à son milieu d'émergence, et qui nous y rend attentif, et l'autre correspondant à ce qu'elle annonce et suscite, et qui nous permet de la reconnaître ; cela se passe comme quand on dit de quelqu'un qu'il fait apparition entre deux portes.

- La présence seconde est quant à elle une présence à la fois éclatée dans un apparaître ouvert-cassé et déstructuré, et éclatante en un double sens : premièrement puisque son apparition consiste en cet « éclater », en cette cassure déstructurante du phénomène, et

deuxièmement puisqu'elle brille d'une nouvelle brillance, d'un nouvel éclat (celui du symbole).

Si donc l'apparition est l'émergence de la présence dans un apparaître, la différence qu'introduit le symbole dans la présence est aussi une différence de mode d'apparition, puisque l'apparaître est le premier affecté -le symbolique étant phénoménal- et conséquemment sa relation à la présence (l'apparition).

À partir de là, la transformation de l'apparaître de présence en présence sur le chemin se transforme elle-même à son tour, par un dédoublement accompagnant le saut qualitatif du symbolique, en une transformation de la *présence-éclair* en une *présence-éclat*. Cette nouvelle transformation est fondamentale en ce sens où le réel et notre relation au réel en sont affectés ; le chemin ne peut plus être son englobant concret, il est radicalement transformé aussi en un autre concept concret englobant, à savoir la vérité comme dévoilement. La *présence-éclat* révèle la vérité qui transcende le chemin et qui ainsi englobe le réel désormais considéré comme un jeu dramatique, comme drame-*jouer*.

L'action intrigante ou le jeu

La circulation, puis la tension, que crée le symbole entre l'origine et la fin, fait de chaque apparaître le cadre ouvert d'un jeu entre les présences. L'*agir* est par ailleurs intrigant dans le sens où la recherche et la reconnaissance des présences émergent dans son apparaître ne sont pas linéaires, mais trouvent un sommet dans la présence la plus intense (comme dans une intrigue narrative). Aussi, comme le passage par le symbolique favorise les présences par rapport à l'apparaître, une intrigue se noue aussi entre les présences intenses de différents apparaître ouverts. En effet, le jeu des présences prend les dimensions de l'étrange : premièrement, celle qui est commune à toute présence, par la tension entre elle-même et les présences de l'apparaître qui est suscité par elle ; deuxièmement, celle qui est spécifiquement liée au phénomène symbolique et qui est manifestée par une tension entre les présences d'un même apparaître cassé et ouvert. Ainsi, l'étrangeté est ce sur quoi se fixe le jeu, car l'intensité de la présence qui dessine une intrigue est directement liée à la force de l'étrange en elle ; l'intrigue se joue dans le balayement de reconnaissance des présences selon leurs différents degrés d'intensité.

Notons plus globalement que le double saut symbolique, en avant et en arrière, introduit le jeu dans le réel-*agir* par le décalage qu'il produit dans la dynamique de l'*agir*. Il s'agit comme d'un bougé global qui, par le décalage qu'il suscite, libère les présences de leurs apparaître (s) et ouvre l'espace du jeu qui est forcément intrigant étant donné les différences entre les intensités de ces présences. C'est une nouvelle tension qui mène à la dramatique du réel, en révélant la phénoménalité comme drame ; c'est la tension symbolique entre origine et fin.

Il s'agissait jusque-là du pré-nom du réel. À partir de la cassure symbolique se jouera désormais son nom. Nous montrerons dans un premier temps justement que ce nom est *il se joue*. Puis, la chair englobant le corps comme *agi*, révélera un autre niveau de réalité en elle, le *joué*. Enfin, le temps ayant pour origine « l'événementialité comme possibilité d'*agent* », sera pris dans l'intrigue du *jouant*.

Récapitulatif (IV, 3)

Pour récapituler ce troisième sous-chapitre de ce quatrième chapitre (IV, 3), rappelons que nous sommes parti à la fois de la difficulté de ne pas inverser les primautés entre l'apparaître et la présence (ce que font la modernité et la post-modernité) et de celle d'attribuer le bon mode de saisir (effort, attention ou reconnaissance) à chacun des deux, afin d'être dans la posture de la transformation éthique optimale du chemin. Pour cela, le symbolique semblait orienter la dynamique vers une plus grande clarté de la primauté de la présence sur le phénomène et donc vers un meilleur usage des modes de saisir.

L'agir symbolique au niveau de l'apparaître du phénomène est apparu d'abord comme une résonance de certains aspects de la dynamique de l'*agir* en général. Ainsi, comme prélude au symbolique, nous avons noté l'incomplétude qui caractérise cette dynamique et qui est notamment manifestée par le *ré-agir* de la valeur ; cette dernière étant une première ouverture de l'*agir* rendant possible un processus de complétude où ce qui se manifeste est comme un complément de ce qui s'est déjà manifesté, complément d'une totalité toujours provisoire. En effet, dans cet *apparaître-toujours-plus*, ce qui est actualisé et visible du réel *symbolise* avec le nouveau encore invisible qui va le compléter de par cette dynamique, sans jamais toutefois atteindre à une complétude parfaite. Aussi, le symbolique apparaît également comme un agencement de la distance au niveau phénoménal, comme en écho avec les genèses du proche (l'abolition de la distance) et du lointain (la mise à distance) dans la troisième phase dynamique logiquement structurée à partir de la distance. Enfin, le rapport du symbole au symbolisé n'est pas sans évoquer la rencontre comme mode d'actualisation de l'*il s'agit* dans la deuxième phase dynamique de l'*agir*. Donc, dynamiquement et structurellement, l'ordre symbolique n'a pas semblé étranger à la dynamique de l'*agir* en amont de son apparition.

Le symbole marque toutefois une rupture par le fait qu'il transgresse les frontières entre les phénomènes, et notamment entre les phénomènes purement perceptifs en tant que tels. Le symbole transgresse donc l'apparaître et rend possible de nouvelles présences plus intenses et plus pleines. En effet, le phénoménalisant humain s'avère être un symbolisant par sa prise en charge des jeux de la distance dans les phénomènes, et ceci de manière à accélérer l'apparaître et donc à intensifier les présences qui sont désormais en résonance avec des présences venant d'autres phénomènes que ceux qui sont leurs milieux d'émergence. Une plus grande convergence dynamique se produit ainsi dans les phénomènes où le symbolisant

est dans un effort participant à la fois au symbole et au symbolisé, ce qui augmente sa perfectivité, ouvrant et accélérant l'apparaître.

Il y a en effet, une transgression et un excès symbolique qui instaurent une véritable primauté de la présence par rapport au phénomène. Celui-ci semble débordé par la présence des symboles en son sein, que cette présence soit directement perceptive à travers des symboles *matérialisés* dans le phénomène même ou qu'elle soit indirecte, par le biais du symbolisant, à travers la résonance de symboles venant d'autres phénomènes avec ce qui est perçu dans le phénomène concerné (l'exemple de la perception d'une fleur). Cet excès du symbolique est une sorte de précipitation dynamique vers le définitif, mais sans espoir de l'atteindre ; ainsi, le symbolique apparaît comme la résonance du définitif dans le phénomène. Aussi, l'excès est effectif à cause de la cassure qui ouvre l'apparaître (à d'autres apparaître(s) à travers le symbolique) et qui empêche une réflexivité parfaite au niveau de la dynamique ; il y a toujours du nouveau qui émerge à chaque tour de réflexivité imparfaite, de par ce décalage ou cette imperfection même si l'on peut dire.

Aussi, si nous nous exprimons en utilisant le vocabulaire de la conceptualité concrète du *chemin*, nous avons remarqué que le symbolique accentue le rôle du ciel (des possibles et du sur-effectif) au détriment de celui de l'horizon (de l'effectif tout-court). Il libère ainsi des limites étroites de cet horizon et ouvre de manière plus radicale le chemin vers un ciel exclusif qui absorbe l'horizon. Le symbole remplit ce ciel de possibles jusqu'à la confusion entre possibilisation et effectuation ; c'est ce que nous avons appelé auparavant la sur-effectivité. L'implication du symbole dans l'apparaître a également pris la forme d'une modification du sens de la reconnaissance de la présence. Celle-ci n'est plus seulement reconnue selon la dynamique linéaire alternant apparaître et présence, mais elle l'est désormais aussi par le rapport à l'apparaître, ouvert par le symbole et devenu « tentaculaire », qui la fait émerger en résonance avec d'autres présences venant d'autres phénomènes grâce au symbole. Ainsi, par l'effet du symbole, la présence gagne en intensité à la fois linéairement et désormais transversalement dans la dynamique de convergences multiples qui est celle de l'*agir*.

Par le symbolique, l'apparaître est donc décloisonné de sorte que les présences émergent encore plus librement et plus intensément. Mais ce décloisonnement ne prend la forme de la cassure claire et nette que dans le phénomène symbolique où le symbolisant se confond avec le symbole dans sa *rencontre* avec le symbolisé, comme dans le rituel religieux par exemple. En effet, le phénomène symbolique proprement dit est celui dans lequel la dynamique d'un

symbole est centrale. La dynamique symbolique dans ce phénomène englobe ainsi la relation du sens (signifié /réfèrent), celle de la signification (signifiant/signifié) et, surtout, celle de la résonance entre les référents du signifié et du signifiant. Dans les relations de sens et de signification il y a un écart du sens qui est manifesté, alors que dans la résonance entre référents il y a un débordement du sens qui est à l'œuvre à partir de la dynamique symbolique. Maintenant, si le référent du signifiant était le symbolisant même, à savoir l'homme co-produisant par son effort l'apparaître de ce phénomène, alors ce serait ce symbolisant dans son intégralité qui résonnerait avec le référent du signifié. C'est ce qui se produit dans le rituel. Ce phénomène symbolique intégral qu'est le rituel montre que symboliser en général c'est croître avec le réel en le révélant ainsi que son symbolisant ; une croissance vers un définitif pré-figuré par le symbolique même dans le phénomène. Le symbole est ici plus que le signe, en cela qu'il abolit la distance du symbolisant avec le symbole, et par là avec le symbolisé. Une nouvelle unité dynamique émerge alors avec une large ouverture et une indétermination qui rappelle celle de *l'il s'agit* élémentaire et originaire. Mais y a-t-il d'autres spécificités du symbole, étant donné cette unité supérieure à laquelle il semble aboutir et qui n'aurait pas été possible sans lui ?

La première spécificité s'est révélée être celle de l'inclusion du symbolisant dans la dynamique symbolique de la manière la plus intégrale possible. Cette inclusion participe de la cassure qui ouvre l'apparaître ; le symbole élargit le sens jusqu'à atteindre ce point de rupture. Cette cassure a un effet sur le saisir de l'apparaître et de la présence. En effet, l'effort participant à l'apparaître a tendance à se transformer en abandon et l'attention à la présence se mue en tension face à la distribution des présences. Aussi, le dédoublement de l'étrangeté que le symbole introduit dans le saisir de la présence intensifie celle-ci en combinant le rapport *alternant* entre apparaître et présence dans la linéarité de la dynamique de l'*agir* et le rapport de la présence à son apparaître cassé et ouvert transversalement à d'autres apparaître(s) parallèles de la dynamique de l'*agir*. Cette transformation de la présence mène à une présence seconde à travers le symbole, présence qui produit une situation de coprésence avec la présence première, celle de la perception ou de la dynamique de l'*agir* qui n'est pas encore symbolique. Cette co-présence intensifie donc la présence et produit une sur-présence qui va faire résonner l'indétermination première de *l'il s'agit* dans des simplicités nouvelles qui émergent au niveau le plus complexe atteint par la dynamique ; à ceci près qu'il n'y a pas de clôture de la dynamique ou de réflexivité à ce niveau. C'est comme si le niveau le plus complexe atteint par la dynamique de *l'il s'agit* annonce, à travers le phénomène symbolique,

la possibilité d'une structure dynamique élémentaire, a priori ouverte, qui se superpose à l'*il s'agit* comme un autre relief du réel.

L'équation subversive a semblé la suivante : *plus il s'agit de présence symbolique, plus il s'agit de co-présence subversive de l'apparaître qui la contient (en tant que convergence complexe), et plus il s'agit de sur-présence qui remet en cause et transgresse l'il s'agit comme forme première et élémentaire du réel, notamment au niveau de sa réflexivité.*

Le symbolique va donc transformer la présence d'une présence émergeant comme une pointe dans l'apparaître et suscitant d'autres apparaître(s) et ainsi de suite sur la ligne dynamique ascendante du réel-*agir*, en une présence se donnant dans le jeu multiple entre ses émergences qui ne se réduisent pas au cadre d'un seul apparaître. Nous avons désigné cela comme un passage d'une *présence-éclair* à une *présence-éclat*.

Aussi, cette transformation de la présence favorise la distribution des présences, leur tension et leur jeu d'intensités qui va se manifester sous forme d'intrigue. Et au niveau de la conceptualité concrète, le chemin nous a semblé céder la place à une sorte de mode de dévoilement que nous pourrions appeler « vérité ».

Si maintenant, la dynamique de l'*il s'agit* avait mené à la révélation de la possibilité de sa propre subversion, notamment à travers le symbolique, et par là à une alternative dans la manière que nous avons de nous lier au réel, quel serait le parallélisme entre ce nouveau relief du réel, que nous avons commencé à désigner comme drame ou comme *jouer*, et la dynamique de l'*agir* telle que nous l'avons décrite dans ces quatre premiers chapitres ? Nous avons déjà un premier élément-clé dans le fait que la réflexivité du réel dans ce nouveau relief est imparfaite au niveau le plus élémentaire et le plus originaire. Qu'en est-il de cette dramatique esquissée ? Serait-elle une avancée et une montée comme la dynamique de l'*agir* ? D'autres questions encore nous permettront de suivre les linéaments d'une telle description de la dramatique et de voir si elle n'aboutirait pas également, à l'instar la dynamique de l'*agir*, à une possibilité de sa propre subversion.

V- Linéaments sur le jeu, le drame et la liturgie

Dans la multiplicité des actes de connaissance, c'est du monde que nous prenons connaissance, de nous-mêmes comme pris dans le jeu du monde, et peut-être d'une part de nous-mêmes qui refuse l'équation de ce nous-mêmes et de l'être-dans-le-monde²³⁵.

Dans ce dernier chapitre, nous développerons des esquisses descriptives de ce que nous considérons comme le deuxième relief du réel qui se concentre sur le jeu et le drame, puis nous articulerons ce deuxième relief au troisième qui nous paraît structurant de notre corrélation avec le réel, celui de la liturgie. Au chapitre précédent, nous avons vu qu'au niveau le plus complexe de la dynamique de l'*agir* le phénomène symbolique semblait subvertir, de l'intérieur, la continuité de cette dynamique en faisant voler en éclats l'unité de l'apparaître pour connecter plusieurs apparaître(s) disjoints entre eux ; ceci ayant pour conséquence de faire émerger un type de présences plus intenses, celui des présences-éclats. Une discontinuité a semblé s'insinuer dans le mode de saisir de ces présences puisque le passage d'un apparaître à un autre est dynamiquement discontinu à un instant t, si l'on peut dire. C'est en effet l'agent humain impliqué dans un apparaître qui, par sa capacité symbolique, permet de faire le lien entre les différents apparaître(s) qui peuvent être connectés par les symboles au premier d'entre eux afin d'élargir suffisamment l'espace de l'apparaître pour que des présences-éclats émergent comme diffractées à partir de ces apparaître(s). Le phénomène symbolique a ainsi rendu plus difficile une description purement dynamique et continu du réel se phénoménalisant.

Toutefois, il est vrai que même difficilement ce ne serait *a priori* pas impossible de s'en tenir au relief de l'*agir* dans la description du réel, et c'est le sens et la raison de notre approfondissement de ce relief. Il n'en demeure pas moins que les brèches ouvertes par le phénomène symbolique sont telles qu'une reprise des analyses de la manifestation élémentaire du réel nous semble justifiée, concernant notamment : premièrement, la nature de la réflexivité de la dynamique élémentaire, deuxièmement, son apparente prédisposition à la détermination dans le cadre de la complexification de l'*agir* et, troisièmement, sa tendance à la convergence qui fait apparaître les phénomènes et rend possible la reconnaissance des présences. Ainsi, c'est la forme et la force de l'indétermination, émergeant à l'occasion de la

²³⁵ Jean-Yves Lacoste, *Présence et parousie*, *op. cit.*, p. 120.

configuration des présences-éclats suscitées par l'insinuation du symbolique dans le phénomène, qui servira de modèle pour repenser le niveau élémentaire de la manifestation. C'est pour cela que, afin de passer au relief du *jouer* dramatique, nous partirons de cette interrogation : si une indétermination plus intense et plus directe peut émerger dans une complexité dynamique convergente et riche en déterminations (celle de l'*agir*), ne serait-ce pas parce que cela est possible à partir d'une autre approche de la manifestation élémentaire du réel (celle du *jouer* dramatique)?

Nous suivrons la même démarche d'analyse que pour l'*agir* mais « en accéléré » pour faire ressortir les caractéristiques les plus importantes de ce relief du réel, et ceci suffisamment pour rendre visible cette part « humaine » de ce qui est fécond de dire en premier afin de constater notre inclusion dans le réel. Voilà pourquoi le jeu et le drame prendront une place prépondérante dans les analyses sommaires qui vont suivre. Aussi, une intensification du rôle de l'indétermination sera au cœur du développement dramatique du *jouer* qui supplémentera la dynamique de l'*agir*.

V.1- Le *jouer* dramatique du réel

V.1.1- Le réel en tant que drame : *il se joue*

En approfondissant le symbolique comme condition de possibilité d'une conversion du regard qui nous fait voir le drame-*jouer* au cœur du réel plutôt que l'*agir* neutre, nous décrirons les mouvements élémentaires du *jouer* comme un *développement* plutôt que comme dynamique, même si celle-ci demeure présente comme un canevas général de description avant d'aboutir à un vocabulaire propre au *jouer* dramatique.

La brèche révélée par le phénomène symbolique et son effet sur l'apparaître et sur les présences nous amènera à chercher des « brèches » ou des signes de dépassement possible dans la dynamique élémentaire de l'*il s'agit*. Ensuite, c'est comparativement que nous montrerons les points sur lesquels l'*il se joue* se différencie de l'*il s'agit* en apportant de nouvelles perspectives.

Drame et symbole

Le drame trans-paraît avec l'apparaître symbolique au niveau du relief de l'*agir* ; il transforme aussi bien la succession des présences que leurs coprésences immédiates en une configuration ouverte sur différents apparaître(s), ayant un optimum d'intensité, autrement dit en une *intrigue* ou en un potentiel de tension dramatique. Avec lui, une nouvelle épaisseur du phénomène se révèle parallèlement à son épaisseur d'*agir*. Aussi, il ne s'agit sûrement pas d'un jeu superficiel au seul niveau des présences reconnues ; et si le symbolique est l'occasion de l'apparition du relief dramatique du réel, il n'en détermine pas pour autant la profondeur de réalité spécifique au drame (ou profondeur réelle si l'on nous passe ce néologisme) ou autrement dit l'épaisseur phénoménale propre au drame. En effet, le symbolique n'est qu'un passage vers le drame, et celui-ci ne se réduit pas au phénomène symbolique de l'*agir*. Le symbolique est l'ouverture de l'*agir* vers un autre relief du réel, et non son simple prolongement au niveau complexe des présences, même si c'est à ce niveau que la possibilité de cet autre relief émerge ; il y a en effet une forme de discontinuité dans le passage d'un relief à l'autre, de celui de l'*agir* à celui du drame ou du *jouer*.

Ainsi, le phénomène symbolique et ses présences sont comme l'intersection entre ces deux reliefs du réel que sont le drame ou le *jouer* d'un côté et l'*agir* de l'autre. Le jeu qui transparaît en ce relief de l'*agir* n'est pas simplement celui des présences, mais il le traverse de part en part à partir de sa forme la plus simple (l'*il s'agit* élémentaire) jusqu'à l'apparaître ouvert du phénomène symbolique et ses présences-éclats, et même au-delà. Le drame (ou le *jouer*) commence en amont de l'*il s'agit* pour aller en aval et au-delà des présences, éclairs et éclats, que la dynamique complexifiante de l'*agir* suscite dans le phénomène, notamment dans le phénomène symbolique.

Voyons d'abord comment un nouveau commencement plus en profondeur est possible et quelle en est la forme élémentaire ?

Jeu premier

Nous avons annoncé que le nom qui doit s'ajouter au prénom du réel est : *il se joue*, admettant par là implicitement que c'est par le jeu que l'*agir* est dépassé en tant que relief dans notre rapport au réel. Néanmoins, en regardant de plus près la dynamique de l'*il s'agit* nous pouvons déjà y déceler des signes de ce dépassement par le jeu, puisque toute actualisation, complexifiée ou non, y est accompagnée d'une *gratuité de mouvement* comme par exemple dans le vibré ou le bougé de l'*il s'agit* élémentaire, c'est ce que nous pouvons appeler « *la gratuité première du mouvement* ». Une gratuité de mouvement apparaît aussi à d'autres moments de la dynamique complexifiante où se révèle le rythme de battement qui se détermine aussi gratuitement et librement que le vibré et le bougé pour ainsi dire. Un rythme capricieux ou *joueur*, comme le temps d'Héraclite, semble s'emparer de l'*il s'agit*, ce qui préfigure l'enracinement profond du jeu dans le réel. Aussi, *d'un jeu des rouages de l'agir nous passons au jeu réalisant du drame*. Sans aucun doute le réel n'est pas aussi lisse qu'une dynamique de l'*agir* pourrait le suggérer, ses aspérités sont parfois flagrantes dans le rythme « endiablé » qui s'y joue. Donner plus d'importance à ces aspérités fondamentales, voilà ce qui est justement en jeu dans le nom du réel que nous nous apprêtons à esquisser, l'« *il se joue* », après avoir exploré son prénom, l'« *il s'agit* ».

Cela joue²³⁶ déjà dans les rouages d'actualisations de *l'il s'agit*, et une gratuité seconde s'ajoute à la gratuité première de son expansion charriant l'indétermination originaire à tout moment de sa dynamique. *Cette gratuité seconde est* en quelque sorte celle de son hésitation, de sa fragilité, et de *son indétermination rythmique*. Ainsi, « cela joue » veut dire en premier que cela menace de s'écrouler à tout instant comme si le réel était suspendu au chaos et comme s'il était toujours dans un risque d'être ébranlé par ce chaos. « Cela joue » veut dire aussi que les imprécisions ou les indéterminations rythmiques de la dynamique de *l'agir* donnent lieu à une remontée précieuse de l'originaire. Il ne s'agit plus de précisions de convergences, de résonances et d'actualisations, mais de précieuse proximité avec ce que nous appellerons le chaos (l'absence d'ordre et tout ce qui s'en suit). Et là où l'agitation du « cela agit » était une sorte de désordre dynamiquement ordonnable ou une sorte de « sub-ordre », le jeu du « cela joue » est un désordre non ordonnable ou une sorte de « més-ordre ». Dans le premier cas le désordre a le potentiel de se résoudre en ordre, dans le second l'ordre côtoie le désordre.

Ainsi, *cette proximité avec le chaos est une première caractéristique du réel comme drame-jouer* ou comme *jouer* dramatique (nous utiliserons les deux expressions), et cela en étant une modalité essentielle du jeu inclus dans ce dernier. De plus, la précision dynamique de *l'agir* débouche sur une présence-éclair qui doit être subvertie et transformée par le symbole pour devenir une présence-éclat ; alors que la préciosité du *jouer* atteint cette présence-éclat plus directement et comme plus « naturellement », déjà au niveau le plus élémentaire.

Deuxièmement, « cela joue » veut aussi dire que cela « ignore » le sérieux de la relation en son sein (le *saisir* dans le relief de *l'agir*); je ne saisis pas le réel, ni ne suis saisi par lui lorsqu'il est ainsi manifesté. Un autre mode de relation s'installe ici, celui de l'échange gratuit comme dans les jeux d'enfants, celui du don.

Cela se joue

Dans cette nouvelle manifestation du réel, la réflexivité a également ses droits : en réalité « cela se joue ». Nous retrouvons là les deux sens du « cela joue » : la menace du chaos qui

²³⁶ Le jeu qui apparaît dans la dynamique de *l'agir* est à comprendre au sens d'un jeu dans une articulation mécanique, comme un jeu de l'axe de la roue d'un vélo ; puis le jeu au sens du ludique ou du dramatique caractérisera le deuxième relief qui se profile dans le mouvement de dépassement de *l'agir*.

manifeste par contraste la préciosité de ce qui y échappe d'un côté, et l'absence de sérieux dans l'échange gratuit ou sans raison d'un autre côté. En effet, le « cela se joue » évoque l'enjeu, ce qui équivaut à « cela se risque », ou encore à « cela se parie » (en prenant jouer au sens des jeux de hasard), enfin il peut être également compris comme la désignation d'un jeu, comme si le « cela se joue » équivalait à « c'est un jeu » (comme quand quelqu'un désigne un objet inconnu en révélant à quelqu'un d'autre que c'est un jeu). Mais ce que la réflexivité apporte en plus c'est le fait de n'être pas nous-mêmes pris au sérieux dans cette relation au réel, et non seulement le manque de sérieux du « cela » en général : cela se joue *de nous* en réalité. Une fuite au bord du chaos est inhérente à ce réel qui se joue, mais également une tendance à bousculer jusqu'au bord du chaos celui-là même qui dit « cela se joue » pour le montrer.

Il se joue

Maintenant, pour passer de la monstration à la nomination nous remplaçons, comme pour l'*agir*, « cela » par « il » ; ainsi un masque d'impersonnel tombe sur le réel qui, désormais, ne se laisse plus indiquer. Dire « il se joue » c'est nommer le réel dans une nouvelle tension entre l'impersonnel de la troisième personne du singulier et la « silhouette » ou l'esquisse d'une personne qui se profile potentiellement derrière le « jouer » de l'« il se joue ». Cette tension se nourrit de l'ambiguïté -ou du jeu- du « il », entre personnel et impersonnel. Mais ce qui s'ajoute surtout dans le passage à la nomination, c'est le mode de désignation vague pour ne pas dire chaotique du « il » (et pas seulement impersonnel), mode qui permet de garder encore mieux la réflexivité inaboutie, et donc ouverte. D'ailleurs, c'est ce qui distingue la réflexivité ouverte de l'*il se joue* de celle close de l'*il s'agit*. Le « s » apostrophe accompagne ici le verbe jouer au passif (« il se joue » quelque chose comme un drame) ; ou alors si c'est l'actif, soit l'ouverture sera assurée par un « de » comme dans « se jouer *de* » (ce qui est le type d'ouverture de l'*il s'agit*), soit la réflexivité englobe l'actif comme quand nous disons de quelqu'un qui joue son propre personnage qu'il se joue lui même (ce qui se retrouve également dans l'*il s'agit*). Mais la réflexivité du verbe « jouer », ayant un passif plus significatif dans son faisceau de sens, est plus instable que celle du verbe « agir ». Elle forme une sorte d'aller-retour entre le passif et l'actif avec des retournements brusques et discontinus marquant une cassure ; ce qui contraste avec la clôture *continue* de la réflexivité

close de *l'il s'agit*, malgré les accidents possibles liés à son indétermination dans sa dynamique de complexification. Cela aboutit à une nouvelle dynamique élémentaire pour *l'il se joue* comme nom du réel, dynamique que nous désignerons comme le développement d'un mouvement gratuit, ouvert et discontinu au voisinage d'un point d'indétermination repérable (l'équivalent du *s'agissant* dans la dynamique élémentaire de *l'il s'agit* que l'on pourra désigner comme le *se jouant*) ; la réflexivité y est l'aller-retour le long du parcours entre les deux extrémités de ce mouvement. La remontée vers (et *dans*) l'originaire s'accompagne d'une discontinuité de la même manière que le saut « symbolique » au-delà de l'apparaître provoque la cassure de ce dernier en tant que la manifestation la plus complexe de la dynamique de *l'agir* (ce qui confirme que c'est bien l'annonce d'une nouvelle compréhension du réel élémentaire). *L'il se joue* est bien l'énoncé de l'expérience originaire et élémentaire du drame qui, dans sa phase de développement la plus compliquée, prend la forme d'une configuration des présences au sein de son apparaître qui est son mode de donation le plus compliqué ; la proximité avec le chaos (le jeu) correspondant, à ce dernier niveau compliqué plutôt que complexe, à l'éclatement des présences (comme dans un quiproquo généralisé au théâtre). Ainsi, la présence-éclat peut être dite présence-jeu ou présence ludico-dramatique quand nous sommes de plain-pied dans le drame (et non seulement dans le symbolique) ; et parallèlement la présence-éclair aurait pu être dite présence-acte ou présence active quand nous nous étions situés au niveau du relief de *l'agir*, signifiant l'appartenance de l'émergence de ce type de présence à la dynamique de *l'agir* en propre.

Un autre aspect important du réel *qui se joue* est son défi au chaos qui va de pair avec sa proximité avec celui-ci ; car il ne se joue pas seulement du moi imbu de sa complexité ordonnée, en l'aspirant comme jouant et en le rapprochant du chaos, mais il se joue aussi du chaos dont il est proche. Nommer le réel « *il se joue* » donne à voir l'impuissance (le chaos) dans la puissance (d'un moi dans le jeu), et c'est bien l'imprécision dynamique de *l'agir* (le jeu de ses rouages) qui mène à la préciosité ludico-dramatique du réel ; mais aussi voir cela ou en avoir conscience pour l'homme redouble cette préciosité par le *combat inquiet contre le chaos*. Dans ce réel-jouer je suis ramené, par le bas, à ce combat originaire, là où le risque de *l'agir* était la divergence ordonnée ou la dissolution simili-chaotique par le haut. Mais ce qui caractérise le plus ce nom (*il se joue*) c'est l'ironie (car « il se joue » peut vouloir dire « il ironise » ou « il se moque de »), du fait que le réel émerge gratuitement et précieusement et non comme le résultat d'un combat malgré tout inévitable. De ce point de vue, nous devons dire en transformant la parole d'Héraclite que le combat est (là) à l'origine de toutes choses,

dans le sens où il accompagne juste l'originnaire tout en n'étant qu'en apparence cause des choses.

Une surenchère du jeu est perceptible ici, car *il se joue* semble se jouer de lui-même dans cette ironie interne caractérisant la relation paradoxale de sa préciosité à sa proximité avec le chaos. Le drame originnaire réside même dans cette ironie, dans cette déconnexion entre la gratuité précieuse et les victoires contre le chaos qui n'ont de valeur qu'en elle, et n'ayant donc aucune conséquence sur elle. Le réel-drame ou réel-*jouer* fait de nous, d'emblée, des rois sans royaume, puisqu'il se donne dans cette scission de l'acte réduit à lui-même sans résultat assignable ou déterminable d'un côté (selon une puissance finalement impuissante), et du don gratuit d'un résultat qui n'a pas d'acte ou d'agir assignable comme origine de l'autre côté. Voilà pourquoi *le don, expression relationnelle et asymétrique de la gratuité, est le mode de relation du drame*. En disant *il se joue*, nous y sommes ! Nous sommes en drame, nous donnons, des dons ont lieu et nous sommes donnés ; et cela comme dépassement de la scission.

En plus de se jouer dans la proximité avec le chaos, le jeu du réel se joue en ayant la gratuité du don pour seule relation.

Donner et saisir

La différence entre le don et le saisir est celle de l'initiative dans la relation. En effet, pour le saisir l'initiative vient toujours du point d'aboutissement de la relation ; alors que pour le don l'initiative vient du point de départ de celle-ci. Saisir, c'est se placer à la fin, ou comme fin de la relation ; et le saisissement c'est l'initiative du réel qui me ramène à lui comme point d'aboutissement de la relation. Par ailleurs, donner c'est coïncider avec le début de la relation, et le don c'est l'initiative du réel qui vient à moi à partir de lui-même. Le saisir rapproche le lointain, le don éloigne le proche.

Le saisir fait une boucle allant de soi à soi en passant par l'altérité alors que le don va de soi à l'autre ou de l'autre à soi, sans retour. Saisir est un aller-retour dans la relation (moi saisissant le réel ou le réel me saisissant), donner est un aller simple de moi au réel ou du réel à moi sans combinaison possible entre les deux mouvements qui sont parallèles et qui pour ainsi dire ne se rencontrent jamais.

Nous serons amené à développer le don davantage pour lui-même dans la suite de nos analyses et non seulement dans sa différence avec le saisir. Mais pour préparer le terrain, revenons au jeu du drame originaire qui, par sa réflexivité ironique, sépare l'aller et le retour de la relation, ce qui a mené au don à la fois comme consécration et dépassement de cette séparation, c'est-à-dire de ce parallélisme et de cette asymétrie. Ce jeu originaire est à la fois la manifestation du drame originaire tendu entre la préciosité de sa réalité et son exposition au chaos, et le révélateur du mode de relation inhérent à ce drame, c'est-à-dire du don qui assure la circulation malgré la scission ou la discontinuité dans *l'il se joue*.

Le don est un mode de relation stochastique puisque l'asymétrie qui le caractérise fait que, du donné au don, il y a un saut hasardeux dû au fait que l'initiative n'est pas atteignable *analytiquement*, pourrait-on dire, à partir de ce donné.

Le don annoncé dans la cassure symbolique

Ce saut lié au don dans *l'il se joue* rappelle le saut symbolique qui marque le passage entre *agir* et *jeu du drame*. En effet, la relation au symbolique et dans le symbolique est, par la cassure qu'elle comporte, proche de l'asymétrie du don. Et pour affirmer avec Fink que le jeu est symbole du monde, il faut remarquer que le symbole est le premier jeu de l'apparaître, et donc aussi le premier jeu du monde ; jeu au sens d'un début d'ébranlement dans les rouages de l'apparaître ou du monde et jeu comme interaction créatrice selon le modèle du jeu d'enfant. En effet, dans *le jeu comme symbole du monde* Fink analyse la constitution ludico-dramatique du monde sans réfléchir sur le lien étroit qu'il y a entre le jeu et le symbole en tant que champ de relation ouvrant l'apparaître. C'est le caractère asymétrique et stochastique de leurs modes de relation qui les rapprochent : le *don* pour le jeu et plus largement pour le drame, et la *cassure* pour le symbole. Voilà comment, par une proximité structurelle, le symbole permet d'ouvrir l'espace de jeu du réel. Le drame est donc à la fois la préciosité du jeu et le jeu de la préciosité, dans un renvoi stochastique de l'un à l'autre qui lui est inhérent ; ceci étant entendu que le jeu est cette proximité avec le chaos dont nous avons parlé plus haut.

La phénoménalité du réel est donc dramatique et son nom est *il se joue*. Le jeu est la proximité avec le chaos, mais aussi la tension ironique entre cette proximité et la préciosité (préciosité de l'imprécis de l'*agir* notamment) ; le précieux étant à la fois lié à la perte

toujours imminente au bord du chaos et à une valeur propre due à une activité constructive gratuite et créatrice (c'est-à-dire sans connexion avec une récompense ou plus largement avec une finalité). Le symbole est l'intermédiaire entre le drame-*jouer* et l'*agir* ; il a certains aspects du jeu et de son mode de relation, le don ; mais il a bien d'autres aspects dynamiques de l'*agir* qui le sous-tendent malgré tout. Aussi, le symbole est un hybride au croisement du drame-*jouer* et de l'*agir*, sa cassure est une réalité relationnelle de non-retour, ou autrement dit une *échappée* ; et il est proche par là de l'asymétrie qui caractérise le don. Ce rapprochement significatif entre symbole et don est ainsi à l'origine de l'expression heureuse de Paul Ricœur : « Le symbole donne à penser ». Et toute liaison nouvelle entre des concepts n'est féconde que par un lien intime à déceler entre eux ; ici entre « symbole », « don » et « pensée ». Nous dirons même que le lien premier et déterminant ici est celui du symbole avec le don, et la pensée n'est qu'une conséquence parmi d'autres de ce lien. Ainsi, la force de l'affirmation de Ricœur réside dans une profondeur qui a été en grande partie voilée par la seule problématique de la pensée. En effet, le symbole donne à sentir (dans les deux sens du terme, sensation et sentiment), donne à cheminer, donne à vivre, etc., et pas seulement à penser. Et la liste n'est pas close car fondamentalement le symbole donne (par sa cassure)... à donner ! Ou encore il donne le don et ce n'est que cohérence, puisque le don du don ne pouvant être qu'ouvert (cassé) et asymétrique, car il n'y a pas d'auto-donation fondatrice du don. La relation dans le jeu dramatique du réel est caractérisée par cette ouverture asymétrique et incernable du don. Nous pouvons nous arrêter à l'affirmation « le symbole donne... » qui exprime à la fois l'idée que le symbole annonce le don par un lien essentiel, et cette autre idée qu'en lui la détermination de l'origine et du point de jaillissement du réel est radicale et ne peut pas se fonder dans une auto-donation du don lui-même (et c'est bien le sens de la cassure et de l'asymétrie).

Ainsi, le « libre jeu décloisonnant » du renvoi symbolique annonce la gratuité du jeu au fondement du réel, mais aussi la gratuité de son mode de relation, à savoir le don. La dynamique de l'*il s'agit* menant à l'apparaître symbolique, ouvert-cassé, fait retour à l'originaire du réel pour que ce dernier retrouve le don de son nom. Elle fait aussi un saut en avant suscitant une nouveauté ouverte et radicale, renvoyant à la préciosité dans le processus de complexification fragile (ou de complication), et ceci pour que le réel déborde son prénom (*il s'agit*) par le don de son nom (*il se joue*). En effet, le nom est ce qui déborde le prénom en arrière et en avant, vers l'origine et vers la fin ; il est un don reçu, un héritage, mais aussi un don donné ou une promesse. La dynamique de l'*il se joue* manifeste ce double débordement

aussi bien par le jeu élémentaire et originaire, que par la complexité du jeu dramatique au niveau des présences libérées du carcan de leur apparaître, et polarisées par le jeu dramatique humain. Ce dernier rend possible la relation au réel en tant qu'*il se joue* ; c'est-à-dire il rend possible le don qui est le mode de relation du réel-*jouer*.

Le jeu humain et au-delà

« ...dans le jeu, la relation entre l'homme et le monde éclot d'une manière singulière » écrit Fink pour justifier la dignité philosophique du jeu et son caractère fondateur de notre relation au réel. Puis il précise : « le jeu humain a une signification mondaine, une transparence cosmique, c'est une des figures cosmiques les plus claires de notre existence finie. *En jouant, l'homme ne demeure pas en lui-même, dans le secteur fermé de son intériorité ; plutôt il sort extatiquement hors de lui-même dans un geste cosmique et donne une interprétation riche de sens du tout du monde* (nous soulignons). »²³⁷

Nous dirons pour notre part, étant donné que la mondanité n'est qu'une possibilité d'actuation (ou du jeu) du réel, que le jeu est structurellement pré-mondain et à l'origine de toute relation de l'homme au monde. *Jouer* est un relief du réel, une réalité qui dépasse l'*agir* en originarité (c'est-à-dire en nécessité opératoire d'émergence) et en finalité (c'est-à-dire en possibilité d'ouverture de la complexité). De la même manière, l'*agir* était une réalité plus large et plus profonde que l'être corrélatif au monde. Ainsi, l'irréalité qui caractérise à première vue le jeu n'est paradoxalement que le signe d'un approfondissement de la réalité, par delà l'*agir*, et a fortiori par delà le réel en tant que réduit au monde. Là où l'*agir* brise l'immobilité du monde, le jeu du drame introduit l'intrigue dans l'agitation et supplémente la dynamique complexifiante de l'*agir*.

Si comme l'écrit Fink « le concept du ludique comporte une nuance négative et signifie une activité inauthentique, apparente, un faire-comme-si »²³⁸, cette irréalité, que nous désignons pour notre part fondamentalement comme *proximité avec le chaos*, est aussi la porte d'une réalité plus fine, car plus mobile que le monde, comme l'*agir*, mais surtout plus intrigante que l'*agir* neutre. Aussi, nous pouvons suivre Fink quand il affirme que si « jouer, c'est paraphraser sur le mode de l'illusion l'auto-réalisation de l'homme [...] le jeu ne s'épuise pas dans une reproduction servile; il produit aussi des motifs tout à fait nouveaux, il

²³⁷ E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p.22.

²³⁸ *Ibid.*, p. 76.

fait jaillir des possibilités que nous ne connaissons pas dans le cadre de notre vie sérieuse. »²³⁹
Ainsi, le jeu humain est créateur et le fait qu'il « paraphrase » le monde n'est pas un frein à sa créativité ; mais au contraire une sorte de remontée vers l'origine pour libérer par résonance cette créativité qui est celle du jeu en général, qu'il soit humain ou mondain. Les répétitions dans le jeu sont comme les échos d'un même fond réel, élémentaire et originaire, que nous nommons *il se joue*.

La paraphrase et donc la répétition dans le jeu sont le signe que celui-ci n'est pas qu'étroitement humain, mais plus profondément un relief du réel. En réalité, cette répétition est d'un type particulier puisqu'elle s'effectue dans le cadre d'une relation de don entre l'homme et le réel ; elle se réalise à partir de leur unité originaire ou de leur corrélation essentielle. La fragilité et la rareté d'une telle relation limpide de don transforment la réalité de cette relation spécifique au jeu en *préciosité*. Donc, si les réalités du jeu humain correspondent à une caractérisation plus large du jeu en général comme *proximité avec chaos*, la paraphrase dont parle Fink est une répétition dans le cadre d'une unité relationnelle de don entre l'homme et le réel. Elle correspond par là à une réalité précieuse car, fragile, gratuite, créative et rare. Cela se passe comme si la préciosité était une résonance ou une répétition singulière dans l'émergence du réel comme jeu, puis plus largement au niveau complexe comme drame. Le réel nommé *il se joue* est précieux, en ce sens où le risque présent à proximité du chaos est accompagné de l'émergence d'une réalité gratuite et cela selon une relation de don (asymétrique) qui englobe une répétition radicalement différente (et différenciante de ses deux extrémités) celle de la « paraphrase » finkienne.

Ainsi, le jeu humain a les mêmes caractéristiques que le jeu originaire, mais elles sont exprimées différemment. À tous les niveaux le jeu manifeste sa gratuité et son indétermination fondamentales, par le fait qu'aucune orientation n'y est donnée a priori ou originairement. Là où dans l'*agir* il y avait la genèse d'un dehors et d'un dedans, et donc d'une orientation originaire et élémentaire du réel prénommé *il s'agit*, dans le *jouer*, il ne peut pas y avoir d'orientation originaire, car la dynamique du *jouant* n'est pas close (et donc n'induit pas un dedans/dehors), mais toute orientation est fondamentalement à construire dans l'espace relationnel de l'*il se joue*. Pour généraliser, nous pouvons affirmer que l'orientation du réel-*agir* est originaire ou a priori, alors que celle de réel-*jouer* dramatique est finale et a posteriori.

²³⁹ *Ibid.*, p.80.

Le jeu du drame porte la désorientation du multiple plus profondément dans l'originaire et l'élémentaire, en même temps qu'il la conserve et la développe bien plus loin que l'*agir* sur la ligne dynamique globale. En effet, il y a un saut discontinu et sans transition, un saut stochastique, entre la désorientation du multiple désordonné et le jaillissement d'une orientation dans le réel en tant qu'*il se joue*. Ainsi, le développement ludico-dramatique est plus conservateur du multiple pur et gratuit que la dynamique de l'*agir* puisqu'il l'amplifie, et l'unité qui s'y manifeste n'est pas seulement un processus d'unification mais aussi une configuration qui se donne comme un éclair, sans être annoncée et sans avoir de conséquences prévisibles. C'est la pure gratuité et la préciosité qui caractérisent ici la manifestation de l'unité du réel-drame ou réel-*jouer*. L'unité est ici un don gratuit et précieux, donc imprévisible et inexploitable (sans conséquence) dans le cours du jeu et non le résultat d'un processus d'unification par convergence. L'indétermination élémentaire de l'*il se joue* est donc exempte de toute orientation ; puis, la dynamique ludico-dramatique ne manifeste son unité que comme un don gratuit, mettant en relief la gratuité et la préciosité du réel ; enfin, l'« *il se joue* » est le nom du réel dont la dynamique dramatique culmine dans le drame final des présences au-delà de la cassure symbolique de l'apparaître à la limite du réel-*agir*.

Mais, avant de suivre le développement du drame, nous analyserons l'*il se joue*, le *joué* et le *jouant* qui constituent sa structure élémentaire. Ainsi, la chair sera caractérisée comme *joué* et le temps en tant qu'avènement sera caractérisé comme intrigue du *jouant*. En effet, le passage au drame se fait à tous les niveaux et à toutes les phases de la dynamique de l'*agir*, c'est-à-dire de la structure élémentaire de l'*il s'agit* qui est dépassée par l'*il se joue* jusqu'au jeu dramatique des présences qui consacre la primauté de la présence sur l'apparaître. Mais, pour comprendre cette primauté au bout et au sommet de la dynamique du réel comme *agir*, puis comme drame, il est nécessaire de tirer toutes les conséquences du fait d'avoir nommé le réel *il se joue* ; et cela à commencer par la place du passif dans la dynamique interne de ce nom, à savoir la place du *joué* qui est le nom de la chair là où l'*agi* était son prénom.

V.1.2- Drame et corps : la chair comme joué

Le jeu étant dramatique de part en part, à cause de la proximité avec le chaos qui le caractérise paradoxalement avec la préciosité, son moment passif dans son élan premier et élémentaire est une sorte de retournement dramatique d'une extrémité à l'autre du développement ouvert qui le caractérise. Le corps humain, ainsi que les corps en général, unifiés dans la chair du réel, sont des occasions privilégiées pour de tels retournements. L'extension de la chair ne se fait plus seulement selon une ligne dynamique close (en circuit fermé), mais aussi, dans le drame, elle se fait selon les retournements de rythme au niveau des deux extrémités en expansion du développement élémentaire ouvert de *l'il se joue*. Entre les reliefs de *l'agir* et du *jouer*, la passivité de la chair n'est pas la même : en tant qu'*agi* elle est en mouvement continu clos, en tant que *joué* elle est en mouvement discontinu entre ses deux extrémités qui ne se rejoignent pas pour former une clôture. Donc, cela révèle une différence dans le mode de passivité charnelle : celle de *l'agir* étant liée de par sa clôture à une sorte de dynamique continue, alors que celle du drame-*jouer* est davantage dans une indétermination de développement discontinu. En effet, les deux extrémités *dynamiques* de *l'il se joue* peuvent être vues comme d'un côté *la proximité avec le chaos* et de l'autre *la préciosité* ; et par là, la tension paradoxale entre ces deux points anime son développement. La chair comme *joué* se situe toujours dans l'horizon d'un accroissement du risque d'instabilité de son expansion, elle est plus qu'un réceptacle, et plus qu'un champ ou un lieu de recommencement dans la continuité de la dynamique du réel comme *agir* ; *la chair est la remise en jeu* de *l'il se joue*, le lieu du recommencement radical dans la discontinuité du développement du réel-*jouer*.

Aussi, le *joué* comme moment passif de *l'il se joue* se trouve à tous les niveaux de son expansion, et la chair s'étend à la fois en deçà et au-delà du corps et des actuations réelles et mondaines en général. La chair est une passivité originaire façonnée par la tension paradoxale entre la proximité avec le chaos et la préciosité du réel et c'est en cela qu'elle est le *joué*. Aussi, au niveau du corps propre, la chair se manifeste comme la relation de don entre le corps et le monde, relation réalisant la tension entre la préciosité fragile du corps propre et la proximité avec le chaos du monde. *La chair est le joué spontané, gratuit et imprévisible du rapport du corps au monde* ; elle s'exprime par la relation asymétrique de don entre ces deux extrêmes que sont le corps propre et le monde, mais dans les deux sens.

Le joué

Mais qu'est ce que le *joué* ? C'est premièrement le moment passif du *jouer* qui, à la limite, est le point du recommencement radical dans le développement élémentaire de *l'il se joue*, tout en étant son aboutissement provisoire. La chair est donc ce relais entre, dans cet ordre, l'activité et la passivité ludiques et dramatiques. Sa passivité spécifique en tant que *joué* se caractérise par l'absence d'un dehors et d'un dedans a priori, ce qui fait qu'elle se donne au-delà de toutes les dualités liées à celle du dehors /dedans ; et notamment au-delà de l'alternative immanence /transcendance, et cela originairement. *La chair-joué est un positionnement limite à proximité du chaos d'un ordre miraculeux et donc précieux ; elle émerge dans le contraste entre le multiple pur chaotique et l'unité d'une préciosité.* La parenté originaire de toutes les réalisations différentes de *l'il se joue* se manifeste dans son *joué*, dans sa chair. En effet, le jeu est charnel en ce sens que sa passivité n'est pas qu'une simple étape de son expansion, mais aussi une recharge d'énergie par un retour et une mise en contemporanéité permanente avec le resserrement originaire. Car la chair du réel en tant qu'*il se joue* constitue d'un côté la solidarité et l'unité des réalités face au chaos proche et, d'un autre côté, elle constitue l'unité de l'abîme qui sépare leurs préciosités individuelles. Le resserrement originaire était déjà esquissé dans le retour rythmique à l'originaire dans *l'agir*, à cette différence près que pour le jeu cela est constitutif de son *joué*, de sa chair. C'est une sorte de maintien tendu du jeu dans l'originarité de son don. En jouant (que ça soit comme un enfant ou sur une scène dramatique) une familiarité première émerge dans le rapport au réel, car cela rappelle (au sens de « re-convoque ») et re-joue le jeu originaire; et la solidarité de tout jeu avec ce dernier est manifeste dans son *joué* charnel, c'est-à-dire dans le don d'une passivité paradoxale immédiatement créatrice (tel le coup de dé de Mallarmé). Nous n'attendons du jeu que de rester un jeu dans le don gratuit et créateur, sentant toujours la fraîcheur de l'originaire (et il n'y a pas plus ennuyeux que le jeu qui se pervertit et devient sérieux) ; et cette fraîcheur de l'originaire n'est pas du « mieux » mais du « vrai » pré-réflexif ou infra-phénoménal. Ainsi, la chair est la fraîcheur du jeu dans la solidarité de ses réalités qui sont tendues chacune à son niveau entre le chaos et leur préciosité; qui sont d'un côté unis face au chaos menaçant et qui ont, de l'autre côté, l'unicité par contraste avec l'unité et l'unicité de l'abîme qui sépare leurs préciosités. En effet, l'unicité des réalités de *l'il se joue* se détermine à travers leurs places dans l'opposition à l'unité et à l'unicité de l'abîme de différence qui les sépare, là où leur unité est une solidarité en face du chaos. La *chair-joué* est

comme la trace de ce positionnement originaire dans chaque réalité, ou encore elle est comme la fraîcheur du matin de l'expérience (qui comporte forcément une passivité créatrice), fraîcheur jouée et rejouée dans toute expérience.

La chair-joué est donc l'inscription dans un relais passif de la relation de don qui est inhérente à l'asymétrie originaire de *l'il se joue* entre voisinage avec le chaos et brillance de la préciosité ; elle est la manifestation que le réel est originairement un don, sans donateur assignable, à partir de l'indétermination d'un jeu originel. À la plasticité de la chair-agi qui est une condition fondamentale de la possibilité de transformation du réel, il faut désormais ajouter la fraîcheur matutinale de la chair-joué qui est une condition originelle et originaire de la renaissance de ce réel. Dans ce cas, la nouveauté au bout de la dynamique du réel est à la fois un résultat de la complexification et de la transformation de *l'il s'agit*, et jaillissement originaire d'une renaissance créatrice de *l'il se joue*. L'inscription charnelle de ce nouveau, qui est par là connaissable grâce à une passivité stable, est le *joué* portant une nouvelle naissance ou un nouveau commencement, en plus d'être l'agi transformé.

Ainsi, le *joué* a la passivité d'un don reçu qui se suffit, c'est-à-dire d'un don dont aucune analyse des conséquences ne peut en révéler davantage de sens que ce qu'il en a immédiatement. Le *joué* est comme un point d'arrivée du développement élémentaire. Il est distinct de l'agi qui a une passivité constructive, celle du saisir ; une passivité qui est comme un fond sur lequel vient s'inscrire en le transformant le réel-agir. L'agi est comme un point de départ de la dynamique élémentaire. Aussi, le trajet du jeu dramatique, de l'activité à la passivité massive et imposante du don, est son *joué-chair*, là où le trajet de l'agi, de l'activité à la passivité constructive du saisir, est son *agi-chair*.

Les similarités dans les déterminations de la chair comme *agi* ou comme *joué* (c'est-à-dire comme passage de l'activité à la passivité dans les deux cas) sont accompagnées de différences manifestant les dimensions supplémentaires du drame, notamment de la différence du mode de passivité. Ces différences se répercutent au niveau des capacités du corps et du corps propre dans leur relation à un extérieur. Car si la chair-agi se manifeste à ce niveau comme une relation de saisir déclinée dans les capacités du corps à saisir, prendre, (se) tenir, etc. La chair-joué se manifeste comme une relation de don déclinée dans les capacités du corps à donner et recevoir, à échanger. Ainsi la fonction nutritive d'assimilation/élimination du corps vivant, la sexualité mais aussi la respiration sont des capacités qui inscrivent le jeu dramatique à même la chair humaine. Analysons ses différentes capacités en montrant que les caractéristiques premières de *l'il se joue* se retrouvent au niveau

phénoménologique du corps humain charnel. Ceci permettra de dévoiler toute la trame dramatique du réel, à partir de la donation élémentaire et originaire du jeu primitif jusqu'à la concrétude du dispositif dramatique des présences, en passant par la complexité des phases de l'expansion de *l'il se joue*.

Mais déjà nous pouvons voir comment les capacités corporelles révélatrices de la chair-*joué* appartiennent à une passivité primitive et inconsciente du corps, là où celles manifestant la chair-*agi* intègrent une passivité opératoire et productrice à un cycle d'activité logiquement antérieur. Ainsi nous partageons avec la bactérie un système digestif d'échange et nous trouvons comme elle à manger dans notre environnement mais nos possibilités corporelles d'agir sur cet environnement sont différentes de celles de la bactérie. Donc, nous pouvons avoir une solidarité de vivant avec la bactérie en sentant notre fonction digestive et en la projetant sur elle, mais nous nous sentons très loin de sa vie primitive quand nous sentons notre tension musculaire spécifique à notre surrection et à notre station debout ou bien aussi la spécificité de notre préhension. En effet, la passivité inhérente aux fonctions primitives du vivant est *plus* proche de l'émergence originaire du vivant, et donc elle est plus exposée au risque de la matière, qui est comme la dernière étape avant le chaos primitif, *que* l'autre passivité (celle de l'*agi*) inhérente aux spécificités adaptatives de ses fonctions et donc à des fonctions plus proprement humaines que simplement vivantes.

Ce qui en notre corps révèle la chair comme *joué* dans une relation de don est plus près de notre origine et de l'origine tout court que ce qui manifeste la chair comme *agi* dans une relation de saisir. Il y a ici un débordement en amont vers plus d'originarité du réel et nous verrons qu'il y a un débordement en aval également vers plus de finalité du réel en comparaison avec *l'il s'agit*. Mais revenons d'abord à ces capacités qui révèlent la chair comme *joué*.

Manger

Manger est, avec la sexualité, la première de ces capacités corporelles qui nous font sentir et vivre le drame de *l'il se joue* à même notre corps. Ce qui se passe dans cette activité du corps est une assimilation d'aliments qui régénère les forces vitales. Contrairement aux

capacités motrices manifestant l'*agir* qui peuvent exister sans extérieur²⁴⁰, manger présuppose une dépendance à l'égard d'une extériorité, qui est ici la nourriture dans le milieu. Avant que le fruit ne soit saisi et cueilli pour être mangé, il est donné à être mangé dans la chaîne alimentaire, il est le don de vie déjà là sans mon effort ou avant mon effort pour le saisir. *Le don précède et prime le saisir dans la réalité expérimentielle de la nourriture.* Nous pourrions ainsi dire que manger c'est transformer ce don en vitalité mais seulement après avoir compris que c'est la renaissance vitale procurée par l'énergie de la nourriture donnée qui commande la transformation et non mon initiative de me nourrir. Manger subordonne cette transformation du réel par l'action (celle de manger) à la renaissance vitalisante qui est un vécu charnel du drame. *Sentir sa vitalité après s'être nourri fait que la nécessité de manger régulièrement est comme jouer et rejouer le don de sa propre vie à partir du chaos ou du néant.* « Jouer le don de sa propre vie » (le fait qu'elle nous soit donnée) est comme une performance qui permet de rappeler l'origine : *manger est comme un rituel de l'origine.* Ici l'énergie vitale est vécue comme un don dont la nourriture concrète est l'occasion. Ce don est celui de la vie qui rejoue la naissance, qui est re-naissance, re-commencement. Manger, c'est renaître dans la proximité avec le chaos (pensons à la décomposition du corps mort faute de nourriture, ou encore pensons au contenu de l'estomac qui est destructeur de l'ordre selon lequel se présente la nourriture, mais qui permet de revitaliser le corps justement par ce retour vers une plus grande proximité avec le désordre primitif). Plus précisément, manger c'est renaître dans la proximité avec le chaos en liant sa propre préciosité (sa vie) à celle de ce qui l'alimente (la nourriture). *Manger c'est jouer (au sens dramatique) la vie au plus près de son jaillissement à partir de la matière inerte, plus proche du chaos que la matière organique et organisée de manière complexe du vivant; c'est le premier acte dramatique de l'homme si le drame est bien la vie qui se joue elle-même (son propre rôle) pour elle-même*²⁴¹.

Concrètement, il y a donc deux manifestations de la proximité avec le chaos dans le manger, la destruction digestive qui fait retourner le monde, à l'intérieur de soi, à l'état de soupe primitive qui sera à son tour un don par l'élimination, deuxièmement la somnolence qui sonne le glas de la lumière de l'ordre, qui fricote avec le néant jusqu'à la renaissance vitalisante post-digestive qui est, au niveau de la sphère corporelle, le moment de la préciosité dramatique du réel-*jouer*. Ainsi, le don de la nourriture à digérer et celui du sommeil

²⁴⁰ Pensons à cet égard aux kinesthèses husserliennes et aux analyses de Michel Henry sur les mouvements corporels qui peuvent se passer des choses extérieures qui leur sont associées et qui peuvent ainsi s'effectuer à vide comme une pure capacité charnelle.

²⁴¹ C'est une définition que Urs von Balthasar donne du drame au début de sa *Dramatique divine. Prolégomènes*, vol.1, Culture et Vérité, Lethielleux, Coll. le Sycomore, 1984.

réparateur vitalisant sont corrélés en sens inverse au don par élimination du reste digestif (premier apprentissage dramatique de la séparation dans la psychologie de l'enfant) et à celui de la fraîcheur et de la clarté du réveil rajeunissant le réel. Cette corrélation n'est pas un échange au sens strict, car entre les dons correspondants il n'y a pas de commune mesure déterminante qui permet à l'échange (symétrie) de supplanter la double relation de don (la double asymétrie). Il y a là une relation de don entre le corps et son environnement immédiat mais aussi avec son environnement originel (la matière) source de sa possibilité et de son émergence ; par cette relation le corps s'inscrit dans le réel en tant que *chair-joué*. *Manger, c'est jouer la matière contre elle-même ; et donc c'est jouer la vie contre la matière* (au double sens de miser sur la vie contre la matière et de jouer le rôle de la vie pour contrer la matière). Quand je mange, je rejoue donc le don originaire et le jaillissement de la vie précieuse à partir du chaos, et par là je *me* reçois comme le don d'une *chair*, à la fois comme participant au jeu originaire du réel et comme enjeu elle-même de ce jeu premier.

La fonction digestive du corps est donc prise dans cette relation fondamentale de don qui éclaire son effectivité ; et le fait qu'il y ait du réel mangeable (le don précieux de la nourriture et de l'eau) est un aspect du drame, joué à même la chair dans l'éclat de l'origine. Un autre aspect du drame brille de l'éclat de l'origine dans la chair, c'est le fait que le réel est aimable ; et au niveau du corps qu'il est charnellement aimable. En effet, la sexualité est une capacité corporelle qui relève de la *chair-joué*, qui fait donc également remonter le jeu originaire, mais qui montre plus clairement le « débordement vers le final » du drame par rapport à l'*agir*. Car même si l'originaire est plus manifeste dans le manger, le final se joue également dans cette capacité corporelle révélant la *chair-joué*. Et, en ce sens, le « débordement du final » du manger est une sorte de vécu de la *chair-joué* comme étant destinée à un ultime banquet où le jeu originaire côtoie désormais le jeu final, qui a sa propre proximité avec le chaos (la mort) et sa propre préciosité (la vie arrachée à la mort).

« Manger » joue aussi à ce jeu final et définitif, c'est-à-dire que la mort des vivants qui deviennent un don de nourriture est reprise et jouée dans la digestion de la même manière et autant que le chaos originaire duquel s'arrache la vie historiquement (pensons ici aux « viandes succulentes » des banquets rituels qui accompagnaient et accompagnent toujours les sacrifices ou les moments rituels forts dans plus d'une tradition). Aussi, manger est comme une « victoire contre la mort » jouée au quotidien, une sorte d'anticipation du définitif ; et le vécu de cette victoire est toujours donné dans une fragilité précieuse, dans une éclaircie passagère, celle de la renaissance post-digestive.

Par ailleurs, la relation de don et le double débordement vers l'origine et vers la fin se révèlent également dans la sexualité qui est une autre manière de vivre la chair en tant que *joué*.

La sexualité

Revivre la chair dans la fraîcheur originaire de sa victoire sur le chaos, et donc dans sa préciosité, la sexualité aussi le permet au niveau du corps. Et par rapport au manger, la relation sexuelle joue autrement au jeu de l'originaire et de la fin. En effet, si le don est entre le corps et le monde comestible (essentiellement vivant) dans le manger, il est entre deux corps pris dans cette donation charnelle réciproque qu'est la sexualité. Dans le premier cas, la renaissance est vécue pour et par soi, pour et par le réel en général, et seulement secondairement pour les autres ; dans le second cas, elle est en résonance avec la renaissance d'un autre et la naissance potentielle d'un troisième (l'enfant), elle est donc vécue d'abord pour et par les autres et secondairement pour et par soi ou pour et par le réel en général. La différence est entre deux renaissances plus ou moins ouvertes à celle des autres, et donc dans le jeu originaire et final, la différence est entre deux types de victoires sur le chaos et deux types de préciosités. La chair est un *co-joué* parce qu'elle est un *co-sentie* dans la sexualité ; ainsi la condition de la sexualité est le dédoublement des sens entre deux corps touché/touchant, vu/voyant, ouï /sonore etc., comme pour le corps propre. Aussi, la préciosité de la chair sexuée réside dans l'*avant* de la remontée à l'origine à travers l'acte sexuel et dans l'*après* de l'anticipation du final ; c'est là où réside la renaissance. En effet, le simple jeu de regard ou bien le touchant /touché sont une émergence à partir du chaos des possibles proposés à tout instant dans le réel. La chair retrouve son auto-affection originaire en court-circuitant le monde ou encore en renaissant du jeu originel de donation par delà la neutralité de l'*agir*. Elle rejoue également la naissance proprement dite, en se rappelant les premières sensations ; car dans le foisonnement des sens qui précède et enveloppe l'acte sexuel même, qui devient ainsi secondaire, la chair re-joue le premier contact avec le monde et surtout avec l'autre chair (celle de la mère en l'occurrence).

Par ailleurs, le fruit de la relation sexuelle est un surcroît incommensurable avec le seul épanouissement du corps propre à travers le voyage des sens vers l'originaire où on retrouve

l'autre²⁴²; car ses sens font aussi le voyage de la fin en donnant la vie et en recevant aussi le don précieux de la vie.

Ainsi pour résumer, dans la sexualité il y a deux épanouissements mettant en tension d'un côté et de l'autre deux chaos, celui du mélange séminal et du moment orgasmique qui rappelle le milieu fœtal et celui du moment de la naissance (l'ivresse et le choc des sens du nouveau-né). Le premier épanouissement consiste à rejouer au niveau de l'acte sexuel l'éclosion des sens à partir du chaos accompagnant l'ontogenèse jusqu'au moment clé de la naissance ; il consiste à retrouver pour ainsi dire l'usage de nos sens ou mieux le sens de nos sens. Le second épanouissement consiste à jouer, non pas son origine et sa propre naissance, mais en anticipant la naissance qu'il est permis d'espérer comme don à recevoir, c'est-à-dire celle de l'enfant qui préfigure une fécondité potentiellement infinie de la vie ; l'enfant qui vaincra à son tour la mort. Donc, d'un côté la préciosité de l'étreinte charnelle rejoue à la proximité avec le chaos originaire, que ça soit au niveau de la fécondation, de l'ontogenèse ou de la naissance ; et elle est le don d'un épanouissement des sens précédant et enveloppant le moment qui rappelle le chaos, c'est-à-dire le moment séminal et orgasmique. D'un autre côté, la préciosité associée à la réémergence du chaos (post-coïtum) joue la proximité avec le chaos final, c'est-à-dire la mort (et il n'est pas anodin qu'on ait pu appeler l'acte sexuel la « petite mort »). Cette préciosité est en effet l'épanouissement de la confiance retrouvée de l'enfance et elle est une victoire sur la mort par le don de l'enfant, et ceci par delà le chaos où l'acte sexuel peut nous plonger.

Mais quelle est donc la différence du point de vue de la chair-joué entre manger et faire l'amour ?

Justement le chaos originaire dont il s'agit ici est celui qu'il y avait entre deux chairs (celle du fœtus puis du nouveau né d'un côté et celle de la mère de l'autre) ; alors que le chaos originaire du manger est celui du chaos sous jacent à l'organisation de la matière (le chaos de la naissance de l'ordre matériel et de la vie et non pas celui de sa propre naissance et de sa propre vie). D'un côté, il s'agit du rapport du corps propre au réel en général, et notamment le réel vivant, de l'autre, il s'agit du rapport entre les corps propres, entre deux chairs-joués. Ainsi, la préciosité liée au manger est celle d'un tonus et d'une énergie renouvelée, celle liée à la sexualité est d'abord celle d'une vivification des sens par le rapport

²⁴² *Incarnation, op. cit.*, p. 307, « « Se donner », écrit Henry, c'est exhiber un corps au lieu où l'autre en effet pourra l'atteindre, c'est l'inviter à le faire, poser devant son désir ce corps fascinant qui apporte avec lui la possibilité de faire naître en lui des séries de sensations qui seront la vie même, la vie secrète de qui donne son corps et, de cette façon, ne donne pas seulement son corps, mais ce don lui-même: sa liberté. »

de leur jeu originel. De plus, la victoire sur la mort est une revivification de la chair propre jouée dans le manger, elle est une fécondité et donc, en droit, un don infini (l'enfant comme à la fois don de soi et don reçu) dans la sexualité²⁴³.

Enfin, il y a une troisième manifestation de la chair-*joué* à même le corps propre : la respiration. Elle donne encore d'autres types de proximités avec le chaos et de préciosités par rapport au manger et à la sexualité. Mais qu'est ce donc que respirer ?

Respirer

D'abord commençons par remarquer que là où dans le manger se joue une relation de don au vivant en général et indirectement à son voisinage inorganique (molécules et composants chimiques nécessaires à la structure organique), et là où dans la sexualité se joue la relation de don entre chairs semblables à même le corps propre de chacun ; dans le respirer se joue la relation de don entre la chair et le monde inorganique directement, en tant que milieu de vie. Respirer, c'est jouer la simplicité binaire de l'inorganique à travers l'aspiration et l'expiration (et pensons ici à l'oxygène O₂ et à toute la binarité qui traverse la matière). Le vivant puise sa vie à tout instant dans une transformation simple de l'oxygène en gaz carbonique ; et la chair rejoue dans cette rythmique la renaissance perpétuelle. *C'est le jeu de l'organisation de l'inorganique pur à partir du chaos qui se rejoue dans chaque respiration humaine* : il manifeste notre attachement à la terre en tant que notre habitat (l'atmosphère). Aussi, ce jeu reproduit le réel terrestre inorganique dans le gonflement des poumons. Respirer, c'est renaître à chaque cycle respiratoire en jouant la transformation de l'inorganique le plus proche du chaos. Ainsi « manquer d'air » est comme un dysfonctionnement de la relation de don entre le corps et la matière inorganique dans leur lien le plus intime. Et respirer est une victoire rythmique sur sa propre mort et sur celle du réel, et cela par la solidarité charnelle originaire du *joué* qui associe justement le jeu dramatique du réel (et plus étroitement du monde) à la chair-*joué* manifestée à même le corps propre. Mais comment s'explique davantage ce *joué* originaire ? La respiration est une assimilation du chaos inorganique par

²⁴³ *Incarnation, op. cit.*, p.300-306 « La nuit des amants » chez Michel Henry décrit une telle originarité et une telle charge en finalité de l'acte amoureux, même s'il y a un échec du désir qui s'y vit. Il y a une tentative d'atteindre l'originarité de la vie dans l'unité charnelle. Aussi, bien avant sa théorisation dans *Incarnation*, dans son roman *L'amour les yeux fermés*, Henry met en scène l'acte amoureux dans ce qu'il a de plus originaire et de plus final dans l'ordre de la manifestation.

l'ordre organique : c'est un jeu à proximité du chaos qui régénère une préciosité du vivant : le sang pour l'homme, ou la circulation ordonnée dans le corps vivant en général²⁴⁴.

Respirer c'est ainsi comme jouer le mouvement du réel dans sa chair propre ; car ce qui caractérise l'inanimé est d'abord le mouvement. La circulation du sang est une *reprise* ou un joué, à même la chair vivante, de la circulation des masses inorganiques liquides et gazeuses.

Respirer, c'est renaître à chaque respiration (qui comporte une petite mort par la limite de gonflement des poumons) en remisant à chaque fois le réel, entre autre mondain et affectif, dans le jeu de la vérité précieuse du corps charnel²⁴⁵.

Plus simplement et plus étroitement dit, dans la respiration le monde est ordonné à la vie dans le jeu de duplicité global du réel. La relation de don est ici entre l'inorganique et le corps vivant ; là où elle était entre le corps et l'autre réel vivant pour le manger ou entre le corps et le corps spécifiquement semblable dans la sexualité.

Aussi, un « jeu final » transpire du respirer : c'est celui d'une autre victoire sur la mort par la maîtrise de l'inorganique dans le vécu charnel du corps propre²⁴⁶. Et la préciosité associée, c'est-à-dire l'aisance (ou la « respiration » comprise au sens figuré de détente) et l'harmonie avec le réel, anticipe le final en englobant toute réalité inorganique à la renaissance ultime potentielle qui surplombe les renaissances du jeu dramatique et les transformations de l'*agir*. Une relation de don harmonieux entre le réel et ces fonctions vitales se joue par anticipation d'une harmonie finale potentielle. C'est l'extension charnelle sur tout le réel en tant qu'*il se joue* qui prend toute sa dimension vécue dans la respiration.

Respirer c'est égaliser la préciosité du réel inorganique avec la préciosité de sa propre chair, par une renaissance qui prend la forme d'une élévation de la chair-joué dans le drame ;

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 280, Henry évoque l'étonnement face à l'abîme qui sépare notre constat du corps objectif et les capacités de l'esprit qui lui est associé. Il écrit à propos de la respiration par exemple: « La texture admirable d'un poumon rend certes possible la respiration, mais pourquoi faut-il quelque chose de tel que la respiration? Parce que celle-ci est nécessaire à un organisme vivant dans telles conditions? Seulement, la réponse de la science (réponse programmatique) n'est encore que le formulation de la question kierkegaardienne: pourquoi faut-il que l'esprit soit lié à un corps de cette nature –à un corps en général? » Notre démarche est de faire une place à la respiration dans l'esprit -en tant qu'elle est un jeu organique avec le non-organique élémentaire, tout en prenant justement en compte cet abîme qu'Henry constate après Kierkegaard.

²⁴⁵ Pensons à la vérité du corps chez Nietzsche qui se révèle comme Volonté de puissance et qui révèle la vie invisible, comme quand il écrit : « Partout où nous voyons ou devinons un mouvement dans le corps, il faut conclure à une vie invisible subjective qui s'y rattache. » dans *Fragments posthumes (1884-1885)*, Paris, Gallimard, Coll. Œuvres philosophiques complètes (n° 11), 40 [21], p. 375.

²⁴⁶ Pensons aux exercices de respiration souvent associés aux exercices spirituels dans différentes pratiques religieuses au sens large, allant des exercices spirituels des moines, au yoga ou à la sophrologie dans la religiosité « soft » de notre époque.

en effet se gonfler d'air c'est se rendre léger, et s'élever avec l'air (qui représente l'inorganique) dans une préciosité d'ascension²⁴⁷.

Par la respiration se joue le sort de l'inorganique dans le drame qui se joue dans l'ouverture de la vie du *jouant*. Ainsi, il s'agit ici encore d'une autre forme de victoire sur le chaos originaire ou final (une victoire par la régularité fractale des bronches qui fixent le chaos spatial de l'oxygène), et d'une autre forme de préciosité, celle de la sensation d'osmose avec le réel en tant que milieu de vie.

Notons enfin que l'expression de la chair-*joué* dans le corps vivant se fait à travers des capacités et des fonctions *cycliques* du corps (laissant place à une péripétie dramatique) contrairement à celle de la chair-*agi* qui s'effectue à travers des capacités *linéaires* (prendre, saisir, tenir...). Ainsi la cyclicité est le terrain du drame de la chair-*joué*, et le temps prend encore plus d'importance que dans l'*agir*. Mais rappelons que dans le drame la relation asymétrique et décentrée du don sous-tend, de son ouverture réflexive, cette cyclicité supérieure, tandis que dans l'*agir* la relation du saisir asymétrique (mais centrée) est sous-tendue par une clôture réflexive.

Dans tous les sens, c'est le temps dramatique et ludique qui montrera mieux cette différence entre d'un côté l'expansion et le vécu charnel à même le corps propre de *l'il s'agit*, et ceux de *l'il se joue*.

Enfin, notons que le sommeil est une fonction corporelle qui joue (ou représente analogiquement) l'arrachement au chaos originaire et la victoire finale sur la mort, ainsi que la préciosité de la vie qui s'éveille dans une conscience face à ce chaos originaire et celle qui, face à la mort, élève la vie comme repos et paix. Le réveil comme forme de renaissance est la préciosité du sommeil; et donc aussi en partie du réel qui est en tant qu'*il se joue*, le don (du) précieux !

Le temps et le drame : l'intrigue du jouant

Comment le temps se présente-t-il dans le drame ? La réponse à cette question déterminera le versant actif de *l'il se joue*, à savoir le *jouant*. Nous pouvons commencer par affirmer, par similarité avec *l'il s'agit*, que le temps se manifeste dans *l'il se joue* sous la

²⁴⁷ Une telle expérience est vécue dans l'eau où le gonflement des poumons augmente l'indice de flottaison du corps, ce qui donne un ressenti d'un mouvement ascensionnel dans le milieu aquatique.

forme de l'intrigue (ou de la péripétie) qui est la possibilité des *jouant(s)*, là où il se manifestait dans *l'il s'agit* à travers l'événementialité qui est la possibilité d'*agents*.

L'intrigue est ainsi la possibilité de *jouant(s)*, c'est-à-dire ce qui suscite l'activité dans *l'il se joue*. L'intrigue est un appel à son propre jeu du réel en tant qu'*il se joue*, par le biais d'une multiplication des *jouant(s)*. Le temps dramatique se donne sous cette forme d'intrigue qui détermine les *jouant(s)* (qui sont à la fois des joueurs et des acteurs) ce qui constitue la temporalisation dramatique. Cette intrigue réside d'abord dans l'asymétrie entre la proximité avec le chaos et la préciosité du réel qui se joue. Aussi, Le temps est le don de cette intrigue, et la tension paradoxale de l'asymétrie originale du jeu sous-tend ce qu'on appelle la flèche du temps. En effet, la flèche du temps irréversible est un *re-joué* de l'asymétrie originale qui est la première forme de l'intrigue ; et quand celle-ci prend d'autres formes, elle est en écho et en résonance avec sa forme originale. Ainsi, le passage de l'intrigue comme possibilité de joueurs à l'intrigue comme possibilité d'acteurs du jeu dramatique se fait sous la commune possibilité du *jouant* qui est le pendant actif du *joué* dans le développement élémentaire et originaire de *l'il se joue*.

En effet, tout jeu est dramatique en ce sens où une intrigue fait évidemment émerger le *jouant* dans tout jeu (dramatique ou en apparence non dramatique), qu'il soit joueur ou acteur. Le rapprochement sémantique entre « jeu » et « drame » n'est pas fortuit ; il est déterminé par le sens large de l'intrigue comme « possibilité de *jouant* ». *Border le chaos, en se tournant dans une forme de tension asymétrique et alternativement vers ce chaos et vers la préciosité adjacente, voici le degré zéro de l'intrigue* ; et le temps est le fruit de cette tension entre le chaos et l'attachement au précieux. Ici, par exemple, si l'éternité devait découler de quelque aspect du réel, ce serait de la préciosité. Et l'asymétrie originale du temps réside dans cette tension vers l'éternité qui est originairement présente dans le réel comme l'intrigue -entre chaos et préciosité- du jeu dramatique.

Aussi, le chaos donne une autre forme d'atemporalité qui fait pendant à l'éternité donnée par la préciosité ; et ceci suspend le temps asymétriquement à deux atemporalités distinctes, d'où son orientation ou sa flèche comme nous l'avons vu précédemment.

Le délai

La forme du temps qui se dégage de sa naissance dans l'intrigue est d'abord celle du *délai* qui reprend en lui la tension asymétrique entre le chaos et le précieux. Le don du temps a ainsi dramatiquement la forme du délai, celui-là même qui sépare dans l'intrigue les possibilités indéterminées du chaos d'un côté, du dénouement précieux car révélateur de vérité (« vérigène ») de l'autre. En effet qu'est ce que la vie d'un homme ? N'est ce pas un délai sinueux voilant à peine une intrigue qui le place à la croisée de toutes les autres vies -de toute vie ? Et qu'est ce que l'Histoire ? N'est ce pas un délai se cachant à peine derrière les digressions et les sauts événementiels, et révélant en même temps que voilant l'intrigue d'un drame qui maintient la vérité en suspens tout en s'y inscrivant. Le délai d'une vie, d'un monde, d'un univers, voilà comment se présente le temps dans *l'il se joue* du réel en tant que drame ; et l'intrigue de ce dernier sous-tend le temps et le drame comme composants d'une vérité qui semble être le cadre concret du vécu ou du vivre dramatique. En effet, la tension entre le chaos et le précieux est « vérigène », comme nous l'avons indiqué plus haut.

Différence de temporalisation

Si maintenant l'intrigue comme possibilité de *jouant(s)* est à l'origine de cette temporalité, c'est de la même manière que l'événementialité comme possibilité d'*agents* qui en est à l'origine au niveau de l'*agir*. C'est donc la nouveauté des *jouant(s)* et leurs jeux qui constitue la temporalité du drame, là où l'interaction des agents possibilisés constitue la temporalité de l'*agir*. La différence entre ces deux temporalités découle ainsi de la différence entre intrigue et événementialité. En effet, l'intrigue par son asymétrie sous-tend une temporalité immédiatement ouverte, là où l'événementialité reste prisonnière de la clôture et donne lieu à une temporalité fermée qui n'est que médiatement ouverte. La temporalité dans le drame-*jouer*, est plus près de l'origine de la manifestation du réel que la temporalité dans l'*agir*. En effet, cette dernière temporalité peine à engendrer le temps à cause de la clôture de la forme élémentaire de *l'il s'agit*. Dans l'*agir* (ou à la fin de sa dynamique), nous pouvons oublier que nous sommes temporels car la forme close, élémentaire et originaire, de notre relation de saisir au réel peut nous donner l'illusion de l'intemporel (représenté traditionnellement par la clôture du cercle) en retenant le déploiement des agents et la

temporalisation. Agir peut donc donner l'illusion de l'éternité dans le temps (ou celle de l'oubli du temps), là où jouer en drame nous plonge entièrement dans le temps, dans son épaisseur pour ainsi dire. Et plus banalement, nous pouvons constater qu'il y a une plus grande présence du temps dans le drame-jouer que dans l'agir ; ou encore la temporalité est marquée d'un retard ou d'une retenue dans l'agir là où elle est massivement et immédiatement donnée dans le drame. Puis, cette dernière temporalité s'appuie sur un rythme originaire inscrit dans le développement de *l'il se joue* comme la « mesure » de l'aller-retour entre ses extrémités ; ce qui ouvre la possibilité de la succession temporelle. En effet, la donation immédiate de la temporalité dans le drame-jouer est celle de la possibilité de la succession irréversible dans toute donation en général ; et sa « médiateté » dans l'agir est due au fait qu'elle est saisie comme un effet dynamique de *l'il s'agit*, que ça soit au niveau de sa forme élémentaire ou bien dans les convergences des séries multiples qui s'y déploient au niveau de sa complexification. Ainsi, la possibilité de la temporalité (le parcours de l'aller-retour entre les deux extrémités chaos/préciosité de *l'il se joue*) est originairement liée à la possibilité du *jouant* qui réside dans l'intrigue permettant de le possibiliser.

Le temps dans le drame est donc entièrement et immédiatement donné ; il est infalsifiable et ne laisse aucune place à une possible auto-subversion de sa temporalité (il ne peut être pris pour l'éternité). Dans la relation au réel en tant que drame, nous sommes comme d'emblée nez à nez avec le temps ; il n'y a pas un écart en celui-ci qui permet de l'oublier tout en y étant (ou tout en co-étant avec lui), qui permet donc d'avoir l'illusion de l'éternité, comme à travers le faux-semblant de la perpétuité neutre et monotone qui constitue le fond du réel comme *agir*. Une conséquence de cette nouvelle temporalité correspondant au drame, est la donation du temps avec toujours en premier plan -telle une pointe- son irréversibilité. Un exemple de cette temporalité dramatique est, en partie, la relation de l'existentialisme au réel, et dans ce cadre pensons à la célèbre expérience d'Antoine Roquentin face à la racine du marronnier dans *La Nausée* de Jean Paul Sartre²⁴⁸, où justement l'existence est donnée comme

²⁴⁸ *La Nausée*, Jean Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1938. Roquentin exprime ainsi le caractère dramatique du réel reçu comme existence: « Donc j'étais tout à l'heure au jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface. J'étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui me faisait peur. Et puis j'ai eu cette illumination ». Puis plus loin il résume ainsi son expérience face à la racine du marronnier: « L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper; c'est

contingence et donc comme indissociable du temps-sans-aucun-oubli, ou sans aucune mauvaise foi si l'on veut.

Un autre exemple est le temps de la tragédie où nous nous retrouvons, avec le héros, intimement liés au passage d'un temps qui oppose son irréversibilité à tout espoir ; espérer étant une subversion commune de la temporalité, un oubli heureux de ce qui, dans le temps, empêche de l'oublier et donc empêche l'éternité d'éclorre. Cette temporalité du drame se maintient en elle-même, fidèle à elle-même comme pure temporalité, grâce à l'intrigue qui possibilise donc les *jouant(s)* ; en effet, c'est cette possibilisation qui permet de conserver la temporalité du temps dans sa pureté immédiate.

Ainsi nous pouvons résumer *le temps dramatique* de la manière suivante : *autant d'intrigue, autant de temporalité (ou de présence temporelle), par une sorte de distribution adéquate et tendue des jouant(s) du drame.*

Ce lien entre la force de l'intrigue et la présence du temps ajoute, au lien d'exemplarité mais aussi d'égalité avec le temps dans l'*agir* (le temps étant, au niveau de ce relief, un modèle et un compagnon), un lien de responsabilité impossible et d'inégalité à celui-ci. Le temps est ici ce à propos de quoi (de qui) je dois répondre dans le don du réel dramatique, tout en étant une expression de ce réel qui m'écrase par sa complication proche du chaos. Mais comment se noue ce lien entre intrigue et temporalité ?

L'intrigue et la relation du jouant humain avec le temps

Un des *jouant(s)*, très présent dans la distribution dramatique du réel, est forcément *la totalité du réel* sous une forme ou sous une autre. Ce n'est pas la totalité ontique qui, selon Heidegger mène à l'oubli de l'être. C'en est une qui se donne comme unité virtuelle et tendue du drame, et surtout comme jeu de l'unicité de son multiple divergent. Ainsi, la totalité du réel-drame (ou réel-*jouer*) est unique, tout en suscitant par son auto-donation chez chaque autre *jouant* une alter-réalité faite de ses *répliques* propres (qui diffèrent des *échos* de l'*agir*). Chaque *jouant* humain est à lui-même donc son propre « autre monde » ; et plus l'intrigue de la totalité est présente dans ces répliques particulières, plus la temporalité est présente et le temps pesant. Ici, l'asymétrie de la relation de don est tendue à l'extrême, puisque *le réel comme tout*, en tant que *jouant* s'intégrant à son propre jeu dramatique, est l'optimum du don,

l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite (nous soulignons). Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter. »

et que le don inverse, celui du *jouant* personnel, atteint sa plus grande gratuité et sa plus grande insignifiance face à cette totalité écrasante du drame. En effet, mon « autre monde » est le signe de ce don aveugle que j'effectue face à la totalité du réel-drame ; aveugle car cet « autre monde » est bien, l'autre du monde que je peux construire à partir du réel si je ne le saisis que comme *agir*.

Le temps comme *jouant* pâtit forcément de ce « grand rôle » du drame qu'est le « tout du réel », et se donne (à l'instar du *jouant* humain personnel) comme une marionnette de l'intrigue (le destin dans la tragédie), qui harcèle tout autre *jouant* et le somme d'oser jouer avec le tout. Dans le drame, la sur-présence du temps me pousse à une confrontation globale avec le réel ; éthiquement, elle engage ma responsabilité sur cette totalité du réel malgré mon impuissance et ma dépendance vis-à-vis de ses donations originaires.

Aussi, le temps est, en tant que *jouant*, l'image en miroir du *jouant* humain ; en effet, tous les deux ont une double exposition (ou un double risque) au chaos. Le premier chaos menaçant est le chaos originaire, en amont ; le second et le chaos final, en aval. Ce dernier chaos est le résultat de la complexification du jeu quand les *jouant(s)* sont ou bien le temps ou bien les personnes humaines.

Cette double exposition est corrélative du jeu *avec* le tout qu'impose le drame. Par cette ressemblance des deux *jouant(s)* (moi et le temps), ma responsabilité envers ce dernier, et mon inégalité à son égard, deviennent aussi une responsabilité envers moi-même, par la médiation du temps, et une inégalité en moi-même qui est la fêlure ou le poids de ce temps ressenti au plus profond de moi-même.

Potentialités d'analyses approfondies sur le temps en drame et sur une topologique structurant les trois phases du développement de l'il se joue

Nous n'analyserons pas ici l'ancrage de la temporalité dans les trois phases du développement de *l'il se joue*, ancrage induisant des analyses sur ce que nous pourrions appeler le méta-temps là où au niveau du relief de *l'agir* nous avons effectué cet ancrage dans les trois phases de la dynamique de *l'il s'agit* en évoquant l'archi-temps afin de comprendre le déploiement de la temporalité. Le « méta » serait la tentative originellement présente de construire une verticalité qui surplombe toute horizontalité, tout en ne pouvant partir que de cette horizontalité même. L'image de la tour de Babel peut donner une idée de

ce « méta » dont la faiblesse (ou le « drame » si l'on peut dire) est le lien direct, ou plus largement l'autoréférence, à cela dont il est le « méta », à savoir les trois dimensions du temps. Ainsi, le « méta » assurerait cette présence du temps dans sa profondeur (c'est-à-dire non coupé de son origine) ou la sur-présence du temps (dont on a parlé plus haut) dans le réel en tant que don dramatique, tout en étant sur le mode de l'éphémère ou du *passager* (tel que nous le développerons dans la suite). Le « méta » serait l'élan dramatique, lié à la tentative désespérée de fonder le temps en lui-même ; car en effet le méta-temps fait voir le dépassement du temps paradoxalement à partir de celui-ci et dans les termes de celui-ci (et la tour de Babel est construite avec les matériaux de la terre alors qu'elle prétend atteindre le ciel). Cet élan de dépassement a une face vécue qui est l'écart vertical du temps ou sa distorsion en profondeur (la verticalité et la profondeur étant ici équivalentes –et n'est ce pas cela le drame ?). Le « méta » est une sorte d'analytique incomplète de l'écartement du temps. Mais nous n'irons pas plus loin dans cette analyse qui devra sinon être effectuée selon un parallélisme avec le processus de temporalisation du temps à partir de l'archi-temps correspondant aux trois phases logiques de la dynamique de l'*agir*.

Aussi, les différentes analyses sommaires concernant l'*il se joue* nous suggèrent de décrire sa manifestation comme un développement topologique en trois phases plutôt que comme une dynamique logique en trois phases, comme pour l'*il s'agit*. Il y aurait une topologique ternaire qui éclairerait le propre du donné dramatique et notamment sa fragilité et son caractère temporellement passager. Une topologique plutôt qu'une logique parce que dans la manifestation du réel comme drame, ce sont des lieux relatifs et des « rôles » qui constituent la distribution et l'intrigue du développement dramatique.

La fragilité de la manifestation du réel donné dramatiquement s'exprimerait ainsi à travers les différentes topologiques qui encadrent le développement dramatiquement « *complicant* » (dans le sens de générateur de complications) de l'*il se joue*. D'abord, la topologique en général semble renvoyer aussi et d'abord au fragile et au passager en plus de renvoyer vers l'originaire, là où la logique de l'*agir* renvoyait à l'originaire tout court. Au niveau de chaque phase, la genèse dans le drame se caractérise davantage par le rapport de l'actuel au passager (fragile et éphémère), là où la genèse, du point de vue de l'*agir*, était le rapport de l'actuel à l'originaire. En effet, dans le réel en tant que *jouer* dramatique et au niveau du flux du donné, l'actuel est rabattu sur le passager qui prime et contient l'originaire. Le passager est constitué du jeu des apparitions et des disparitions au niveau de l'apparaître dans le plan d'immanence ; et il est ce qui désigne, à tous les niveaux du développement

dramatique de *l'il se joue*, la répercussion ou le jeu de la structure élémentaire de ce dernier, à savoir la structure du couple conceptuel « *proximité avec le chaos/préciosité* ».

Dans toute topologie, il y a une lecture du passager qui est faite et à refaire. La donation du multiple en tant que tel dans le développement dramatique marque tout don d'une fragilité qui en fait un don passager ; et les différentes topologies aux différents stades de ce développement dessinent comme la carte de cette fragilité. Ainsi, selon les modes de rapport entre les lieux (ou topologies) des *il se joue(s)* constituant un ensemble d'actuations données ou autrement dit une *situation*, une topologie du passager se construit à partir des topologies de chacune de ces actuations. Aussi, la topologie en général renvoie à la genèse des possible(s) du possible en tant qu'ils affleurent dans la fragilité du passager. D'ailleurs, la possibilité d'une topologie est comme contenue dans la structure du donné en tant qu'il est passager, car en effet le multiple se donne d'abord ici à travers la tension des « lieux qui déclinent leurs logiques » (topo-logique).

Enfin, le jeu ou la tension entre l'originaire et le passager -qui tourne à l'avantage de ce dernier dans le drame- fait des genèses, qui structurent les trois phases topologiques, des distributions différenciées et désorientées de multiples en éclosion. L'excès dans la différenciation enrichit l'ouverture en produisant un *surcroît de divergence*, et le premier rôle joué par le passager l'accentue. L'éclosion, dévoilant les multiples divergents en développement, a ainsi paradoxalement pour condition nécessaire un excès ou une avance de l'ouverture sur elle-même, ce qui est produit par le caractère passager du donné. L'éclosion est comme une négation de l'orientation et de la convergence dans un multiple s'enrichissant en tant que multiple à l'excès, sans jamais retomber dans une unité actuelle ; ses unités possibles n'étant que virtuelles et marquées du sceau du passager, c'est en effet *un multiple essentiellement divergent*. Face à cette divergence et étant donné la menace permanente du chaos, le réel-drame semble se donner avec un sentiment d'*inquiétude* comme tonalité fondamentale de la donation.

Le phénomène apparaissant au bout du développement ludico-dramatique du réel sera caractérisé à partir de cette divergence du multiple tout au long des trois phases topologiques, que nous ne décrirons pas ici. Le phénomène dramatique obéit à un mode d'apparaître propre et suscite à sa manière propre la présence. C'est ce que nous décrirons dans le sous-chapitre suivant.

Récapitulatif (V, 1)

Pour récapituler ce premier sous-chapitre du cinquième chapitre (V, 1), nous rappelons que nous avons commencé par justifier le caractère de relief distinct du *jouer* dramatique par rapport à celui de l'*agir*. En effet, la transition que constituait le phénomène symbolique était bien celle d'un passage à un autre relief et non pas celle d'un prolongement du même relief de l'*agir* en un nouveau stade de complexification dynamique. Ainsi, un retour vers l'originaire et l'élémentaire s'imposait pour repartir dans une analyse descriptive d'un relief indépendant, celui du drame, se superposant au premier, celui de l'*agir*.

Des signes d'un jeu premier qui émerge à même la dynamique la plus élémentaire de l'*il s'agit* ont été décelés. Le jeu se manifeste d'abord comme étant lié à l'indétermination dans les modes dynamiques élémentaires, à savoir le vibrer et le bouger de l'*il s'agit* ; il a semblé, déjà dans sa compréhension simplement dynamique, rendre possible une *conversion du regard* sur cette indétermination. Ainsi, *d'un jeu des rouages de l'agir nous passons au jeu réalisant du drame*, et ceci au niveau le plus élémentaire. Cela nous a amené à revisiter le sens de l'entrelacement dynamique élémentaire entre l'indétermination et la détermination. La reprise de l'analyse de cet entrelacement s'est accompagnée d'une justification progressive de la nomination du réel élémentaire « *il se joue* ». Cette analyse accompagnée de cette (nouvelle) nomination, ont révélé une nouvelle compréhension de la réflexivité élémentaire. En effet, la réflexivité de l'*il se joue* s'est distinguée de celle de l'*il s'agit*. Elle forme une sorte d'aller-retour entre le passif (nous sommes joués par le chaos) et l'actif (nous jouons nos réalités fragiles et précieuses au bord du chaos) du verbe « jouer » avec des retournements brusques et discontinus marquant une cassure. Cela contraste avec la clôture *continue* de la réflexivité close de l'*il s'agit*, malgré les accidents possibles liés à sa relative indétermination dans sa dynamique de complexification. Une articulation entre *la proximité avec le chaos* et *la préciosité fragile* caractérise la manifestation à partir de cet *il se joue* dramatique élémentaire. En effet, nommer le réel « *il se joue* » donne à voir l'impuissance (le chaos) dans la puissance (d'un moi dans le jeu), et c'est bien l'imprécision dynamique de l'*agir* (le jeu de ses rouages) qui mène à la considération de la préciosité ludico-dramatique du réel. Mais aussi, voir cela ou en avoir conscience pour l'homme redouble cette préciosité par le combat contre le chaos, et ceci dans toutes les phases de la manifestation du réel en tant que *jouer* dramatique.

Le changement du sens de la réflexivité élémentaire et l'émergence de nouvelles caractéristiques intensifiant la tension entre l'indétermination et la détermination dans la manifestation du réel, à savoir *la proximité avec le chaos et la préciosité fragile*, ont induit un changement du mode de la relation au niveau du relief du drame. En effet, là où le *saisir* avait été le mode de la relation au niveau du relief de l'*agir*, c'est le *don* qui nous a semblé pouvoir désigner le mode de la relation au niveau du relief du *jouer* dramatique. La première différence entre ces deux modes a bien été identifiée comme la différence entre les lieux de l'initiative dynamique dans la relation. En effet, pour le *saisir* l'initiative vient toujours du point d'aboutissement de la relation, alors que pour le *don* l'initiative vient du point de départ de la relation. Aussi, *le don, expression relationnelle et asymétrique de la gratuité, est le mode de relation du drame* ; sachant que la gratuité est l'expression de l'indétermination comme tension entre *la proximité avec le chaos et la préciosité fragile*, sous-tendant tout ce qui se manifeste. Le *don* est un mode de relation stochastique puisque l'asymétrie qui le caractérise fait que, du donné au *don*, il y a un saut hasardeux dû au fait que l'initiative n'est pas atteignable *analytiquement*, pourrait-on dire, à partir de ce donné. Aussi, nous avons constaté que le *don* comme mode de relation du drame était annoncé par la cassure que produit le symbolique dans le phénomène au niveau du relief de l'*agir*, puisque la cassure est également une sorte d'asymétrie gratuite.

En plus de ces analyses au niveau élémentaire, nous avons justifié l'usage de la notion de « jeu » à partir d'une compréhension du jeu humain tel qu'il est analysé par Fink dans *Le jeu comme symbole du monde*. En effet, de la même manière que nous avons détecté au début du deuxième chapitre (II, 1) les prémices d'un élargissement du sens de l'« agir » au-delà de l'action humaine à partir des conceptions de l'action de Maurice Blondel et d'Hannah Arendt, nous avons détecté les prémices de l'élargissement du sens de « jouer » au-delà du jeu humain dans les analyses de Fink. Ainsi, c'est la notion de « paraphrase » finkienne, ou de répétition différente qui nous a semblé permettre d'élargir le sens du jeu à tout le réel. Ce « faire-comme-si » marquant l'irréalité du jeu finkien correspond à la « *proximité avec le chaos* » qui caractérise, d'après nos analyses, le jeu au sens élargi ; et le caractère possibilisant et révélateur de la « paraphrase créatrice » du jeu humain chez Fink correspond à la « *préciosité* » qui émerge gratuitement et fragilement au bord du chaos dans le développement élémentaire du *jouer* dramatique comme relief du réel.

Ensuite, quoique brèves, nos analyses conceptuelles du niveau élémentaire de l'*il se joue* ont pu enrichir la compréhension de la chair en l'assimilant au *joué*. En effet, la chair a pu

être comprise comme une passivité originaire façonnée par la tension paradoxale entre la proximité avec le chaos et la préciosité du réel et c'est en cela qu'elle est le *joué*. Aussi, au niveau du corps propre, la chair s'est manifestée comme la relation de don entre le corps et le monde, relation réalisant la tension entre la préciosité fragile du corps propre et la proximité avec le chaos du monde. *La chair serait ainsi le joué spontané, gratuit et imprévisible du rapport du corps au monde*. Elle s'exprime par la relation asymétrique de don entre ces deux extrêmes que sont le corps propre (précieux et fragile) et le monde (au bord du chaos), et ceci dans les deux sens et dans une sorte de double asymétrie qui ne peut pas se résoudre en une symétrie du fait de l'instabilité et du caractère stochastique de la relation de don. Dans la manifestation originaire et élémentaire du réel, la chair-*joué* révèle, au cœur de l'activité, une passivité massive et imposante qui caractérise le don, tandis que la chair-*agi* y révèle une passivité constructive qui caractérise le saisir. À la *plasticité* de la chair-*agi* qui est une condition fondamentale de la transformabilité du réel, il faut désormais ajouter la *fraîcheur matutinale* de la chair-*joué* qui est une condition originelle et originaire de la renaissance du réel, de son recommencement.

Au niveau corporel, la chair-*joué* se manifeste comme une relation de don déclinée dans les capacités du corps à donner et recevoir, à échanger. Ainsi, la fonction nutritive d'assimilation/élimination du corps vivant, la sexualité mais aussi la respiration sont des capacités qui inscrivent le jeu dramatique à même la chair humaine. En effet, les capacités corporelles révélatrices de la chair-*joué* appartiennent à une passivité primitive et inconsciente du corps (une passivité massive où le corps se reçoit radicalement comme en amont de toute activité), là où celles manifestant la chair-*agi* intègrent une passivité opératoire et productrice à un cycle d'activité logiquement antérieur (l'activité primant la passivité dans le relief de l'*agir*).

Ainsi, *manger* pouvait être compris comme jouer (au sens dramatique) la vie à son origine, au plus près de son jaillissement à partir de la matière, mais aussi comme jouer la vie qui continue, selon sa fin, comme une « victoire contre la mort » au quotidien. La *sexualité*, quant à elle, pouvait également être comprise comme le fait de jouer l'origine de l'émergence de nos sens à proximité du chaos dans l'ontogenèse, mais aussi, comme le fait de jouer la fin par l'anticipation d'un nouvel être qui émerge au bord du chaos, l'enfant. Enfin, *respirer* c'est égaliser la préciosité du réel inorganique (l'air) avec la préciosité de sa propre chair en jouant, à l'origine, l'émergence de l'ordre à partir du chaos au niveau de la matière inerte, et en jouant au niveau de la fin, l'harmonie potentielle de toute forme matérielle potentielle

(vivante ou non). La relation de don est, pour le respirer, entre l'inorganique et le corps vivant ; là où elle était entre le corps et l'autre réel vivant pour le manger ou entre le corps et le corps spécifiquement semblable dans la sexualité. Nous avons enfin noté que l'expression de la chair-*joué* dans le corps vivant se fait à travers des capacités et des fonctions *cycliques* du corps (laissant place à une péripétie dramatique) contrairement à celle de la chair-*agi* qui s'effectue à travers des capacités *linéaires* (prendre, saisir, tenir...).

Après avoir dégagé les caractéristiques de la chair comme *joué* et de son vécu corporel spécifique ainsi que les premières caractéristiques de *l'il se joue* élémentaire, nous avons analysé le *jouant* possibilisé par l'intrigue qui permet de comprendre le temps tel qu'il est donné au niveau du relief ludico-dramatique du réel. Ainsi, la possibilité du temps se donne d'abord avec le don de l'intrigue originaire même, qui est la tension asymétrique entre la proximité avec le chaos et la préciosité, qui sont les deux extrémités de *l'il se joue* élémentaire. Cette tension asymétrique donne la flèche irréversible du temps dans sa forme la plus originaire et la plus élémentaire. Aussi, *Border le chaos, en se tournant dans une forme de tension asymétrique et alternativement vers ce chaos et vers la préciosité adjacente, voici le degré zéro de l'intrigue* ; et le temps est le fruit de cette tension entre le chaos et l'attachement au précieux qui y émerge. De plus, dans ce cadre, le temps nous a semblé prendre la forme du délai, ce qui vient du fait que nous vivons la préciosité comme lente à venir, dans une tension asymétrique et dans une imprévisibilité vis-à-vis du chaos. Aussi, le don de la préciosité se fait comme une révélation sur fond de chaos, comme un éclair de vérité. Ainsi, le temps a semblé être lié à la vérité puisqu'ils sont tous les deux des aspects de la tension asymétrique entre le chaos et la préciosité émergente. La temporalité dramatique (comprise à partir du relief du drame) met ainsi en avant l'irréversibilité du temps, qui se donne à partir de l'intrigue élémentaire sous la forme du délai dans l'émergence de la préciosité (et donc de la vérité) à partir du chaos.

Autant d'intrigue et de jouant(s), autant de temporalité ou autant de donation du temps. Il est en effet difficile d'oublier le temps au niveau du relief du drame, car sa présence est bien plus intense que dans le réel saisi en tant qu'*agir*, où il peut être oublié créant l'illusion d'une éternité. Il y est omniprésent pourrait-on dire, et ceci de par l'intrigue originaire et élémentaire du *jouer* dramatique. Toutefois, le temps comme *jouant* particulier a semblé nécessairement soumis à cet autre *jouant* du drame qu'est le « tout du réel » et qui en est le « grand rôle » en quelque sorte. Il se donne (à l'instar du *jouant* humain personnel) comme une marionnette de l'intrigue (qui est assimilable au destin dans la tragédie), qui harcèle tout

autre *jouant* et le somme d'oser jouer avec le tout. Dans le drame, la sur-présence du temps m'amène à une confrontation globale avec le réel. De plus, il est apparu que le temps se donne aussi fondamentalement sur le mode du passager, et que sa sur-présence vient également de la tension entre l'originnaire et le passager dans l'émergence de la préciosité. *En drame, le passager serait le passage obligé vers l'originnaire*, et cela n'est pas pour atténuer le sentiment d'*inquiétude* dans un réel dramatiquement donné.

Pour finir, nous avons indiqué que nous n'analyserons ni les trois phases topologiques du réel-jouer dramatique ni la méta-temporalité qui lui serait associée. Une telle analyse aurait permis de comprendre, à travers une auto-référence dans la structure « méta », que la sur-présence du temps viendrait d'une tendance à l'auto-fondement toujours avortée et délayée, plaçant tout le réel sous la marque du passager.

V.2 - Drame et phénomène

V.2.1- *il se joue* comme deuxième fondement de la présence : l'intime

Comme pour la présence saisie par l'attention et par la reconnaissance, au niveau de l'apparaître phénoménal suscitant l'effort, et ceci au bout de la dynamique complexifiante et convergente de l'*agir*, la présence donnée au niveau de l'apparaître phénoménal dramatique a un modèle structurant dans une présence particulière. Là où pour la présence au niveau du relief de l'*agir* il s'agissait de l'*étrange*, pour la présence au niveau du relief du *jouer* dramatique il s'agit de l'*intime*, dont la présence accompagne toute présence ludico-dramatique. Comment l'intime se donne-t-il dans la présence ?

Autant d'apparaître, autant de jouer

C'est bien au bout du développement dramatique du réel, au niveau de l'ouverture et de la dispersion maximale de l'*il se joue* multiple que *le phénomène apparaît sur le mode du passager abritant paradoxalement l'originnaire*. En effet, ce n'est qu'à partir d'un certain degré de dispersion et d'ouverture qu'apparaît le phénomène, et sans la vérité (au sens de structure de dévoilement) du drame aucun apparaître n'est possible. Ainsi, le développement de l'*il se joue* nous permet de comprendre l'apparaître du phénomène. De ce fait, la présence dans (et de) ce dernier devra trouver sa détermination dans la tension phénoménale (due à la dispersion du multiple dans le développement divergent accentuant l'ouverture).

Nous pouvons considérer généralement le phénomène selon le mode de relation du drame-*jouer*, à savoir le don, le caractérisant comme ce qui se donne et se reçoit, comme un don. Mais plus précisément, le phénomène se donne comme ce qui *inclut* le donataire humain dans le développement dramatique de l'*il se joue* ; ou encore comme ce qui, à travers la dispersion et la richesse du multiple pur, laisse voir, par sa transparence, l'*il se joue* dans sa structure élémentaire, à la fois chair et intrigue. Il faudra, en premier lieu, préciser cette relation de don inclusive, ce qui permettra de comprendre le développement phénoménal selon cette relation, en plus de sa compréhension à travers sa *transparence* laissant aussi apparaître l'élémentaire.

Le phénoménal est un *il se joue* marqué par la temporalité et par sa propre dispersion. Son apparaître est forcément celui du multiple enrichi et de l'ouverture maximisée qui sont à la pointe du développement dramatique. Aussi, le phénomène apparaît d'autant plus que la multiplicité et l'ouverture sont accentuées par le mouvement dévoilant de la *participation inclusive du donataire au développement phénoménal* ou à son intrigue. Cette participation est la forme que prend l'éthique dans le développement ludico-dramatique.

Dans ce cadre, le principe phénoménologique élargi de l'*agir* affirmant : *autant d'apparaître, autant d'agir*, est doublé d'un autre : *autant d'apparaître, autant de jouer*. Mais, là aussi, le *jouer* est plus large que l'apparaître, même si ce dernier révèle tout le développement du premier ; et le principe peut s'inverser en devenant : *autant de jouer, autant d'apparaître*. Dans cette inversion, il n'y a pas de coïncidence parfaite mais un renvoi exhaustif de l'un à l'autre. En effet, c'est la divergence dramatique du *jouer* vers plus de multiple et plus d'ouverture qui fait l'ampleur de l'apparaître et son intensité. Ainsi, l'apparaître n'est pas seulement marqué par l'*agir* mais aussi par la mise en situation et en intrigue des actuations du développement du *jouer* dramatique.

Le verbal tendu du jouer

Le développement divergent de l'*il se joue* conserve encore davantage le verbal que la dynamique convergente de l'*il s'agit* ; il la conserve loin de toute substantification, et ceci grâce à la tension dramatique. En plus de la réflexivité du verbe pronominal qui maintient une charge de « verbal », ce nom du réel *il se joue* semble résister à toute fixation grâce au développement divergent, chaotique et désorienté qui caractérise le réel tel qu'il le désigne. Un arrêt de cette tension divergente est impossible, et le verbal semble conservé à tous les niveaux du développement.

Le jeu ne cessant jamais et le nom étant ce qui maintient dans la tension dramatique, l'acte de nommer le réel « *il se joue* » s'inclut dans le jeu élémentaire du réel, ce qui permet d'éviter la fixation de la relation de sens entre le nom et le nommé tout en *exprimant* le réel, à l'instar de ce qui se produit dans la dynamique élémentaire liant l'*il s'agit* au réel qu'il désigne. Ainsi, l'*il se joue* nomme le réel, mais le sens de ce nom n'est pas fixe, il doit être mentalement performé à chaque fois qu'il est prononcé ou écrit.

Ainsi, le verbal tendu et la divergence effective et « en surenchère » du multiple sont corrélés dans le développement de *l'il se joue* ; le don du phénomène est celui de la non-fixation du jeu et celui du *passager* tendu.

Présence et apparaître dramatiques

Maintenant, quelles sont les caractéristiques de la présence dans son lien à l'apparaître dramatique ? Étant donné que l'apparaître du phénomène est *l'il se joue*, divergeant et se compliquant mais inclus dans la relation de don, sa multiplicité et son ouverture lui donnent une consistance où l'origine affleure à même le passager. À cet égard, la présence est cette ouverture optimale et « surenchérisante » au sein même de l'ouverture phénoménale (une ouverture de l'ouverture en somme), un dédoublement de l'ouverture par une multiplicité qui signale localement une autre dimension, la verticalité, même si cela reste virtuel et paradoxalement construit à partir de l'horizontalité (le paradoxe venant de l'auto-référence, à savoir du besoin de l'horizontalité pour définir et construire une verticalité qui la surplombe).

Ainsi, dans le phénomène, premièrement est présent ce qui télescope l'originaire et le passager, comme si *la présence était*, dans l'apparaître, *un raccourci entre une complication passagère et une ou des référence(s) originaire(s) et élémentaire(s)*. Deuxièmement est présent ce qui interfère en accentuant les tensions du passager, comme si *la présence était la manifestation gratuite d'une hiérarchie dans la différenciation stochastique de la multiplicité compliquée du phénomène*. Troisièmement est présent ce qui suscite l'inférence, c'est-à-dire ce qui trouve une place logique dans la pensée, tout en procédant à un dédoublement du passager selon une préférence (affective) chaotique ; la pensée étant le dédoublement du plan d'immanence par le langage et l'ordre sémantique quel qu'il soit. Ainsi, cela se passe comme si *la présence était une double négation instaurant une sorte de verticalité dans le phénomène*: la négation de l'originaire par le passager, puis la négation du passager par son double inféré (pensé) selon des préférences (l'affectif, le cœur) indéterminées. La présence est donc, dans le phénomène, ce qui le situe par rapport au processus dramatique originaire de *l'il se joue*, et ce qui en fait paradoxalement, *en tant que passager*, le lieu de l'originaire. La présence joue également un rôle dans l'apparaître du processus d'apparaître dramatique même du phénomène ; mais dans ce cas comment peut-on concevoir la présence de la globalité du phénomène en tant que tel ?

Présence dans et du phénomène

Une première réponse à la question précédente consisterait en une limitation ou une rareté de la présence globale du phénomène au niveau dramatique. Il existerait ainsi de rares phénomènes où leur apparaître et l'apparaître de leur apparaître coïncident où vont de pair, de telle manière qu'il n'y a qu'une seule présence en eux qui est leur présence globale. Mais alors les phénomènes qui ne sont pas dans ce cas ont-ils une présence globale ou bien uniquement des présences locales ?

La présence globale serait ici comme une tension entre les présences locales qui donne une *teneur* au phénomène, teneur qui tiendrait lieu de présence. La présence globale serait une tension entre le passager et l'originaire à travers les présences locales qui donnent l'originaire dans le passager. La présence globale, comme l'extrême de la complication dramatique qui laisse transparaître le processus de cette complication même, peut ainsi coïncider avec l'apparaître qui en est l'occasion dans la mesure où il y a une intégration des présences locales dans le phénomène. Mais cette intégration est plus difficile au niveau du *drame-jouer* en comparaison avec le niveau de l'*agir*. En effet, ce qui caractérise la présence dramatique est la rareté de sa coïncidence avec l'apparaître qui en est l'occasion ; c'est pour cela qu'elle est le plus souvent locale. Et dans les cas où il y a une présence globale, la tension est maximale, tout l'originaire se concentre dans le passager fragile et la présence se donne comme la reproduction phénoménale du drame élémentaire à savoir comme une préciosité émergeant au bord du chaos. Ici, nous pouvons penser à l'expérience d'un paysage sublime, ou même à celle du sublime tout court décrite par Kant dans *La critique de la faculté de juger*²⁴⁹.

La présence dramatique globale est un excès de la présence sur le phénomène qui l'abrite ; ce dernier est dans ce cas transparent, révélant tout le jeu dramatique, de la phase élémentaire à la phase terminale. La présence globale d'un phénomène est comme sa présentification singulière en tant qu'il est une *situation* compliquée atteignant le plus haut degré d'ouverture ; en effet, *tout le processus de la multiplicité divergente et de l'ouverture apparaît avec le phénomène qui est globalement présent*. Plus généralement encore, cette *présentification singulière* est le mode de relation à la présence dans le drame ou bien encore

²⁴⁹ Dans la *Critique de la faculté de juger*, le sublime apparaît comme un sentiment lié à l'émergence de l'ordre à partir du chaos dans la relation entre le fini et l'infini, contrairement au sentiment de beauté qui reste seulement lié à l'ordre en tant que tel, même sous la forme du libre jeu des facultés qui en révèle comme le fonctionnement à vide.

le mode de sa donation. Elle est la présence en tant que le présent l'est selon sa singularité et non selon des analogies avec autre chose. Elle sera développée dans la suite, mais d'abord précisons les différentes présences dans le drame.

Éclaircissements sur les présences globales et locales dans le drame

Premièrement, nous avons vu que la présence dramatique en général consiste en une situation (l'acte de situer) du phénomène qui l'abrite dans le processus qui fait apparaître l'originaire à partir du passager ; elle se caractérise aussi par un apparaître de l'apparaître même du phénomène, autrement dit par une autoréférence ou un dédoublement de l'apparaître qui constitue le cadre de son émergence.

Les présences locales sont ainsi comme des *fenêtres*²⁵⁰ (ou des « zoom-in » si l'on nous passe la métaphore cinématographique) sur les développements divergents qui mènent à l'ouverture du phénomène qui les abrite. Elles montrent aussi un excès local dans le

²⁵⁰ La découverte du tableau d'Alexandre Ivanov, *L'Apparition du Christ au peuple* à la galerie Tretyakov à Moscou est une expérience qui peut éclairer le rapport des présences locales dans un phénomène à la présence globale de ce phénomène tel que nous l'avons analysé au niveau du relief de l'*agir* et tel que nous sommes en train de l'analyser ici au niveau du relief du *jouer* dramatique. L'histoire même de ce tableau nous amène déjà à le considérer comme une singularité permettant d'éclairer la relation de l'apparaître et de la présence globale d'un phénomène aux présences locales en son sein. En effet, Pavel Tretyakov (l'homme dont la collection privé est à l'origine de la galerie éponyme) n'a été en mesure d'acheter que les esquisses de cet immense tableau, sur lequel l'artiste a travaillé 20 ans (1837-1857). La raison en est que l'œuvre majeure d'Ivanov avait été acquise par l'empereur Alexandre II et ce n'est qu'au XXe siècle qu'elle a été confiée à la galerie Tretyakov, où elle est accrochée dans une pièce à part. Il y a aussi plusieurs esquisses de détails souvent bien finies (ce sont des œuvres à part entière) que l'on découvre avant et après de découvrir l'œuvre elle-même, quand on circule dans cette partie de la galerie. Ainsi en regardant l'œuvre totale, les détails dont les esquisses avaient été vues avant de découvrir l'œuvre complète vont être étrangement présents dans le tableau, qui peut donc être assimilé à un phénomène ; ce sont comme des présences locales qui ont été mises en exergue par le travail muséologique prolongeant en quelque sorte la manière particulière selon laquelle cette œuvre est apparu progressivement à Ivanov lui-même. De plus certaines esquisses vues après avoir fait l'expérience de l'œuvre complète vont être vues avec le halo de l'œuvre entière, ce qui donne l'envie de la revoir en ramenant en quelque sorte le regard vers elle. Ainsi, on finit face à cette œuvre picturale immense avec le sentiment d'une certaine intimité avec sa présence globale, intimité due à sa présentification singulière induite par la configuration des présentifications singulières des esquisses des détails que l'on aura vues dans un certain ordre, et en quelque sorte selon une intrigue dramatique. On peut fixer *L'Apparition du Christ au peuple* durant des heures et ne toujours pas comprendre tous ses détails, symboles et silhouettes à cause de l'étrangeté qui s'y associe, ce qui en fait l'exemple d'un phénomène dynamique (saisi au niveau du relief de l'*agir*) et symbolique (parce que comportant des symboles) qui illustre parfaitement la *présence-éclat* qui le caractérise (voir le chapitre IV, sous-chapitre 3). Mais c'est également un exemple-modèle du phénomène dramatique (donné au niveau du relief du *jouer* dramatique) puisqu'une certaine intimité se dégagera de notre expérience de ce tableau ; intimité induite par la présentification singulière qu'est chaque présence locale d'un détail du tableau renforcée par l'expérience de son esquisse, et également induite par la présentification singulière qu'est la présence globale même de l'œuvre-phénomène. La singularité de la présence globale étant due à la situation qu'aura créée la configuration des présences locales des détails.

phénomène qui *se présente singulièrement* comme verticalité construite. De plus, elles permettent de situer le phénomène par rapport à d'autres dans le développement dramatique, elles le révèlent comme un *ayant lieu* se présentant singulièrement en apportant un rabattement *singulier* de l'originnaire sur le passager. Ses présences sont comme des tensions locales ancrant le phénomène de manière singulière dans le lieu des lieux du développement topologique du *jouer* dramatique, ou autrement dit dans la vérité comprise comme mode de dévoilement du drame.

Quant à la présence globale, elle est donc rare mais révèle plus clairement le phénomène comme du passager qui abrite l'originnaire, et ceci par une inclusion plus claire encore du donataire en elle. En drame, il n'y a pas de position de survol, la présence globale des phénomènes est là pour rappeler la dépendance et l'inclusion du donataire à l'égard de la donation ou de sa forme sophistiquée, l'apparaître. Aussi, la donation du phénomène globalement présent comprend trois développements propres : son apparaître, l'apparaître de son apparaître (comme nous l'avons vu plus haut) et le s'apparaître à lui-même du donataire comme inclus dans la donation de ce phénomène. Un rapprochement s'opère entre l'homme et le réel quand celui-ci se donne comme drame ; et la présence globale du phénomène dramatique, bien qu'elle soit rare, révèle l'*intimité* du donataire et du donné dans le don, l'intimité de l'homme et de son monde en d'autres termes.

À partir de là, nous comprenons la présentification singulière caractéristique de la présence en drame, qu'elle soit locale ou globale, comme étant celle de l'intime dans le réel-*jouer* dramatique. *La présence dramatique se caractérise essentiellement par une présentification singulière de l'intime dans la relation de don entre le donataire et le donné.* Comment cela s'effectue-t-il?

Présentification singulière de l'intime

Comment la présence se rend-elle présente dans le phénomène dramatique qui est multiple, tendu et ouvert ?

La présence phénoménale du réel-*jouer* dramatique se présente singulièrement, d'un côté par la tension entre l'originnaire et le passager qui croise la tension entre le local et le global du phénomène, de l'autre par la tension entre l'ouverture maximale et la multiplicité compliquée qui va avec. La présence, caractérisée par ces tensions, se fait selon un mode

particulier de la donation, c'est-à-dire selon *la présentification singulière* ; et cela révèle un de ses aspects essentiels, *l'intime*. En effet, *la présence de l'intime, ou cette présentification singulière de l'intime qui est une caractéristique essentielle de toute présence au niveau du relief du jouer dramatique du réel, accompagne toute présence locale ou globale du phénomène*. L'intimité consiste ici en une inclusion à des degrés divers du donataire dans le don du phénomène. Ainsi, la présence est d'autant plus éclatante et intense que cette inclusion est claire et que l'originaire se donne dans sa dépendance paradoxale à l'égard du passager. La profondeur originaire du réel dramatique se joue dans tout phénomène passager m'apparaissant, et comme m'incluant dans une intimité avec ce réel.

La présentification singulière est une manifestation dans le cadre d'un apparaître qui est doublé de son propre apparaître en tant qu'apparaître, et ceci à travers la clarté du lien entre l'originaire et le passager ; elle est le don de l'intime au niveau du phénomène.

La présentification singulière présuppose donc l'apparaître de l'apparaître ; et quand la présence est donnée dans ce cadre, l'intime (du don du réel) se présente singulièrement en elle.

La présence de l'intime est celle d'une relation singulière entre l'originaire et le passager, et conséquemment entre le donné et le donataire. Cette présence se décline à des degrés différents, localement et globalement, même si c'est dans la présence globale que la présentification singulière de l'intime atteint sa plus grande intensité, car le phénomène présent y atteint sa plus grande tension. La présence se donne ici comme une préciosité passagère au bord du chaos ; et ici le chaos a une consistance bien plus grande que l'indétermination de l'*agir*, étant donné la divergence et l'éclatement désordonné du multiple dans le développement de *l'il se joue*.

La présence de l'intime dans toute présence dramatique comporte donc aussi une inclusion du donataire dans le développement de l'il se joue ; inclusion qui est comme une chute de ce dernier dans le chaos de la divergence dramatique du phénomène. Cette présence de l'intime est donc une présentification singulière car il s'y donne au donataire une place singulière, et le donné est à son tour singulièrement situé dans la relation de rabattement de l'originaire sur le passager. Dans toute présence se joue une intimité qui s'y présente singulièrement comme une intimité dans le cadre du don du donataire et du donné, de l'homme et de son monde. Cette intimité consiste aussi en une résonance entre le chaos du donataire et le chaos du réel qui se découvre à lui ; la présence de l'intime est celle de la parenté chaotique qui sous-tend l'apparaître du réel à l'homme, parenté entre l'apparaissant et

celui pour qui il apparaît. Ainsi, c'est à travers la tension, entre cette remontée soudaine du chaos et la préciosité qui émerge dans l'apparaître, qu'est présent par contraste l'intime. L'intimité est parenté avec le chaos, ou avec le multiple pur, mais elle est aussi une préciosité singulière qui se présente par contraste avec ce chaos.

En somme, La présentification singulière dans toute présence est celle de l'intime ; sa première caractéristique est l'apparaître de l'apparaître du phénomène, sa deuxième caractéristique est la parenté ou l'intimité entre l'apparaissant et celui pour qui il apparaît, sa troisième caractéristique est la remontée de la structure élémentaire de *l'il se joue* (la préciosité à proximité du chaos) vers le lieu où il y a le maximum de divergence, c'est-à-dire vers le phénomène abritant les présences.

Dans une expression plus ramassée, nous pouvons dire que *la présence est un chaos, compliqué par la divergence dramatique, qui laisse toutefois échapper une préciosité dans le phénomène tendu par cette divergence*. De même, l'absence est un chaos compliqué qui n'est pas accompagné de nouvelles préciosités (l'équivalent des nouvelles simplicités au niveau de *l'agir*) parce que sa complication est dense au point de ne rien laisser échapper, comme par un « effet de gravitation ». L'absence, au niveau du relief du *jouer* dramatique, est comme l'impossibilité de la présentification singulière qui s'effectue à travers la présence de l'intime dans toute présence. En effet, l'absence est l'impossibilité de l'intime dans le phénomène à cause d'une impossibilité de résonance entre la *préciosité au bord du chaos* du donataire et celle du donné. En réalité, c'est l'absence d'une manière générale que nous venons de caractériser, et cette « non-résonance » de l'intime peut avoir deux causes différentes. D'un côté, l'absence globale a pour cause l'impossibilité de l'émergence de la préciosité déjà au niveau du développement du donné ludico-dramatique, a fortiori la résonance de l'intime est également impossible par manque d'un des éléments fondamentaux (le donataire humain). D'un autre côté, dans l'absence locale l'intime n'a pas lieu parce que le donataire est tout simplement loin du donné ou *à côté* de celui-ci (dans le sens où il le rate) car c'est sa préciosité qui est déficiente.

L'absence globale d'un phénomène se donne comme un chaos en processus de complication indémêlable ; l'absence locale dans un phénomène se donne quant à elle comme le quelconque, qui justement est tel parce qu'il y manque la présentification singulière de l'intime qui est la condition sine qua non de la présence dramatique. En effet, l'absence locale contraste avec les présences locales dans son voisinage où l'intime est présent, tandis

que l'absence globale est une densité de chaos qui empêche la préciosité d'émerger, et qui empêche de ce fait tout don du réel dramatique. Par cette densité chaotique et divergente, l'absence globale du phénomène dans le réel-*jouer* dramatique est plus intense (elle est davantage *absence*) que l'absence globale du phénomène dans le réel-*agir*, absence qui est un multiple divergent de *l'il s'agit* mais sans la densité dramatique liée à l'excès dans la surenchère et dans l'ouverture de *l'il se joue*. L'absence dramatique est déstructurante et violente, dans le sens où cela pourrait aller jusqu'au point où le donataire serait privé du phénomène qui peut abriter une présence, et notamment sa propre présence ! Cette absence globale se présente comme négatrice de toute possible présence à venir, c'est véritablement l'angoisse de l'irréel, voire du rien chaotique, qui l'accompagne. Là où, au niveau de *l'agir*, l'absence, aussi globale soit-elle, n'est que la négation de la présence tout en étant un de ses moments, l'absence globale dramatique est une négation de la possibilité même de toute présence, elle est donnée et vécue comme une disparition radicale (un évidement) annihilant toute apparition possible, plus encore, rendant impossible toute actuation de *l'il se joue* et frappant d'inconsistance tout don du réel.

L'absence globale du phénomène est radicale en drame, elle est négatrice de toute possibilité d'une présence ultime, qui servait de point de contraste pour l'absence globale au niveau du relief de *l'agir*.

Le maximum d'ouverture dans le phénomène s'accompagne d'une richesse de préciosités se présentant singulièrement comme de l'intime. Ainsi, là où la *nouvelle simplicité* et la *légèreté* sont les valeurs-cadres de l'apparaître et de la présence dans le réel-*agir*, le *maximum d'ouverture* et la *variété* sont celles de l'apparaître et de la présence dans le réel-*jouer* dramatique. En effet, de la même manière que la nouvelle simplicité de la présence s'accompagne d'une légèreté du phénomène dans le relief de *l'agir*, le maximum d'ouverture s'accompagne d'une variété du et dans le phénomène du relief du *jouer* dramatique.

V.2.2- La concentration ou l'appel à la prise de risque du phénomène

De la même manière que, pour le phénomène saisi au niveau du relief de l'*agir*, les modes de relation du saisir le concernant s'étaient précisés sous la forme de l'apparaître et de l'effort, pour le phénomène donné au niveau du relief du *jouer* dramatique, les modes du don se précisent sous la forme de la concentration. Aussi, la relation de don à la présence se déclinera sous la forme d'un appel à la prise de risque.

La concentration et le risque : deux modes du don

La densification du chaos allant de pair avec la divergence dramatique, le multiple pur initial est rendu pour ainsi dire plus multiple et plus pur au niveau de la complication phénoménale. Cette densification mène à des concentrés de chaos dont les préciosités corrélatives éventuelles sont marquées de manière maximale par la contingence et par le risque de dissolution. La tension entre la préciosité et le chaos est ici à son comble. Chaque préciosité dans une présence est donnée au risque du chaos envahissant à son voisinage. Le caractère passager du phénomène est d'autant plus marqué que les tensions y augmentent d'intensités et que la proximité avec le chaos densifié est plus risquée. Or, nous avons vu qu'il y a une inclusion du donataire dans le jeu dramatique lors d'une présence, notamment à travers la présentification singulière de l'intime en celle-ci. Cette inclusion prend la forme d'une concentration qui aspire et en même temps concentre le donataire puisque les canaux d'inclusion, c'est-à-dire les préciosités, sont étroits et risqués au niveau des présences. Face à la présence dramatique « on ne se la joue pas », comme le dit si bien l'expression populaire, on est dans une concentration qui est en résonance avec la concentration (au sens de densité) du chaos attendant à la préciosité qui nous est donnée. On est ramassé, voire tassé, à sa place précaire ; on est obligé à une concentration qui fait face à la concentration du chaos d'où émerge la préciosité qui conditionne notre placement. Le double sens de concentration, à savoir 1) la concentration intellectuelle et 2) la concentration dans le donné extérieur (comme dans la physique ou la chimie la concentration d'un produit en tel ou tel élément), permet de désigner en un seul mot le lien dramatique étroit entre le donataire et le phénomène donné. Ces deux sens fusionnent en réalité en un seul ici, puisque le sens psychologique, sous-tendu par un mouvement allant du donataire au donné, est subordonné au second sens « extérieur ».

En effet, c'est la concentration et la densification du chaos qui suscite (voire même exige) la concentration du donataire face au phénomène, ou plus exactement dans le phénomène (car n'oublions pas le caractère englobant du phénomène indépendamment du relief du réel dans lequel il se phénoménalise). Nous pouvons donc risquer certaines propositions caractérisant le phénomène donné : se concentrer intellectuellement c'est recevoir le phénomène donné en risquant la concentration du chaos en son sein ; ou encore, se concentrer c'est se situer et s'inclure dans le phénomène, aspiré qu'on est par la concentration du chaos en son sein comme par une force gravitationnelle ; ou encore, se concentrer c'est devenir à la mesure du phénomène qui est, dans le drame, un concentré chaotique de divergences. Toutefois, cette relative sécurité de la concentration, qui permet d'échapper au chaos, s'accompagne du don d'un risque, puisque le donataire fait sienne la situation fragile des présences dans les phénomènes ; présences dont les préciosités risquent toujours la rechute ou la disparition dans le chaos envahissant. Ainsi, dans le phénomène dramatique c'est le risque donné qui mesure l'intensité de la présence, de la même façon c'est la concentration chaotique des divergences qui mesure la richesse phénoménale. Les équations dramatiques s'appliquant ici sont donc :

- 1) *Autant de risque, autant de présence*
- 2) *Autant de concentration, autant d'apparaître*

Bien sûr, « concentration » est pris ici dans le sens unifiant évoqué plus haut, c'est-à-dire selon les deux mouvements réunis, du donataire au donné (concentration intellectuelle) et du donné au donataire (concentration d'éléments du donné, comme celui de la matière dans la physique par exemple). De même, « risque » désigne ici à la fois le risque pris selon un mouvement allant du donataire au donné et le risque subi selon un mouvement allant du donné au donataire ; il est également pris en un sens unifiant. Ces équations phénoménologiques du relief dramatique du réel sont des conséquences ou des développements analytiques de l'équation plus générale vue précédemment, à savoir *autant de jouer, autant d'apparaître* et de sa réciproque. D'ailleurs, ces équations aussi admettent des réciproques valables, et les affirmations inverses « *autant de présence, autant de risque* » et « *autant d'apparaître, autant de concentration* » prennent immédiatement sens dans le cadre sémantique que nous venons de définir. Ce sens est axiologique, comme s'il s'agissait des exigences et des valeurs qu'imposent la présence et l'apparaître dramatiques, à savoir *la prise de risque répondant à la présence et la concentration s'opposant à la dispersion et répondant à l'apparaître*.

Tensions et concentration

Rappelons les tensions qui sous-tendent le phénomène dramatiquement compris :

- la tension entre la divergence et l'ouverture
- la tension entre le concentré de chaos et la préciosité menacée
- la tension entre la présence et l'absence
- la tension entre l'originaire et le passager
- la tension entre le local et le global

La première tension semble participer à un don du multiple et d'une possibilité de réception de ce multiple. En effet, la concentration est comme le lien entre la divergence et l'ouverture, car c'est la concentration des divergences et sur les divergences qui rend possible l'ouverture ; à savoir la concentration du donataire qui rejoint la concentration du donné divergent. Ainsi, le rôle du donataire est inclus dans le phénomène dramatique donné, ce qui est sa manière d'être englobant comme l'est tout phénomène en général. *Être concentré, c'est d'abord pouvoir recevoir des divergences en s'y incluant.*

La deuxième tension, entre le concentré de chaos et la préciosité menacée, représente l'accentuation de la tension dans le processus dramatique allant de l'élémentaire jusqu'au phénomène. En effet, la concentration est une accentuation dramatique de la tension de *l'il se joue* donné au niveau phénoménal. *Être concentré, c'est être tendu au maximum autour d'une préciosité menacée par une concentration du chaos.*

La troisième tension, entre la présence et l'absence, est également un paroxysme de la tension au niveau du phénomène. Il n'y a pas ici une prise en compte de l'absence dans la présence, la séparation est radicale. *Être concentré, c'est se tourner vers la radicalité de la présence au risque de la radicalité de l'absence.*

La quatrième tension, entre l'originaire et le passager, instaure dramatiquement la primauté du passager. *Être concentré, c'est ne recevoir l'originaire qu'à travers le passager qui le prime.*

Remarquons enfin que la cinquième tension entre le local et le global dans le phénomène introduit la tension du « multiple persistant » dans la concentration, sachant que celle-ci est la forme que prend la donation au niveau de l'apparaître du phénomène. *Être concentré, c'est relier le local au global du phénomène en s'y incluant et en incluant leur tension.*

Jusque-là nous avons caractérisé la concentration et le risque comme les modes de la donation de *l'il se joue* respectivement apparaissant et présent ; le phénomène est donc ici une affaire de concentration de chaos divergent suscitant une concentration du donataire, et la présence est un don risqué et suscitant la prise de risque du donataire. D'un côté, la concentration comporte une inclusion du donataire dans le phénomène, partageant par conséquence le même sort avec tout ce qui y apparaît ; de l'autre le partage du risque, par la présentification singulière de l'intime, marque une solidarité du donataire avec les préciosités menacées (par le chaos concentré) qui émergent dans la présence. Aussi, le risque de l'absence radicale (le chaos divergent irrécupérable) jette son ombre sur la possibilité de la présence radicale.

Se concentrer sur/dans le phénomène et se risquer dans la présence permettent de maintenir le donné phénoménal ou celui de la présence hors du chaos, qui est de plus en plus menaçant à cause de l'effet de concentration des divergences. Le donataire est comme sur la défensive ici parce que, pour lui, recevoir le phénomène et ses présences c'est juste empêcher leur dissolution et leur dispersion dans le chaos, de plus en plus envahissant, du développement dramatique. En comparaison, rappelons que l'attention et l'effort qui caractérisent respectivement la relation à la présence et au phénomène du réel-*agir* sont dits perfectifs puisqu'ils sont des réponses à l'incomplétude du phénomène et de la présence de *l'il s'agit* ; ainsi, le saisir par attention ou par effort tend à compléter et à parfaire le saisi, tandis que le don par concentration ou par risque se contente de maintenir le donné hors du chaos en en partageant le sort.

Le réel-jouer dramatique est bien moins solide que le réel-agir, on y est fragilement solidaire du passager dans une ambiance plus tendu et plus pessimiste, sans aucune illusion, sans aucun espoir. En effet, le réel-agir laisse au moins une illusion liée à la perfectibilité de tout ce qui y est saisi (actualisations, phénomènes, présences), tandis que dans le réel-jouer dramatique on est vaincu d'avance et l'enjeu c'est le délai (qui est la forme du temps dramatique d'ailleurs) avant un coup de grâce toujours imminent ramenant au chaos.

Rapport entre apparaître et présence en drame

La non-coïncidence entre l'apparaître et la présence dans le réel-*agir* était positive, en ce sens que leurs deux dynamiques se nourrissaient l'une de l'autre afin d'atteindre la légèreté et

la complétude de l'un et de l'autre, autrement dit afin que le phénomène soit complété et allégé ce qui a pour conséquence que la présence atteigne la plénitude. Dans le *réel-jouer* dramatique, cette non-coïncidence est donnée sur le mode de la séparation fragilisant le donné. Les deux jeux de l'apparaître et de la présence semblent s'opposer et n'admettre aucune forme d'unité possible, participant par là au multiple pur chaotique densifié. Le donataire est à son tour traversé par cette scission qui le fait vivre, à juste titre, *dramatiquement* le don du réel. D'ailleurs, un des effets de cette expansion du multiple au niveau du donataire est la réduction du réel à la présence et de l'apparaître à une forme d'imagination. À partir de là, un second effet est produit celui par lequel le donataire reçoit et vit le donné sur le mode de l'impossibilité du rapport entre phénomène et présence ; et cela prend la forme de l'impossibilité de relier le réel à l'imaginaire ou même au monde des symboles et des signes (le langage, etc.).

Ici, il ne risque pas d'y avoir une confusion entre l'apparaître et la présence comme dans l'*agir*, confusion qui, nous l'avons dit, caractérise la modernité puis la postmodernité²⁵¹. Au niveau du drame, c'est plutôt le risque de la séparation radicale entre apparaître et présence qui marque le don de son sceau. En effet, le phénomène perd toute consistance au profit de la présence ; et l'affectif qui jouait le rôle d'intermédiaire équilibrant le donné entre réel et imaginaire, entre présence et apparaître du phénomène, va être rabattu sur la seule présence qui est désormais en opposition avec ses propres conditions d'émergence, à savoir l'apparaître. Cela a pour conséquence une fragilisation généralisée de la présence et une marginalisation de l'apparaître du phénomène qui sera désormais donné comme coupé de toute présence et de tout affect. Le phénomène n'est plus, dans ce cas, que la pression indéterminée qu'exercent les concentrés de divergences du chaos sur la fragile présence risquée donnée au donataire et sur sa propre présence à lui-même induite et risquée à son tour. Ainsi, le drame est de réduire le réel à la présence et par là de vivre le réel sous la menace de l'imaginaire chaotique qui sera comme une épée de Damoclès au-dessus de la donation continue du réel. Cette menace de l'imaginaire prend la forme de la menace des démons dans la mythologie et dans la tragédie. Couper le lien fragile qui relie au réel, telle est la peur ancienne de la folie, et telle est la peur moderne de la schizophrénie.

Le *réel-jouer* dramatique se donne sous le signe de cette scission entre présence et apparaître, ou encore traditionnellement sous le signe de la scission entre être et apparaître. Cette scission comporte des tensions extrêmes qui animent le don. D'ailleurs, le donataire

²⁵¹ Voir la fin du sous-chapitre deux du quatrième chapitre (IV, 2).

supporte ces tensions parce qu'elles s'accompagnent malgré tout d'une nouvelle relation au réel, autre que le saisir, justement le don. Les tribulations du réel dramatique sont comme un passage nécessaire qui ouvre vers un réel intégral qui sera celui manifesté à travers le relief de la liturgie (terme qui est ici à comprendre dans un sens philosophique que nous préciserons dans les pistes d'analyse que nous donnerons à la fin de ce chapitre, sans toutefois écarter complètement le sens théologique qui nous donnera à penser).

V.2.3- Drame du sens : le *phénomène condensé* comme supplément de don

Le phénomène dramatiquement compris selon le développement compliquant du *jouer* produit une particularité liée à son mode de donation caractérisé par la concentration. Cette particularité émerge à partir de l'introduction du sens dans le développement phénoménal, ce qui aboutira au phénomène condensé. Ce phénomène condensé est, au niveau du relief du *jouer* dramatique, l'équivalent du phénomène symbolique au niveau du relief de l'*agir*. Il sera ce qui, dans le drame, ouvre à un troisième relief du réel, celui de la liturgie.

De la concentration dans le phénomène au phénomène condensé

La concentration et le risque reliant le phénomène et ses présences au donataire qui s'y inclut le font d'une manière particulière dès que le sens se mêle à l'apparaître du phénomène. Mais cette particularité ne veut pas dire qu'il y a une séparation radicale du sens et du perçu brut. En effet, la diversité des phénomènes reste comprise sous l'unique structure du don de *l'il se joue* se développant dramatiquement. Toutefois, s'il n'y a pas de régionalisation phénoménale il peut y avoir une hiérarchisation entre les types de phénomène, comme pour le phénomène symbolique analysé du point de vue du relief de l'*agir*. Un phénomène peut interagir davantage avec ses présences qu'un autre ; et c'est ce rapport à la présence qui détermine la hiérarchie phénoménale dans le *jouer* dramatique comme dans l'*agir*.

Un dédoublement de chaque présence se produit dès qu'il y a du sens (symboles, signes, langages, etc.) qui apparaît et chacun des dédoublements rapproche les présences les unes des autres. De ce fait, une multiplication rapide des présences augmente le risque dans le donné et continue la concentration chaotique des divergences de *l'il se joue* : c'est le *phénomène condensé*. Par exemple, il y a plus de présences dans un paysage pour quelqu'un qui sait le lire, ou bien pour quelqu'un qui sait nommer toutes les espèces végétales et animales présentes, que pour quelqu'un qui ne peut prononcer devant ce donné qu'une seule parole : « c'est ! ». Le multiple enrichit le phénomène et les présences ; et la tautologie ontologique de Parménide se situe dans le cadre d'une présence bien moins intense. L'affirmation « c'est », ou mieux l'affirmation « *il se joue* », est plus intense quand le multiple chaotique divergent se densifie dans le phénomène pour aboutir à une démultiplication des présences, puis quand ces

dernières se démultiplient davantage encore lorsque davantage de sens investit le phénomène qui, de ce fait, se condense.

Ainsi, il n'y a pas de plénitude de présence ou de supplément d'apparaître dans le drame comme dans l'*agir*. La multiplication des présences suite à la concentration chaotique des divergences augmente le risque et l'appel à la prise de risque de celles-ci, et ainsi elle les fragilise au lieu de les mener vers une plénitude. *En drame, les présences sont d'autant plus risquées que le phénomène est condensé par le sens.*

En drame, l'enjeu est la lutte contre le négatif et non pas l'assomption du réel vers plus de positif, ce qui est représenté dans l'*agir* par la plénitude de la présence et le supplément d'apparaître qui en est la condition. Cette lutte est contre le risque d'effondrement de chacune des présences dans son milieu chaotique concentré au sein du phénomène dramatique ; et, face à ce risque, la seule réponse est la prise de risque du donataire. Aussi, c'est une lutte contre l'effondrement du phénomène tout court, qui prend la forme de la disparition, et ultimement pour le donataire celle de la mort. *Recevoir dramatiquement le donné phénoménal et ses présences est comme une victoire récurrente quoique précaire sur la mort.*

De plus, la présence éclatée du phénomène symbolique qui commençait à aller à l'encontre de la dynamique convergente de l'*il s'agit* est comme le point d'intersection avec la présence tendue par les divergences et menacée par le chaos de l'*il se joue*. En revanche, là où la dynamique de l'*agir* allait vers plus de présence et plus d'apparaître, le développement du *jouer* dramatique va vers plus de risque de non présence et de non apparaître. La tension y est maximale, notamment entre le chaos et la préciosité du donné compliqué du phénomène ; car la même tension se retrouve à tous les niveaux du développement avec une intensité dépendant de la densification et de la concentration du chaos, et elles sont maximales au niveau du phénomène, et particulièrement au niveau du phénomène condensé.

Augmentation du risque et supplément de don

Le phénomène condensé -par le sens- comporte donc plus de présences qui sont également plus risquées, et donc plus intenses selon les critères de la présence dramatique marquée par la présentification singulière de l'intime en elle. Cette inflation de présences apporte un supplément de don qui permet au donataire de mieux s'inclure dans le processus dramatique, et par là de se présentifier plus singulièrement à lui-même à travers une intimité

plus et mieux partagée avec le donné. Le supplément de don pousse le donataire à prendre plus de risque face aux présences risquées et démultipliées dans le phénomène condensé ; et cela a pour conséquence une meilleure donation de soi-même à soi-même du donataire, à travers le phénomène. Se sentir soi-même donné à soi-même, ou sentir l'auto-affection de la vie en soi, cela dépend d'abord d'un supplément de don du réel. Cet excès est généralement le résultat du supplément de don apporté par la présence du sens dans le phénomène condensé. *Je suis d'autant plus (donné) à moi-même que l'apparaître est plus concentré et que les présences sont plus risquées, ce qui est atteint au paroxysme du développement dramatique dans le phénomène condensé.*

Il y a un drame à vivre dans le fait que nous soyons donnés à nous-mêmes et non pas que nous nous donnions à nous-mêmes. C'est une scission chez le donataire même, qui va vivre le multiple éclaté jusqu'à dans son rapport à lui-même. Son identité sera donnée de l'extérieur ; elle sera fragmentée et aura une multitude de présences. L'unité n'est atteinte que virtuellement comme un moment éphémère de l'identité, comme un rassemblement improbable des présences à soi ; donc avec encore moins d'affectivité que dans la convergence du multiple dans la dynamique de l'*agir*.

Le supplément de don est la condition de possibilité du donataire en tant que tel (de sa consistance en tant que telle), recevant le réel dramatique tout en se recevant lui-même à partir du phénomène condensé de ce réel. Peut-être que le premier phénomène condensé du point de vue de la simplicité est celui qui contient une image reflétée du donataire (sur une surface réfléchissante comme celle de l'eau), et plus généralement un dédoublement d'image. Le sens émergeant par analogie, le jeu des présences commence à être de plus en plus risqué et celles-ci de plus en plus menacées par un chaos densifié. Le premier risque est celui de la perte de l'élément qui a permis l'analogie, et par conséquent la perte de l'analogie elle-même qui est la forme la plus élémentaire du dédoublement significatif permettant une condensation des présences dans le phénomène.

Du supplément à l'excès de don : le paradoxe

Si le sens en général apporte un supplément de don de présences de plus en plus risquées, le phénomène condensé ne comporte un excès de don à proprement parler que si dans ce sens il y a des tensions qui « déchirent » pour ainsi dire les présences risquées. En effet, c'est le

paradoxe du sens dans un phénomène condensé qui provoque un excès de don et qui fait que le donataire arrive à s'inclure de la meilleure manière possible dans le phénomène, au milieu des présences. De la même manière que *le symbole* intensifie la présence à l'extrême au niveau de *l'agir*, *le paradoxe* quant à lui intensifie et rend plus risquée à l'extrême la présence au niveau du *jouer* dramatique.

Le paradoxe est soit une tension entre deux donnés de sens (signes, symboles, unités de sens dans un langage, etc.), soit une tension entre un donné de sens et un donné perceptif brut. Par exemple, si je mets en évidence sur mon bureau une phrase relevant d'un paradoxe logique comme celui du menteur, il y aura une tension entre les présences des termes significatifs de la phrase dans le cadre du phénomène global de mon bureau et de l'espace perceptible de ma position de la pièce dans laquelle je me trouve. Dans cet exemple se joue un paradoxe de donnés de sens qui provoque un excès de don dans le phénomène condensé. Si maintenant je suis face à un paysage dans lequel il y a un panneau sur lequel est écrit « ceci n'est pas un paysage » avec des flèches de tous les côtés indiquant justement le paysage, je serai face à un paradoxe entre un donné de sens et un donné perceptif ; paradoxe qui cause également un excès de don dans le phénomène condensé.

L'excès de don implique une inclusion maximale dans le développement dramatique du donataire, qui partage la concentration de divergences et les préciosités risquées du donné à tous les niveaux. Il est d'autant plus donné à lui-même qu'il se trouve solidaire du mouvement dramatique général dans le phénomène condensé.

Dans le drame, l'excès de don se produit lorsque le paradoxe, le risque et les tensions maximales des présences se jouent dans le phénomène qui ainsi sera dit condensé. Cela préfigure la relation d'enveloppement que le réel en tant que liturgie aura avec le donataire qui sera dit l'enveloppé.

En parallèle avec les analyses de *l'agir* longuement menées dans les quatre premiers chapitres et avec celles du *jouer* dramatique rapidement et fragmentairement développées dans ce chapitre-ci, il serait utile d'esquisser des pistes pour un relief rendant possible un dénouement du drame dans le réel même. Ainsi, afin de justifier le gain de sens associé à un éventuel relief liturgique du réel, une transition du drame à la liturgie s'impose pour comprendre la nécessité de ce troisième relief du réel.

Récapitulatif (V, 2)

Pour récapituler ce deuxième sous-chapitre du cinquième chapitre (V, 2), nous rappelons que nous avons fait le choix de ne pas approfondir les phases du développement dramatique du réel qui auraient été considérées comme des topologiques de la complication ludico-dramatique de celui-ci. Quitte à choisir quoi esquisser, il nous a semblé plus significatif d'explorer la nouvelle compréhension de l'apparaître phénoménal, au niveau de la troisième phase, qu'induit le don du réel comme *il se joue*. En effet, dans le drame, le phénomène apparaît sur le mode du passager abritant paradoxalement l'originaire. La tension phénoménale est d'abord due à la dispersion du multiple dans le développement divergent du *jouer* dramatique ; divergence qui en accentue l'ouverture. À cet égard, le phénomène se donne comme ce qui, à l'échelle humaine, *inclut* le donataire humain dans le développement dramatique de l'*il se joue*, mais également comme ce qui laisse fortement transparaître l'*il se joue* originaire et élémentaire. Aussi, il y a autant d'apparaître que de jouer ; et c'est la divergence dramatique dans le développement du *jouer* vers plus de multiple et plus d'ouverture qui fait l'ampleur de l'apparaître du phénomène et son intensité.

Par ailleurs, comme le don du phénomène est bien celui de la non-fixation et de l'indétermination du jeu et celui du passager tendu (notamment vers l'originaire) en son sein, cela en définit l'ouverture. À cet égard, la présence se comprend comme cette ouverture optimale et « surenchérisante » au sein de l'ouverture phénoménale, une sorte d'ouverture dans ou de l'ouverture même. Nous retrouvons ici un exemple des dynamiques de dédoublement et de surenchère dans la croissance conceptuelle, en l'occurrence il s'agit ici de la présence qui se distingue du phénomène par ces deux dynamiques qui en font une sorte de surdétermination de celui-ci. Aussi, au niveau du phénomène dramatique, qui est le développement le plus compliqué et le plus divergent du *jouer* dramatique, la présence a pu donc être caractérisée selon trois causes :

- 1) comme l'effet d'une relation de proximité paradoxale entre le passager et l'originaire,
- 2) comme l'effet de la différenciation hiérarchisante, non analytique ou stochastique, entre des éléments passagers du phénomène,
- 3) et enfin comme l'effet de ce qui suscite de la pensée structurée à partir d'inclinations affectives ; la pensée étant une sorte de processus de dédoublement de ce qui est passager, le marquant dans la manifestation.

Ces nouvelles conditions de la présence dans le cadre du phénomène dramatique raréfient la présence globale par rapport aux présences locales dispersées, en comparaison avec ce qui se passe dans le phénomène dynamique saisi dans le relief de l'*agir*. La présence globale d'un phénomène correspond à un télescopage entre l'apparaître du phénomène et l'apparaître de son apparaître (c'est encore une autre dynamique de dédoublement permettant la croissance conceptuelle, et ainsi davantage de précisions sur le sens de la présence), auquel s'ajoute le s'apparaître à lui-même du donataire en tant qu'il est inclus dans la donation de ce phénomène. La présence globale serait comme la présentification singulière du phénomène en tant qu'il est une situation compliquée atteignant le plus haut degré d'ouverture dans le développement dramatique. En effet, *tout le processus de la multiplicité divergente et de l'ouverture apparaît avec le phénomène qui est globalement présent*. Aussi, cette *présentification singulière* serait le mode de relation à la présence dans le drame ou bien encore le mode de sa donation. La présence de l'intime s'est révélée être le modèle de ce mode de la présence qu'est la présentification singulière, qui est spécifique au phénomène au niveau du relief du *jouer* dramatique du réel.

En somme, *La présence dramatique se caractérise essentiellement par une présentification singulière de l'intime dans la relation de don entre le donataire et le donné*. La présentification singulière comme modalité dramatique de toute présence est celle de l'intime qui lui est inhérent ; sa première caractéristique est l'apparaître de l'apparaître du phénomène où elle a lieu, sa deuxième caractéristique est la parenté « chaotique » ou l'intimité entre l'apparaissant et celui pour qui il apparaît, sa troisième caractéristique est la « remontée » de la structure élémentaire de *l'il se joue* (la préciosité à proximité du chaos) vers le lieu où il y a le maximum de divergence, c'est-à-dire vers le phénomène abritant les présences. Aussi, dans le cadre du phénomène compris au niveau du relief du *jouer* dramatique, l'absence globale d'un phénomène se donne comme un chaos en processus de complication indémêlable, tandis que l'absence locale dans un phénomène se donne quant à elle comme le quelconque, qui justement est tel parce qu'il y manque la présentification singulière de l'intime qui est la condition *sine qua non* de la présence dramatique. Enfin, Le maximum d'ouverture dans le phénomène s'accompagne d'une richesse de préciosités se présentifiant singulièrement comme de l'intime. Ainsi, là où la *légèreté* et la *nouvelle simplicité* étaient apparues respectivement comme les valeurs-cadres de l'apparaître et de la présence dans le réel-*agir*, le *maximum d'ouverture* et la *variété* nous ont semblés être

respectivement les valeurs-cadres de l'apparaître et de la présence dans le réel-*jouer* dramatique.

De plus, parallèlement à la caractérisation, au niveau du relief de l'*agir*, du saisir du phénomène par l'effort et par l'apparaître, et du saisir de la présence par l'attention et par la reconnaissance, nous avons dégagé des modalités du don au niveau du *jouer* dramatique : la concentration pour le phénomène et la prise de risque pour la présence. L'équation dramatique générale « *autant de jouer, autant d'apparaître* » se décline ainsi en « *autant de concentration, autant d'apparaître* » et en « *autant de risque, autant de présence* » au niveau du phénomène. Mais comparés à l'attention et à l'effort qui ont une fonction perfective déterminante au niveau du relief de l'*agir*, *se concentrer sur/dans le phénomène* et *se risquer dans la présence* permettent juste de maintenir le donné phénoménal ou celui de la présence hors du chaos, qui est de plus en plus menaçant à cause de l'effet de concentration des divergences dans le développement dramatique. Ainsi, il ne risque pas d'y avoir une confusion entre l'apparaître et la présence comme dans l'*agir*, confusion qui, nous l'avons dit, caractérise la modernité puis la postmodernité. Au niveau du drame, c'est plutôt le risque de la séparation radicale entre apparaître et présence qui marque le don. Le réel-*jouer* dramatique se donne sous le signe de cette scission entre présence et apparaître.

Cette scission comportant des tensions extrêmes qui animent le don du réel, un phénomène particulier nous a semblé exacerber ces tensions et révéler un paradoxe dans le réel dramatiquement donné, c'est *le phénomène condensé*. Il joue le même rôle que *le phénomène symbolique* au niveau du relief de l'*agir*, à savoir celui d'indiquer la possibilité d'un autre relief du réel au niveau duquel celui-ci serait approché autrement. Ce relief est celui de la liturgie dont nous avons annoncé une ébauche rapide dans le dernier sous-chapitre de ce cinquième chapitre (V, 3). Un phénomène pouvant interagir davantage avec ses présences qu'un autre, *le phénomène condensé* est celui dont une multiplication rapide des présences par le sens (symboles, signes, etc.) augmente le risque dans le donné et intensifie la concentration chaotique des divergences de *il se joue* sous-jacent. *En drame, les présences sont d'autant plus risquées que le phénomène est condensé par le sens*. Là où la dynamique de l'*agir* allait vers plus de présence et plus d'apparaître, le développement du *jouer* dramatique tend vers plus de risque de non présence et de non apparaître.

Et pourtant au cœur de cette grande tension, il y a comme un supplément de don frôlant parfois paradoxalement un excès du réel sur lui-même, de sorte que je peux me dire que *je suis d'autant plus (donné) à moi-même que l'apparaître est plus concentré et que les*

présences sont plus risquées, ce qui est atteint au paroxysme du développement dramatique dans le phénomène condensé. L'excès de don du réel, et conséquemment du donataire à lui-même, nous a paru comme potentiellement causé par un paradoxe du sens qui tendrait à l'extrême un phénomène condensé dans lequel il se produit. Pour supporter cette tension excessive, la situation nous a semblé requérir une possibilité d'enveloppement du donataire par le réel au niveau d'un troisième relief. Mais dans le relief du *jouer* dramatique, l'excès appelant cet enveloppement est exceptionnel parce qu'il est seulement lié à des paradoxes de sens qui sont plutôt rares, n'apparaissant que dans l'expérience de certains phénomènes condensés. Dans le troisième relief envisagé, l'excès serait intégré ou soumis à l'enveloppement, et il ne devrait plus être exceptionnel parce qu'un paradoxe marquerait tout phénomène et toute expérience du réel. Ce troisième relief est celui de la liturgie (philosophiquement comprise) au niveau de laquelle le réel m'enveloppe malgré tous les excès de ma relation au réel, et malgré toutes les tensions, en m'arrachant ces mots : *il sauve*. Nous examinerons brièvement la transition du drame à la liturgie et quelques caractéristiques générales de ce dernier relief.

V.3- Du drame à la liturgie

[...] le concept de liturgie aura toujours avantage à être utilisé de manière englobante²⁵².

Le paradoxe tendu du réel dramatique ouvre à la possibilité d'un dénouement d'un autre ordre, ou appartenant à un autre relief du réel. L'insoutenable du drame tendu à l'extrême que représente le paradoxe appelle la possibilité d'une détente, d'un « salut », à partir d'une dimension différente et non explorée du réel. Aussi, l'importance de la place occupée par l'excès de sens dans le paradoxe dramatique nous amène à réfléchir sur la pensée en tant qu'elle est prise dans le drame de sa propre effectuation. La pensée qui se pense, c'est aussi bien l'extrême du drame que le début du *salut*²⁵³.

Pensée et drame

La teneur dramatique de la pensée est l'indicateur de sa profondeur et de son ancrage dans l'*il se joue* du réel. Un drame assourdissant se joue dans la pensée la plus banale. Sourde-muet bavard, telle est la condition commune du penseur; il est à sa pensée (comme nous

²⁵² Jean-Yves Lacoste, *Présence et Parousie*, op. cit., p. 130.

²⁵³ Dans sa *Correspondance* (Paris, Gallimard), le 14 mai 1867, Mallarmé écrit à Cazalis: « Je viens de passer une année effrayante: *ma Pensée s'est pensée* (nous soulignons), et est arrivée à une Conception pure. Tout ce que, par contrecoup, mon être a souffert, pendant cette longue agonie, est inénarrable, mais, heureusement, je suis parfaitement mort, et la région la plus impure où mon Esprit puisse s'aventurer est l'Éternité, mon Esprit, ce solitaire habituel de sa propre Pureté, que n'obscurcit plus même le reflet du Temps. » Et plus loin: « Je dois t'apprendre que je suis maintenant impersonnel et non plus Stéphane que tu as connu, mais une aptitude qu'a l'Univers spirituel à se voir et à se développer, à travers ce qui fut moi. » Ou encore parlant de lui-même, il continue: « Fragile comme est mon apparition terrestre, je ne puis subir que les développements absolument nécessaires pour que l'Univers retrouve, en ce moi, son identité. » Ainsi, dans cette lettre Mallarmé se vit dramatiquement dans la rencontre avec ce qu'il appelle le Néant, après avoir « terrassé, heureusement (précise-t-il), Dieu » dans sa pensée. De cet extrême du drame émerge toutefois une inclusion singulière et salvatrice dans l'Univers, où Stéphane s'efface au profit d'un « lieu-tenant » de cet Univers que serait devenu Mallarmé. Ainsi, cette expérience spirituelle de Mallarmé illustre l'idée que la pensée qui se pense est bien à la fois le paroxysme de l'expression du réel-drame et le premier pas dans le salut (le réel liturgique). Aussi, ce qui est flagrant dans cette expérience mallarméenne c'est la préciosité structurante du moi du poète qui rend possible l'ouverture du réel et dévoile sa vérité. Cela se passe comme si Mallarmé se reconnaissait lui-même comme la préciosité des préciosités ou le Singulier, c'est-à-dire comme ce à partir de quoi la réalité dramatique de la pensée s'ouvre à son dépassement dans une relation pacifiée à l'Univers où le Néant n'est plus le Négatif. Par analogie structurelle, l'expérience du poète est ici celle de la reconnaissance de la nécessité absolue d'un Singulier qui rend possible le tout; que ce Singulier soit l'ouverture singulière du moi du poète à l'Univers ou qu'il soit l'ouverture singulière qu'un autre effectue dans le réel pour en aplanir le chemin. La structure du salut vécu par Mallarmé comme une révélation est celle du Singulier révélant l'Absolu; c'est curieusement une structure chrétienne, trop chrétienne, pour un athée « à la force du biceps » comme l'était ce poète. En effet, le Singulier de chaque chrétien est un autre que lui-même ayant un effet structurant analogue à celui du moi du poète Mallarmé.

disons à « son occupation ») en degré inverse de l'invisibilité du drame dans celle-ci. En effet, le drame se manifeste là où le penseur, entraîné par la pensée (ou devrions-nous écrire « aspiré par elle »), s'y fond et s'adapte à sa résonance. Ainsi, *ne pense-t-on vraiment qu'en étant un acteur avisé du drame de sa propre pensée, autrement dit en s'incluant dans le phénomène qui la fait naître*²⁵⁴. Pour cela, le réel devrait former une seule trame qui ne peut être que le drame même si cette trame est constituée de divergences chaotiques; en effet, il y a une co-extensivité et une relation de don dramatique toujours plus fondamentale de ce qui peut se séparer à un certain niveau, par exemple la réalité extérieure et la pensée.

Tout philosophie ou « pensée qui se pense » est une distribution de personnages (concepts personnifiés, images, autres philosophes, relations du quotidien etc.) dans un drame dont le rôle principal est toujours tenu par le philosophe, et ceci même dans le cas où toute sa philosophie consiste à s'en défendre. Ceci est dû au fait que le drame n'admet pas de point de vue de survol, qu'il n'a pas de metteur en scène et qu'il faut malgré tout s'inclure quelque part. Bouffon ou roi, qu'importe, nous ne pouvons qu'avoir un rôle dans le drame de notre pensée.

La pensée, en tant qu'activité dans et d'une passivité, est le signe que toute activité se détache sur un fond de passivité première qui est « l'être-en-drame » en tant que tel de tout ce qu'il y a, autrement dit son *il se joue*. Toutefois, même à cette séparation entre activité et passivité, s'applique la co-extensivité dramatique représentée par l'unité et l'unicité, presque jamais transgressées, du plan d'immanence ; l'activité, en un sens dynamique d'*il s'agit*, est complétée par ce *jouer* dramatique. La vertu inclusive du drame fait qu'il s'auto-inclut en incluant tout ce qui se sépare dans son développement divergent de drame en tant que tel. L'inclusion tient lieu d'unité ici, car cette dernière ne peut qu'être virtuelle et passagère au sein du multiple pur et chaotique qui se joue dans le réel en tant que drame. L'inclusion dramatique à ce niveau interne du drame se réalise effectivement dans la coïncidence entre activité et passivité au sein du don du réel.

La pensée est transparence à elle-même, elle est cristalline, pur drame sur cette scène infinie qu'est le plan d'immanence. Sa teneur dramatique est telle qu'elle se fond dans l'*il se joue* du seul plan d'immanence qui reluit de l'unicité du drame, car c'est toujours l'unique

²⁵⁴ Le concept d'« acteur » désigne ici, plus largement que son sens commun, le *jouant* à échelle humaine qu'il soit un humain ou un donné personnifié (le temps par exemple). Les personnages d'un acteur sont ses manières de se donner ou de s'inclure dans le drame. Ainsi, quand il est humain, l'acteur correspond aussi au donataire dont les inclusions dans le drame sont autant de personnages qu'il joue.

structure élémentaire de *l'il se joue* qui se retrouve à tous les niveaux de la complication dramatique divergente et chaotique du réel.

En un premier regard, le drame est unique en tant que pur incluant (incluant en s'incluant en s'incluant etc., mais s'incluant et incluant dans son multiple divergent). Cette récurrence prenant la forme d'une auto-application de l'inclusion est une manifestation originale du drame en tant que *tension vers l'absolu* ; elle représente sa propre absoluité en quelque sorte. En effet, ici l'unicité du drame est *de facto* celle de l'absolu, mais son originalité en tant que pur (s')incluant est de tirer son unicité de la « tension vers ... », et moins de « ... l'absolu ». Ainsi, *le drame est tension -par inclusion dans le multiple pur divergent- vers l'absolu du drame, tout en étant par là ultimement tension vers l'absolu en tant que tel (unicité absolue).*

Cet aspect ultime du drame se signale, ou plus généralement se donne, en premier lieu sous la forme d'un déplacement et d'un débordement de l'ontique (au-delà de l'étant) et du cosmologique (au-delà du monde). Ce débordement constitue la visibilité du *passage* de la « tension vers ... » à « ... l'absolu » qui se donne d'abord comme un au-delà. Dépassement, débordement, c'est-à-dire aussi une possibilité de franchissement inhérente au drame, mais qui reste une possibilité prisonnière du plan d'immanence. Il faudrait quelque chose, dans le monde et dans l'étant, qui montre leurs au-delà(s) respectifs pour que le drame se réalise ou se pose intégralement. Il faudrait que le monde soit ouvert de tous ses bords possibles à un « hors-monde », pour que cette tension qui les lie soit, selon son essence, inclusive. Et plus généralement, il faudrait que le donné soit à la fois ouvert et en excès, comme dans le phénomène condensé incluant un paradoxe, pour que le plus haut degré de tension dans le drame, c'est-à-dire celui de la tension entre les présences mêmes de ce phénomène condensé, corresponde au plus haut degré d'inclusion (ce que nous appelons l'enveloppement). Il y aurait un unique donné paradoxal faisant partie de tout ce qui se joue et qui est comme la clef du drame et le modèle de tous ses paradoxes ; ou encore, il y aurait une unicité particulière pointant verticalement et paradoxalement hors du plan d'immanence et déterminant l'unicité du drame malgré sa divergence (un unique royaume !). Il y a ici comme une *unicité absolue*, une unicité constitutive de toute l'étendue du drame. *Une partie du tout est paradoxalement plus que ce tout*, c'est-à-dire que cette partie se donne comme une présence plus risquée et plus intense que la présence du tout en tant que tel. *Le monde et, plus largement, le réel en tant qu'agir saisi et en tant que jouer dramatique donné sont riches d'une pauvreté qui les ouvre, c'est cette unicité absolue vers laquelle est tendu le drame, ou encore c'est la préciosité des préciosités*, pour s'exprimer avec les termes de *l'il se joue* dramatique. Une

préciosité unique parce que la menace du chaos corrélative ne semble pas ou plus avoir de prise sur elle.

Maintenant, pourquoi et comment cette partie est accessible aux acteurs du drame ? Surtout à ceux qui sont des acteurs et des « pseudo-metteurs en scène » simultanément, c'est-à-dire ceux par qui le drame se réalise, les hommes.

Le temps y est pour quelque chose dans cette ouverture dramatique et dans le repérage de la préciosité des préciosités qui la rendrait possible. En effet, les décollages ou les verticalités que le temps esquisse ici et là dans le plan d'immanence montrent que, dans le réel-*jouer* dramatique, il y a des possibilités qui ne dépendent pas de celui-ci, d'où l'idée d'un donné particulier précieux qui montre ce fait sans ambiguïtés. En tant que co-donné toujours là, le temps ne s'ouvre qu'à partir des crêtes des temporalités intenses des intrigues. Ainsi, une partie du temps, à savoir une de ces crêtes, le réalise en propre et l'ouvre à son au-delà (ou plus simplement au non-temps) dans le drame. Un sillon est tracé dans le donné de la pure immanence, et ceux qui vivent le drame - c'est-à-dire les donataires-acteurs - sont entraînés, plus ou moins librement, vers une sorte de mime du *personnage* du temps ; car ce dernier se donne comme l'élément ou l'acteur principal du drame. En effet, le temps les situe d'emblée dans le drame par une subordination du rôle d'un tout (le temps lui-même) à celui de l'une de ces parties, à savoir le temps imparti à un donataire qui est à son tour comme un acteur-personnage du drame. Ensuite, la transversalité du drame contribue à la multiplication et à la diffusion des transgressions de son plan d'immanence, c'est-à-dire à des ouvertures verticales qui constituent sa *tension vers l'absolu*. Après tout, le drame se caractérise d'abord par le risque d'effondrement de son donné, puis la possibilité de préservation semble présente sans raison, comme miraculeusement, enfin l'ouverture et la tension vers l'absolu se font à travers l'unicité qui est celle d'un donné particulier avant d'être globalement celle du drame. La structure récurrente ici est celle où « une partie supplante le tout » et lui donne son unicité, une préciosité qui échappe au chaos et détermine le donné ; et cette structure est donnée le plus clairement avec le temps qui est comme le miroir ou le modèle des autres *jouant(s)*, des donataires, ou des autres acteurs-personnages si l'on s'exprime avec les mots de la personnification humaine du drame.

Cette aide indirecte à l'inclusion dans le drame par l'omniprésence de l'acteur-personnage « temps » (et l'on peut voir la même structure, par laquelle le drame est tendu vers l'absolu, à l'œuvre chez d'autres *acteurs-personnages*) est couplée à une assistance directe à travers le don (qui n'est pas toujours reçu) de cette préciosité des préciosités ouvrant

le monde, l'être, la nature et plus largement le drame à leurs au-delà(s). Mais par la vertu inclusive du drame, ce couplage ne peut consister qu'en un recouvrement, par cette préciosité donnée, de l'ensemble des possibilités d'ouverture du réel-*jouer* dramatique. Cela doit être dynamiquement un événement et dramatiquement une intrigue englobant le temps, le lieu et tout donné possible. Le plus adéquat serait la vie unique d'un homme unique atteignant par son unicité toutes les possibilités de développement et de manifestation dynamiques et dramatiques du réel. Mais le problème (ou le drame !) est que cela pourrait passer inaperçu, car la vie d'un homme c'est la norme du commun chez les acteurs humains du drame.

Comble du drame ou comble de la folie ou du paradoxe, c'est un homme, un seul, qui devrait être le pivot de la course dramatique du réel vers son au-delà. Toutefois cela est très logique, car si le temps, le lieu et la présence nous font entrer, chacun à part et en tant qu'*acteurs-personnages* partenaires du jeu, dramatiquement et immédiatement mais indirectement en drame, c'est une combinaison sophistiquée de ceux-ci, autrement dit ce que combine la vie d'un homme, qui par son déploiement nous fait accéder au cœur du drame (qui permet à chaque acteur de jouer son véritable rôle) médiatement, sur-dramatiquement (ou surnaturellement si l'on veut) mais directement et sûrement. Un donné sur-dramatique, et par là surnaturel, est un donné dont la possibilité n'est pas incluse dans la structure générale du réel-drame. Aussi, *c'est cela la préciosité des préciosités : un donataire absolument donné à lui-même au centre même du chaos divergent du réel dramatique ;* c'est, en tant que révélation radicale, la condition de toute manifestation. C'est en quelque sorte le rêve de la « nuit effrayante » de Mallarmé où sa « Pensée s'est pensée et est arrivée à une Conception pure », une sorte d'incarnation de l'absolu ou de sur-présence de l'univers à travers cette pensée personnelle qui se pense, à la différence près que cette préciosité des préciosités était, pour Mallarmé, son moi de poète alors qu'un autre moi d'un autre homme (d'un autre donataire) *ferait encore mieux l'affaire*²⁵⁵. Maintenant comment se fait-il que la vie d'un homme -d'un seul !- puisse se déployer à travers temps, lieux, actuations et présences, pour planter le drame, la *tension vers l'absolu*, au cœur de toute chose et surtout au cœur des vies humaines qui lui sont naturellement semblables ?

²⁵⁵ Voir plus haut la note 253 sur ce passage de Mallarmé.

L'exemplarité comme mode d'inclusion dans le drame

Une première réponse consiste dans le fait que le mode de déploiement ou de diffusion de cette préciosité est l'*exemplarité* qui s'apparente au mime des *acteurs-personnages principaux* du drame, comme le temps, le lieu, les actuations, l'apparaître et la présence. En effet, le rapport d'inclusion et d'analogie du donataire à ces modes et cadres du donné l'amène à reproduire à son niveau leur structure commune. L'exemplarité est une sorte de mime entre acteurs-personnages partageant le même destin, le même réel-*jouer* dramatique. La ressemblance qui en résulte a la largeur et la profondeur du réel *limité* par ses ouvertures. C'est le principe d'identité qui émerge de l'identification du semblable par inclusion et analogie dans le jeu dramatique du réel.

Mais, vue ainsi, la dimension de cette exemplarité fait peur, elle est trop grande pour être abordée de face à partir du présent d'une vie humaine, à partir du présent de ma vie par exemple. Avoir accès à cette vie précieuse d'homme c'est-à-dire à ce qui, dans et à partir du réel, l'*ouvre à* et l'inaugure à partir de son au-delà, ne peut être le privilège des quelques « athlètes » du drame, ces acteurs confirmés à mille personnages, ces donataires sachant s'inclure dans le drame en sachant recevoir. Donc l'exemplarité n'est pas suffisante pour diffuser l'effet de cette préciosité chez tous les donataires et dans tous les recoins du drame. Par conséquent le donné précieux doit se diffuser et atteindre les donataires au-delà du cadre de leur relation aux donnés dramatiques en général (temps, lieu, actuations etc.). Il doit court-circuiter en quelque sorte l'obstacle du chaos divergent se densifiant, qui raréfie la présence ou bien la rend plus tendue et plus risquée, et donc uniquement accessible aux donataires les plus aventureux et les plus avisés.

De plus, malgré l'intensité que donne l'exemplarité aux présences et à la présence à soi, elle est à la fois dramatiquement trop juste et sur-dramatiquement pas assez juste (dans les deux sens, de justice et de justesse, du terme) pour qu'il y ait un jeu commun, un échange de répliques voire une intimité, avec cette préciosité qui meut, figure et réalise le drame. Cette dernière est donnée avant même toute possibilité de développement dramatique du réel, donc a fortiori avant la possibilité de toute exemplarité. D'un côté, cela n'est que justice pour les donataires incapables de soutenir les risques de la présence dramatique, notamment celle ultra risquée du phénomène condensé comportant un ou plusieurs paradoxes. D'un autre côté, la diffusion gagne en justesse lorsque l'exemplarité, qui est de fait inégalitaire, est complétée

par un excès de don dépassant le cadre risqué du drame même, de manière égalitaire pour tous les donataires.

La préciosité des préciosités, cette vie unique d'homme, impose donc une passivité radicale au donataire, puisque même le drame en tant que tel, comme paroxysme d'activité et de tension, en dépend. Elle est si proche des personnages (autrement dit des inclusions dans le développement, dans le phénomène ou sur la scène dramatiques) de chaque acteur-donataire dans la limite de sa vérité dramatique ; mais elle est en même temps si loin de ce dernier, vers l'intérieur, vers l'extérieur et de tous les côtés en direction de l'absolu pointé par elle et par toutes les verticalités passagères spécifiques au temps dramatique déchirant le plan d'immanence. Cette préciosité est donc loin de toute suffisance dramatique chez les acteurs-donataires, et par conséquent loin de toute suffisance mondaine des acteurs-personnages qui sont réduits à des êtres-personnages par l'assimilation exclusive de l'être aux personnages dans l'oubli de l'unicité du donataire ou de la *personne* ; cette dernière désigne l'acteur-donataire en tant qu'on le considère dans sa profondeur dramatique unique. Cette préciosité des préciosités est donc au fond inaccessible pour l'acteur-donataire, à partir de sa propre initiative, par exemplarité ou de toute autre manière. Elle se donne plutôt de surcroît, comme un excès du don dans le drame, voire comme la possibilité d'un excès du don dans le drame. Elle est comme un don pur et gratuit, c'est-à-dire un don qui ne requiert aucune capacité de réception du donataire.

Une diffusion de cette préciosité, ou autrement dit de cet événement-intrigue *unique*, à travers l'étendue de la scène du réel est donc nécessaire au drame. Toutefois, cette diffusion doit épouser les reliefs fragiles et risqués du donné et des présences dramatiques, notamment ceux de la vie en général et de la vie humaine en particulier. Par cette diffusion, l'*il se joue* actualisé en être est être-en-jeu (impliqué activement dans le jeu) aussi bien qu'être-enjeu (produit passivement par le jeu), ce qui peut se nommer être-acteur. L'être-en-drame est tributaire de la réception du moteur précieux et unique de la totalité du drame, et ceci sans en être capable de lui-même mais plutôt grâce à la diffusion de ce dernier. Il s'agit là d'une totalité brisée et fragmentée, il est vrai, de par son ouverture, mais totalité en sursis au cours du développement dramatique des donnés, des êtres et des choses.

L'unique se dérobe au réel pour mieux l'envahir et le porter dans la tension dramatique. La diffusion se fait aux bords et aux marges ouvertes du réel, du côté fragile de celui-ci évoqué plus haut. Cet unique, cœur du drame, s'infuse autant qu'il se diffuse à la lisière entre le drame et le sur-drame, entre la nature et la sur-nature. D'un côté, l'exemplarité, quand elle

a lieu d'être, est un canal *supérieur* de communication avec l'unique, elle ne l'est toutefois qu'en s'appuyant d'abord sur une disponibilité humble qui reçoit le diffus par toutes les possibilités et par toutes les ouvertures de l'acteur-donataire (comme on dirait « par tous les pores de son corps »). Mais, par l'infusion, cet unique, qui est la clef de voûte du réel, déborde toute réception et tout accueil ; *il plante sa tente où il lui plaît !* En effet, aucun acteur-donataire n'a un accès total à ses propres bords, pour y recevoir partout et tout le temps la réplique des personnages (mondains : choses, idées, êtres vivants, etc., ou extra-mondains) qui sont envoyés par diffusion, par et à partir de cette *part précieuse du monde*, d'où la nécessité d'une telle infusion, d'une communication déterminante *de l'intérieur*.

Cette vie d'homme qu'est la préciosité des préciosités est fondatrice de toute *singularité* qui caractérise la personne-acteur et de toute identité qui détermine l'acteur-personnage dans le drame. N'étant pas assez vigilant, l'homme, personne-acteur, a toujours dans son être-en-drame une part d'entrée-en-drame perpétuelle comme s'il se sentait toujours « mis à la porte » du réel. N'étant pas assez réceptif et accueillant, il reçoit toujours un excès de don (un donné pur et gratuit, nous dirons « un présent » au niveau du relief limite de la liturgie qui commence à se profiler ici) qui fait de son être-en-drame un toujours-déjà-en-drame.

En effet, une première défaillance, son manque de vigilance, condamne l'acteur à être mauvais dans l'interprétation de ses personnages, c'est-à-dire à n'être pas capable de s'inclure dans le drame ; il est par là également mauvais avec les personnages des acteurs qui l'entourent puisque, étant exclu, il ne peut plus remonter du personnage à l'acteur chez l'autre pour bien le recevoir. Il arrive toutefois à recevoir et à bien jouer mais pas par lui-même, uniquement par l'effet de diffusion de la préciosité (des préciosités). Mais aussi, une deuxième défaillance, le fait qu'il n'est pas assez accueillant, le rappelle à sa personne sans qu'il puisse la recevoir correctement dans une présence à soi limpide, alors qu'elle représente l'ancrage et la synthèse de tous ses personnages dans le drame ainsi que la nécessité et l'enjeu de son jeu et de tous les autres jeux et enjeux du drame. Toutefois, une présence à soi est toujours déjà là grâce au donné-miroir de la préciosité unique *infuse* qui ouvre le réel-*jouer* dramatique (d'où la possibilité de rabattre cette *préciosité unique* sur le moi, en niant la nécessité d'une extériorité vis-à-vis de celui-ci, comme l'a fait Mallarmé). Ainsi, la personne-acteur est l'axe des convergences et des divergences des personnages, mais pas seulement par ces propres forces et capacités ; elle est comme un metteur en scène malgré elle. Ainsi, c'est à travers le jeu des personnes-acteurs et comme par une accumulation de petites « tensions vers » que le drame tisse sa toile dans le réel pour le rendre à son au-delà et l'y fonder. L'axe

de cet excès du drame sur lui-même est donc ce que nous avons appelé la préciosité des préciosités dans le vocabulaire du drame élémentaire, ou encore l'*unique donné* qui détermine l'unicité du drame, ou encore la vie unique d'un homme qui recouvre tous les aspects et recoins du drame. Nous l'appellerons aussi le *Singulier*, sachant que ce nom rassemble l'unicité, la préciosité et le côté englobant de la vie d'un homme dans le réel.

Ainsi, la diffusion-infusion du Singulier, axe et cœur du monde, à travers le « corps » du monde, a pour destination les personnes-acteurs (humains et peut-être autres qu'humains) qui sont les carrefours des genèses du temps, du lieu et de la présence. D'où une multitude de modes d'arrivage et de contacts du Singulier avec la personne. *Quand la tension vers l'absolu est transfigurée en l'infinité de la (et des) relation(s) à l'absolu par la relation intermédiaire au Singulier qui est en quelque sorte le don de l'Absolu*²⁵⁶, le drame est à son paroxysme et sa vérité s'accomplit dans la le relief de la liturgie. Cette dernière réalise l'absolu de la « tension vers » de la « tension vers l'absolu » qu'est le drame. La personne-acteur n'est donnée et présente pleinement à elle-même que dans et par cette transfiguration continue qui l'englobe ou l'enveloppe en liturgie. La personne se reçoit de sa « baignade » liturgique avec le Singulier dans le réel, pour pouvoir par conséquence se donner dans sa performance dramatique.

Il faut préciser ici que *cette infinité de relations à l'Absolu par l'intermédiaire du Singulier s'offrant par diffusion-infusion, ce que nous appelons largement et philosophiquement la liturgie*²⁵⁷, n'est pas, comme l'élémental de Lévinas²⁵⁸, en deçà de la

²⁵⁶ L'Absolu avec une majuscule est tout simplement l'absolument absolu derrière tout aspect absolu du réel, ou encore derrière toute modalité de donation particulière de l'absolu.

²⁵⁷ Dans *Expérience et Absolu, op. cit.*, Jean-Yves Lacoste affirme ceci : « Dans l'acte où elle subvertit le topologique, la liturgie suggère ainsi une redéfinition du lieu : celui-ci ne serait plus à penser comme être-là, mais comme être vers ; l'inhérence s'effacerait devant la relation (nous soulignons). » p. 31. Il n'est pas dans une démarche d'élargissement de sens de la liturgie, mais dans une démarche de caractérisation de la liturgie proprement dite comme ce qui transgresse notre condition native *ayant lieu* dans le monde ou sur la terre, d'après les deux topos heideggériens, et qui détermine par là notre rapport au réel par la relation et non par l'inhérence. En effet, la primauté de la relation semble subvertir tout lieu en liturgie, et nous ajoutons que cette relation est réticulaire et relie d'abord à l'Absolu, à travers le Singulier qui surdétermine le réel. Notre compréhension de la liturgie, au sens d'un relief du réel, s'inspire de la subversion du réel qui caractérise la liturgie proprement dite selon Lacoste, mais installe la gratuité et l'aspect aposteriorique de l'expérience qu'elle propose au cœur même du réel qu'elle redéfinit en le débordant par la relation transgressive à l'Absolu.

²⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Lgf/Livre de Poche, 2006 (première édition 1971), p. 138, « L'élémental est le milieu impersonnel, non-possédable, qui n'est pas fixé comme un objet, et auquel retournent les choses dans la jouissance ». D'après Lévinas les choses émergent d'un arrière-fond indéterminé. Selon leur finalité ou de leur utilité, elles se configurent en systèmes. C'est un milieu qui a son épaisseur propre. Contrairement aux choses, l'élémental en tant qu'il est leur milieu d'émergence est « non-possédable ». C'est un fond autant qu'un milieu. Il enveloppe ou contient les choses. Cette notion d'« enveloppement » nous semble utile pour décrire le relief liturgique tel que nous le concevons, mais selon d'autres modalités que l'élémental lévinassien.

représentation des choses et du face à face dramatique avec Autrui (son Visage) me donnant la réplique et me commandant d'agir en mettant en cause ma liberté.

En termes mondains, tout ne « baigne » pas en liturgie comme dans l'élémental lévinassien ; le monde n'est pas un milieu d'éléments, la terre n'y est pas étrange non plus. Au contraire, le monde est l'occasion, par le Singulier, du lien à l'Absolu (l'absolument autre et absolument absolu) ce qui n'est pas que « jouissance » comme le voudrait Lévinas ; et la personne soutient (ou devrions-nous dire « surtient ») la terre sous ses pieds, elle la garde comme un don du Singulier, comme l'ouverture du monde à l'Absolu hors monde. La tension ne devient pas relation neutre dans la liturgie, c'est plutôt la relation qui sauvegarde la tension tout en enrichissant la personne de plus de possibles (une infinité ouverte) face à l'Absolu. La relation liturgique est en ce sens une sur-tension saturée par l'abondance de donation de l'Absolu. Cette abondance se montre dans la diversité des chemins entre le Singulier -qui est cet Absolu trouant le réel- et la personne, mais aussi par l'intensité de leurs donations et de leurs présences.

Le temps entre drame et liturgie

Comme nous l'avons vu pour le drame, le temps est également un vecteur principal de la relation liturgique. Il y a ainsi une primauté du temps au niveau du relief de la liturgie comme au niveau de celui du drame ou de celui de l'*agir*. Il révèle le mode de la relation liturgique en tant qu'il est le modèle de la relation de l'homme au réel-liturgie, puisque c'est la relation de l'homme au temps liturgique qui est le modèle de toute relation en liturgie. Cette relation semble se faire entre des réalités d'intensités comparativement incommensurables, le temps recouvrant le réel et l'homme recouvert par ce réel. Cette relation est importante puisque c'est à travers le temps que le Singulier est accessible, et donc que le réel montre son relief liturgique. Une temporalité singulière est par exemple requise pour atteindre le Singulier, pour en faire mémoire, l'attendre ; comme s'il fallait une sorte de phénomène de résonance à trois entre la personne, le réel et le Singulier -en tant qu'absolu *se donnant*.

La vie de la conscience est suffisamment gourmande en temporalités pour que le temps soit le véhicule privilégié du Singulier-Absolu à portée du regard. Mais aussi tout rapport, toute relation en dehors de la conscience, a à compter à un niveau ou à un autre avec le temps. Ceci ne veut pas dire que la liturgie n'est que temporelle voire temporelle, c'est-à-dire

déterminant les structures de la temporalité. L'immédiat et l'atemporel ont aussi leurs liturgies. La personne peut se recevoir du Singulier pour s'abandonner à l'Absolu sans la médiation du temps, et ceci de par sa position ou sa place singulière (son topos). La singularité, comme le temps, communique et crée aussi des relations à partir d'elle-même de manière atemporelle. De Singulier à singulier il n'y a plus que le temps ; l'Absolu s'éternise auprès de la personne pour qu'elle ne s'y refuse par mégarde. Toujours en donation, celui-ci ne laisse sortir la personne de la liturgie que liturgiquement, pour ainsi dire. L'Absolu se donne dans la relation liturgique, même en dehors du temps et de toutes les possibilités du réel, qu'il soit dynamique ou dramatique. La présence, parce qu'elle est aussi liturgique, ne s'évanouit pas avec le temps, l'éternité de l'Absolu y veille. Si le drame ouvre le réel à son au-delà, la liturgie le lui offre. Pas un grain de poussière, pas une particule ne se manifeste -ne serait-ce par une forme de singularité ou une autre- en dehors de la relation au Singulier-Absolu, en dehors de la liturgie. Ce dernier relief du réel se superpose aux deux autres, celui de l'*agir* et celui du *jouer* dramatique, en intégrant les caractéristiques dynamiques et les caractéristiques ludico-dramatiques du réel à cette relation au Singulier-Absolu, et en les mobilisant pour cette relation.

Le Singulier comme axe du réel et comme pivot entre drame et liturgie

Toute transformation du réel, qu'elle soit une transformation de l'être, de la nature ou de l'esprit, ou même qu'elle soit négative comme une déchirure de la personne, est également l'occasion d'une relation au Singulier-Absolu. Cette soustraction sans reste du réel à lui-même a pour garantie le Singulier que nous nous sommes hâté de faire fusionner dans le drame avec l'unique précieux et dans la liturgie avec l'Absolu. Nous avons tenté une explication de ce donné unique et précieux au niveau dramatique. Ainsi, nous avons vu que, le rôle du Singulier étant de rendre possible ce qui fait l'essence du drame à savoir l'excès du don et les ouvertures verticales trouant le plan d'immanence, sa présence est le don pur et gratuit par excellence, don impossible dans les seules limites du drame immanent. Pour qu'il soit reconnu et reçu, il doit lui-même se présenter en tant que tel (présentification singulière) selon deux modalités qui se complètent :

- la diffusion par le biais de la relation d'exemplarité qui n'est pas accessible à tous les donataires

- l'infusion qui est une donation en excès, c'est-à-dire dépassant le cadre et les obstacles du drame.

Mais c'est au niveau du relief de la liturgie, qui est comme le secret et le développement sur-dramatique du drame, que le Singulier doit révéler sa nécessité qui en fait l'unique porte de l'Absolu. C'est le Singulier²⁵⁹ en tant que possibilité première et absolue du drame qui a mené à la nécessité de la liturgie. Aussi, c'est cette dernière qui, par un retournement et un effet de réciprocité, doit au moins montrer le chemin de la nécessité absolue du Singulier (de cette préciosité des préciosités ayant émergée au niveau du drame rappelons-le) à travers la nécessité de sa possibilité et la possibilité de sa nécessité. En réalité, cette manifestation du Singulier dans la liturgie est une donation en bloc (nous appellerons cela plus loin un « enveloppement ») qui s'impose avec une nécessité et une cohérence qui saturent les autres voies d'accès possibles à la liturgie. S'y refuser (à cette donation qui est le déploiement d'une révélation, ou d'un phénomène doublement saturé) c'est mettre en cause sa propre personne dans le réseau liturgique du réel et donc le réel-liturgie lui-même, et c'est par là se réduire à n'être que le « second rôle » du drame de sa propre vie. Mais dans tous les cas, ce n'est jamais réussir à s'y dérober, car la tentative du repli radical sur soi et de dissolution dans le chaos n'élimine jamais toute possibilité de don et donc de présence liturgique, notamment par cette présence *infuse* du Singulier.

La saturation, la surtension, voici le champ fécond de la relation liturgique. Ce qui lie à l'Absolu n'est jamais en reste quand il s'agit de se donner. Si le drame est excès du réel-agir sur lui-même, la liturgie est excès du drame sur lui-même. Elle est l'excès de l'excès. Le réel en tant qu'il est agir et en tant qu'il est jouer dramatique y est toujours au bord de l'explosion désintégrante vers son au-delà qui s'y donne comme étant son troisième relief, celui de la liturgie.

²⁵⁹ Dans *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, *op. cit.*, Erwin Straus écrit : « la conviction -car il s'agit bien d'une conviction et non d'une supposition- que le singulier est le donné originel ne serait pas aussi répandue si elle n'était pas aussi plausible, si elle n'était pas encouragée par l'expérience quotidienne » (p. 267), par l'expérience quotidienne des singularités particulières précisons-nous. Aussi, Straus attribue à ce singulier une vie transgressive du monde ou du réel lorsqu'il écrit : « Ainsi compris, le singulier est le séparé, mais dans ce sens, il n'est ni évident, ni compréhensible, car comme tel, *il achèverait sa vie hors de la totalité du monde* (nous soulignons). Le singulier compris comme isolé est un fantôme de la pensée, il n'en est pas son objet. » (p. 267-268).

La vie en liturgie

En termes mondains, être là en liturgie c'est sur-être et donc risquer le vide parce qu'on est comme en avance et en débordement par rapport à son être. L'*ascédia* est bien le plus grand risque de la personne qui *vit avec* l'Absolu ; la pensée monastique ne s'est pas trompée. L'ouverture du temps sur l'avenir est continuellement sur le point de basculer vers une ouverture définitive vers l'avenir absolu. Être, c'est d'une part risquer son être dans la divergence chaotique et dans l'alternative du drame (oui ou non ? me risquerai-je ou non ?) et c'est, d'autre part, *être le risque de l'être même* dans la liturgie, et plus largement le risque du réel axé sur le Singulier dans ses trois reliefs (l'*agir*, le *jouer* dramatique et la liturgie). La vie liturgique a une part d'abandon à la fois inquiet (et comment cet abandon ne serait-il pas face à l'abîme qui la sépare de l'Absolu ?) et confiant puisque c'est au bord du vide et dans l'inquiétude que nous avons la « meilleure vue » sur l'Absolu.

La *vie* s'impose ici comme le cadre de l'expérience du réel en tant que liturgie, là où le *chemin* était le cadre de l'expérience humaine du relief de l'*agir* et là où la *vérité* comme processus de dévoilement était le cadre de l'expérience humaine du relief du *jouer* dramatique. Ainsi, la *vie* s'épanouit dans la recherche de ses chemins comme un surpassement continu vers son propre absolu révélé dans le Singulier. Ce dernier consiste en cette *vie* singulière de l'homme qui est dit être paradoxalement Dieu dans le contexte chrétien, mais qui peut prendre des formes alternatives mais toujours aussi surdéterminante dans la *vie* des humains (la forme du moi créateur ou celui d'un unique être aimé, ou encore celui d'homme exceptionnel, tel un prophète ou un sage etc.). Le Singulier se donne comme l'origine et comme la fin de la *vie* (et pas seulement de la *vie* humaine) qui se déploie dans l'entre-deux comme une liturgie de louange naturelle -ou autrement dit comme une intensification consciente ou non de la singularité- dans ce que découvre la science biologique. La *vie* se déploie aussi comme une liturgie de louange spirituelle chez les personnes qui sont plus que vivantes, vivifiantes (les singularités rares ou ce que la tradition chrétienne a appelé les saints parce que leurs *vies* se sont configurées à la *vie* de l'homme qu'ils considéraient comme le Singulier). Le sentiment de la *vie* en chaque personne serait semblable à celui du Singulier qui l'a éprouvé selon toutes ses dimensions. La valeur de la *vie* humaine et, par extension, de toute *vie* connue ne serait-ce que par sa possibilité virtuelle, est assurée par la *vie* de l'Absolu se dépouillant de son absolutité pour la recevoir (cette *vie*) en tant que Singulier. Nous recevons la *vie* par la naissance comme le don d'une voie vers

l'Absolu par l'intermédiaire du Singulier. Ce Singulier, indépendamment de la forme qu'il prend pour une personne, est le pivot de l'existence dramatique de tout homme, même si sa singularité n'est que partiellement reconnue de par l'imperfection humaine.

Il est vrai que la présence surdéterminante du Singulier nous met devant nos imperfections et nos défaillances. En effet, vis-à-vis de Lui, *il est difficile de donner, car nous ne donnerons jamais assez ; et il est encore plus difficile de recevoir car nous avons déjà tout reçu*. La difficulté est due à ce que la présence de la personne est poreuse ; de plus, à cause de la défaillance de la présence à soi, celle-ci n'est pas toujours présente à l'un de ses propres bords pour donner et recevoir. La singularité, incluant l'unicité et la préciosité, est au-delà de la présence, elle en est le dépassement ou l'accomplissement. Néanmoins la difficulté en liturgie n'est pas au niveau de la situation ontique ou même ontologique, ou même plus largement aux niveaux dynamique et dramatique, comme si donner et recevoir n'étaient que des modes d'échange et de pari dramatiques, elle est plutôt au niveau de la position -du pointage- de la personne dans sa relation au Singulier. L'être et l'étant, le *jouer* et l'*agir*, ne sont plus qu'indirectement en jeu, et pourtant ils reçoivent à leur tour leur consistance de ce *jeu-là*. Ils sont supplantés par la donation pure en œuvre dans la vie liturgique du réel. Aucun vecteur liturgique n'a de réciproque ou de retour ; il n'y a aucune mesure possible, mondaine ou réelle, entre ce qui est donné et ce qui est reçu. C'est une relation à sens unique. La personne ne peut donner ce qu'elle a reçu, ni recevoir ce qu'elle donne ou donnera. Recevoir se conjugue au passé car nous avons toujours déjà reçu, et donner se conjugue au futur car nous aurons toujours à donner.

Par ailleurs, ce qui est valable pour la personne l'est également pour toutes les individuations singulières ou les singularités liturgiques ; les choses en liturgie donnent et reçoivent à leur manière, sans que cela « monte » forcément par signification au sens. D'ailleurs la liturgie proprement dite rappelle cette forme de communication entre les personnes, les choses et l'Absolu, et ceci en érigeant des domaines de sacralité que nous ne pouvons que recevoir ou donner au-delà de tout échange. Ce « sens unique » de la relation liturgique reflète l'intégration en elle de *la tension vers l'absolu* du drame qui manifeste l'évidence d'un sens unique, même si ce n'est pas dans cette évidence mais dans la complication du jeu dramatique que se confirme le sens unique au niveau du drame. Rappelons-le, le « *sens unique* » ne veut pas dire l'absence de relation entre deux singularités, mais plutôt que la relation est subordonnée dans sa possibilité à l'incommensurabilité entre ce qui se donne et ce qui est reçu pour chacune d'elles. Mais nous restons ici dans le cadre d'une

approche de la liturgie à partir du drame et avec son vocabulaire à l'exception de l'introduction du Singulier et de l'Absolu. Tentons d'aller plus loin et d'aborder la liturgie à partir d'elle-même en tant que relief indépendant et autonome du réel.

Le Singulier et l'Absolu en liturgie

Ce début de défrichage de ce que nous avons appelé « *liturgie* », qui se manifeste par le rôle opératoire et central de la relation au Singulier dans et au bord du réel dramatique, apporte encore très peu de légitimité à ce nom donné au dépassement de l'auto-dépassement ou de la surenchère du drame par lui-même. Il faudra expliciter les modalités liturgiques à partir du Singulier-Absolu, vers lequel elles sont toujours tournées et qui est le pivot entre le drame et la liturgie. Cette dernière peut être vue comme le secret du premier en ce sens qu'elle envahit tout à partir du Singulier qui est l'axe et le moteur du drame. La liturgie est la vie toujours visible du Singulier. Dans le contexte chrétien qui peut nous servir de modèle ici, nous pouvons affirmer que si comme le dit Pascal « Christ agonise jusqu'à la fin des temps », il *vit* et ressuscite (ou *vit davantage*) également jusqu'à la fin des temps. Et tout cela est la liturgie cosmique, ontologique (voire sur-ontologique), ou proprement dite, même si elle se réalise dans des schémas individuels et dans des rituels collectifs qui ne sont pas forcément en rapport avec le Singulier de façon obvie, encore une fois à cause de l'imperfection humaine. Aucune existence de vie et d'intelligence humaine, ou d'intelligence possiblement supérieure, ne pourra « court-circuiter » le Singulier dans son rapport à l'Absolu. Et ceci quitte à imaginer une répercussion et une présence sans aucune mesure avec notre connaissance et avec l'étendue de l'*agir* et du drame, c'est-à-dire sans aucune mesure avec les conditions de possibilité de l'événement et de l'intrigue du Singulier, ou devrions-nous dire du *fait absolu* du Singulier dans le réel (dans tous les reliefs possibles, dans tous les mondes possibles et au-delà). Il ne s'agit pas ici de réalités équivalentes au Singulier, mais celui-là même présent en tant qu'*événement*, en tant qu'*intrigue* ou encore autrement en tant que *salut*, au-delà des limites de nos possibilités d'imaginer le possible, ici ou là, comme ceci ou comme cela dans le réel connu, inconnu ou même inconnaissable pour nous. Ainsi, non seulement le rôle du Singulier est surdéterminant pour toute personne singulière possible, et dans tout réel possible, mais ce rôle est nécessaire pour la possibilité même d'une telle entité qu'est la personne en tant que singularité réticulaire, d'abord saisie et saisissante dynamiquement dans

son cheminement (agir), puis donné/donatrice ludico-dramatiquement dans son processus de vérité (jouer) et enfin singularisée/singularisante dans sa vie (liturgie).

Voir le monde et plus largement le réel dans leur dimension liturgique ne se fait que par une forme de reconnaissance de ce Singulier, source de toute singularité et présence parfaite de l'Absolu dans tout relatif. La personne est à l'image du Singulier qui traverse tous les reliefs du réel, qui est présence de l'Absolu parmi les relatifs sans les anéantir. L'Absolu a pu être dit « amour » ne serait ce que pour cela. Laisser l'être à son être, laisser une autonomie à l'acteur-donataire tout en l'emplissant, en se faisant Singulier, jusqu'à la limite de l'explosion, jusqu'au sur-être, c'est ainsi que se présente l'Absolu dans le réel. D'où *une posture d'accueil qui s'impose : assumant ce qui lui est laissé, la personne reçoit ou donne par sa propre présence à elle-même, elle se recueille*. La relation liturgique impose un régime particulier au réel, c'est la personne-en-liturgie qui en manifeste les modalités.

Le fait que le Singulier-Absolu soit présenté comme la vie unique d'un seul homme est un fait porteur de conséquences liturgiques essentielles, cela indique les structures connaissables de la liturgie. La personne et la dignité humaine sont centrales parce que le Singulier-Absolu est un homme. À partir de là, chaque être a sa dignité et sa place en liturgie. Mais, en omettant les arguments vus plus haut, qui établissaient la nécessité que le Singulier soit une vie humaine, nous pouvons hypothétiquement imaginer un Singulier-Absolu inanimé qui placerait la dignité des choses inanimées au-dessus de celle d'une personne humaine par exemple. Ce qui aurait pour conséquence une tendance « sacrée » vers l'inanimé chez l'homme dans sa relation à l'Absolu, et ainsi la mort physique serait la suprême félicité puisqu'elle est un retour vers l'inanimé, ce qui n'est pas absent de certaines pensées contemporaines teintées de matérialisme « mystique » voire de panthéisme ou de naturalisme radical. Combien de nos contemporains ne rêvent la jouissance suprême que semblable au châtement de la femme de Loth qui se transforme en statue de sel en désobéissant à Dieu ; pour eux il s'agirait presque d'être sa propre statue pour faire mémoire de soi-même. N'empêche que, heureusement, aucune pierre n'a pu dire « je suis la vérité » ou « je suis la vie », et toute la nature inerte que ceux-ci vénèrent est au petit soin liturgique des blessures de leurs propres personnes.

La liturgie fait que le Singulier se présente par diffusion là où on le cherche ; mais aussi par infusion, même au plus loin de son autorévélation, dans les recoins les plus « au bord du chaos » du réel. En liturgie, il y a comme un *enveloppement* de tous les possibles ; conducteur et porteur du Singulier voici le destin liturgique de tout réel possible. Aussi, l'expérience

humaine ne connaît pas de plus grande ouverture locale que la sienne, d'où l'adéquation optimale du Singulier au réel à travers elle. Même s'il y a une ouverture réelle plus large, elle rentrerait dans le cadre de l'infini de la personne, qui peut être l'aspiration liturgique commune de l'humain et de toute autre forme de vie possible. *La personne est comme une présence du Singulier comme disponibilité et ouverture du réel devant l'unicité du Singulier-Absolu. Elle enrichit ce réel de sa présence au nom de ce dernier. Elle y est à son aise.*

Loin de justifier la singularité du Singulier, nous ne faisons ici qu'évoquer quelques possibles avatars ou quelques rêves de dépassement de celui-ci. La justification sera de plus en plus étoffée dans l'explicitation phénoménologique descriptive de la liturgie que nous devons -au Singulier- faire. Quoiqu'il en soit, tout ce qui semble échapper à la liturgie retombe en liturgie (comme pour le drame). En tant qu'elle comporte une relation de donation et de réception pures que nous désignerons comme *une relation d'enveloppement/abandon*, elle est la sublimation de fait du drame qui est le second relief du réel. Ce secret du drame, la liturgie, est un dépassement absolument indépassable vers le plus intérieur et vers le plus extérieur de celui-ci ; ce n'est pas seulement une sortie à côté, ou une brisure du drame, comme sa solution ou sa pacification. *La paix liturgique* serait plutôt dans la posture extrême de la personne recueillie en une position où elle aligne, du plus haut point possible du réel en tant que drame, sa présence à soi et l'abîme du chaos dramatique dans un même regard ou dans un même pointage. Le degré zéro de cette paix liturgique est le sentiment d'aise qu'évoque Jean-Yves Lacoste pour désigner une familiarité originelle avec le réel, une sorte de trace indélébile de la grâce originelle qui n'est pas totalement effacée par le péché originel ; ce dernier étant ce qui génère l'inquiétude dans un réel donné comme *jouer dramatique*²⁶⁰.

La liturgie s'exprime mieux par et sur les cimes des montagnes que dans la monotonie de la vallée. Rien de lyrique ou de romantique à cela, mais c'est plutôt parce que la personne doit soutenir le réel comme ensemble de préciosités, et ceci du point où elle risque le plus de tomber et se perdre elle-même, des hauteurs. Ceci n'empêche pas une douceur et une fraîcheur de cette paix reçue généralement par là où elle est le moins attendue. Recevoir la paix ne se peut que dans le risque de l'abandon au Singulier, au bord extrême du réel-*jouer dramatique*, là où recevoir c'est se donner sans reste et donc c'est s'abandonner tout en étant

²⁶⁰ Rappelons que cette notion d'« aise » est développée par Jean-Yves Lacoste dans la première étude intitulée « en marge du monde et de la terre : l'aise » (p. 5 à 22) dans son ouvrage *Le monde et l'absence d'œuvre, op. cit.* Nous l'avons déjà évoquée pour clarifier par analogie le mouvement de détente lié à l'événementialité dans la dynamique élémentaire de *l'il s'agit*.

enveloppé par le réel ; c'est comme se jeter par dessus l'abîme. Le drame semblait s'arrêter là, au bord du chaos, mais la liturgie fait faire le saut à l'acteur-donataire qui est désormais une personne-acteur ou une personne vivante tout court.

Liturgie et pensée

L'activité pensante est elle-même prise dans la relation liturgique au Singulier, comme toute réalité prise dans ses reliefs dynamique, dramatique ou a fortiori liturgique. Elle l'est d'autant plus que ses conditions de possibilités, occupant la lisière du drame et de son au-delà, le sur-drame, sont en prise directe et étroite avec le plus intense de l'activité liturgique. Aussi bien la sensibilité que les *a priori* transcendants de la personne sont des occasions d'ouverture-écartement du réel (pour que l'Absolu se manifeste plus nettement), ce sont des images et des mimes liturgiques de l'occasion unique produite par le Singulier. Les conditions de l'expérience sensible sont celles qu'il a assumées, les *a priori* transcendants il les a portés toute une vie d'homme.

La pensée en liturgie est devant l'Absolu aussi bien transcendentale que catégorialement ; elle est « devant » ou autrement dit « en relation liturgique au » Singulier-Absolu. Du point de vue de la liturgie au sens commun et restreint du terme et dans le contexte chrétien, l'émergence ou l'aube transcendantale de l'expérience seraient configurées par la Conception, la Nativité et l'Enfance de l'homme dont la vie est le Singulier. Le déploiement catégorial serait quant à lui lié à l'Âge Adulte, à la Mission et à l'Événement-Intrigue de la Passion et de la Résurrection qui conclut cette vie.

Penser, du point de vue du relief de la liturgie, c'est contribuer au salut du monde tout en participant à l'accueil de l'Absolu en éprouvant ce monde. La teneur liturgique de la pensée creuse sa profondeur. Mais on pourrait répliquer que tout et n'importe quoi pourrait dans ce cas être liturgique, car il y a toujours une similitude, un lien analogique de résonance avec un tel Singulier qui est « vie d'homme ». La réponse exige l'examen de deux hypothèses.

La première est celle qui considère qu'il peut y avoir, voire qu'il y a et doit y avoir, des parties du réel, dans ses deux reliefs d'*agir* et de *jouer* dramatique qui sont soustraites à toute relation avec l'Absolu, à toute liturgie. De cela résulte une sorte de prise au sérieux, ou de « respect », de l'athéisme. C'est l'affirmation « la vie est athée » qui a traversé l'histoire de la phénoménologie de Husserl à Jean-Yves Lacoste. En effet, les conditions premières de

l'expérience sont athées, et tout dépassement de l'athéisme ne peut venir que dans les parties les plus fragiles de l'expérience. Ainsi, dans cette hypothèse, on maintient une possibilité de défaillance et de chute qui ne serait pas récupérable vu que la volonté humaine n'est pas toujours à la hauteur de son rapport à l'Absolu. La liberté serait respectée, mais par qui ? Et pour qui ? Pouvons-nous vivre sans le repêchage, don pur et gratuit de l'Absolu qui accompagne -absolument- toute possibilité de notre liberté, ou bien encore sans poser, d'une manière ou d'une autre, que le Singulier *est* l'Absolu en le rendant présent ?

Cette première hypothèse a le malheur de décourager le faible qui n'a aucune aide et qui désespère de pouvoir s'abandonner un jour au Singulier-Absolu; elle a aussi le malheur symétrique de défier le fort qui réagit en absolutisant le combat (en le divinisant, ce qui le rend plus difficile) au lieu de combattre pour l'Absolu, et ceci malgré son avantage de clarté sur la réalité du mal. Pour tenter de combler ces trous infernaux du réel fuyant et de son être mondain, il faudra ajouter au « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », qui est une sorte de consolation liturgique à travers une plénitude réelle et ontologique, que l'Absolu est toujours déjà trouvé car il trouve Lui-même (ou va trouver) *en tant que* Singulier fondant toute singularité.

La deuxième hypothèse qui met tout en liturgie rend plus difficile l'explication de l'éloignement et de la défaillance. Ne respectons-nous pas la liberté si nous la voyons plongée dans un foisonnement de mains tendues où elle sera cernée dans toutes ses possibilités ? Du fait que l'Absolu soit le Singulier, ce qui est le fondement de la liturgie, nous ne pouvons plus admettre la possibilité d'une « absolutité » de la séparation avec Lui, le Singulier. Car même en absolutisant notre liberté et rien d'autre, il reste que notre singularité remet une distance entre cette liberté et l'Absolu.

La liturgie est d'autant plus espérance qu'elle est prévenance ; d'où son étendue transréelle, et plus étroitement transmondaine et transontologique. Il n'y a pas d'autre liberté que de se donner au Singulier, à l'Absolu ; car c'est cela l'aventure la plus intrinsèque de la liberté. Le choix libre *face à* est englobé par la création libre *avec*. La liturgie et la *liberté comme création* sont plus fondamentales comparées au seul drame, au monde et à la liberté comme choix. La création de la liberté (à la fois le fait qu'elle crée et ce qu'elle crée), trace et chemin de la liturgie, est comme le pardon du monde. La liberté créatrice de chaque personne (création qui est une part de la Création au double sens dynamique -continué- et statique du terme) soutient sa liberté de choix, elle s'exerce en liturgie et ne réduit pas la personne à un

simple acteur-donataire, ou pire à une conscience et à ses suppléments-béquilles (inconscient, etc.).

Le soulèvement liturgique du réel est complet, ce qui inclut celui de la pensée qui n'aurait pas posé cela sans s'y inclure. Penser, c'est regarder en direction de l'Absolu tout en lui étant lié de toute part. Penser, c'est faire mémoire du Singulier indépendamment de ce qui est pensé. Le « je pense », qu'on a fait accompagner chaque pensée, manifeste la nécessité du lien à l'absolu de l'activité pensante -et par là à l'Absolu !- à travers l'affirmation d'un invariant singulier, écho liturgique du Singulier. Toute logique au niveau de l'*agir* devient topologique dans le drame et pure *figuration* en liturgie. Le lien de la pensée à l'Absolu est le plus net dans le fondement de celle-ci, au niveau de ce que Heidegger appelle le temps originel dans son interprétation de l'imagination transcendantale kantienne. Mais nous pouvons ajouter, et c'est toute la différence, que la pure figuration liturgique ne peut être confondue avec le Singulier-Absolu liant tout à tout en se présentant, alors que le temps originel de Heidegger est l'instance dernière pour lui.

Que l'imagination transcendantale soit le temps originel, c'est une vision mondaine optimale ; mais elle devient minimale et insuffisante dès que nous dépassons le cadre du monde, d'abord vers le réel comme *agir* puis comme *jouer* dramatique et enfin comme liturgie. En effet, la capacité de penser de la pensée telle qu'elle est (qu'elle soit considérée comme seulement mondaine ou non) est une *singularité* de sa propre imagination transcendantale. D'où un temps plus originel, celui du Singulier, constituant l'ouverture de la pensée à l'Absolu. Il est vrai que l'Absolu, s'il est concept, ne peut se présenter avant tout concept (Heidegger) mondain ou transmondain, mais s'il est imagination, nous dirions « figuration pure », il ne peut que se présenter singulièrement en amont du concept. Il est avant tout histoire, imagination singulière, transcendentale comme dans l'immanence déterminante ; il est Singulier. Puis, le temps originel ne peut être que polarisé par le Singulier et comme en écho avec lui. Le temps originel, c'est le temps liturgique, car face à l'Absolu (donné dans l'originel) l'imagination ne peut que le reconnaître en tant que Singulier, autrement dit selon le relief liturgique du réel. *La singularité dans le monde, et de facto dans la pensée, est un défi à toute idée d'ouverture totale et « suffisante par soi » du monde, car paradoxalement « l'étroitesse » de la singularité est et ne peut qu'être la plus grande ouverture de ce monde à l'Absolu.*

C'est le rayonnement de ses singuliers et donc du Singulier en elle qui fait vivre la pensée. Ainsi la consistance de la pensée est un jeu de singularités ; et l'effet de la liturgie à

son niveau doit être dynamiquement saisi comme une singularisation de la pensée par la singularisation de ses singuliers. Ceux-ci sont présents dans la pensée aussi bien en concepts qu'en images, pour la poésie par exemple. Le déploiement liturgique englobe tout nouveau possible par des échos internes à ce déploiement, et par la répétition possibilisante de l'effet du Singulier. Ainsi, dans le contexte chrétien par exemple, nous pouvons décrire la pensée comme faisant leurs parts à une liturgie de la Parole dans le concept et à la liturgie eucharistique dans la poésie. Mais avant d'arriver à la répercussion du rôle de la singularité dans la liturgie au sens du réel *englobant*, il faudra analyser la liturgie au sens propre pour déduire et justifier sa singularité principale à partir du Singulier. Mais remarquons d'abord que la pensée est d'emblée liturgique, mais aussi qu'elle est paradoxalement toujours en quête de son rythme liturgique. Le jeu de la pensée ne semble se suffire parfois que pour mieux repartir à l'assaut de son absolu. *La pensée* est l'activité première de l'homme enveloppé par la présence du Singulier et s'abandonnant à lui, *c'est une sorte d'amplificateur, au sein du réel de la relation de l'homme au Singulier-Absolu*. L'expérience de l'Absolu dont nous avons le plus conscience se trouve au niveau de la pensée même, et pour cette raison ses conquêtes de connaissances et de sentiments sont le débordement des singularités liturgiques proprement dites sur le reste du réel. *Nous pouvons dire que quand nous pensons nous participons à la diffusion du Singulier à travers les singularités de notre propre pensée, autrement dit que nous sommes naturellement en liturgie*.

La pensée est l'offertoire entre la parole qui nous a fait naître à nous-mêmes et la communion qui nous attend au passage de la mort ; elle nous offre le réel. En son sein, il y a un autre offertoire entre la parole distancié du philosophe (le concept) et la tentative de fusion -entre les mots et les autres réalités- du poète. Aussi, c'est l'œuvre de la pensée de tous les jours, représentée par le langage quotidien, qui assure le passage du temps. Ici, Le temps originel se conjugue également au jour le jour et n'est pas le privilège du philosophe comme dans le platonisme ou celui du poète comme chez Heidegger. La pensée liturgique est l'état profond de la pensée et sa destination.

Le fait qu'il n'y ait pas d'horizon sans ciel, de réalité sans ouverture possible à l'Absolu par le haut, détermine la pensée de l'extérieur comme de l'intérieur, la plaçant entre la présence du possible en elle et son inachèvement. Pour la pensée, la relation à l'Absolu à travers le Singulier, ou autrement dit sa liturgie, est ce qui possibilise tout possible en elle mais aussi elle est sa victoire sur l'impossible. La pensée, parce que liturgique, espère contre

toute espérance ; si elle ne fait que survivre en drame puisque l'enjeu y est d'échapper au chaos menaçant, elle ne se vit pleinement qu'en liturgie.

D'un point de vue liturgique, la teneur en singularité de la pensée en tant que telle en fait une lieutenante majeure du Singulier-Absolu. Le dépassement du réel et la transgression du monde manifestent leurs possibilités par la pensée œuvrant à leurs bords. Celle-ci est le jeu de miroir le plus serré et par là reflétant le mieux l'en-liturgie, par la diversité des singuliers et surtout par la diversité de leurs densités en singularité bien entendu, mais aussi leur densité en nombre. En effet, les sens présentent un seul plan de singuliers dans la pensée, puis presque immédiatement le travail propre de celle-ci démultiplie les plans en fécondant le premier plan par des concepts et des figures potentiellement libre de la réalité en face. La pensée offre le réel en acceptant la donation pure qui le sous-tend. Elle est comme la précipitation du réel vers sa destinée (son *absolue singularité*, prélude à l'Absolu), par sa relation liturgique à l'Absolu.

De plus, il y a un rythme singulier de la pensée humaine parmi tous les rythmes imaginables (par elle) ; et ce rythme « a à voir » avec le réel de la manière -de la seule manière !- par laquelle celui-ci peut être libéré et dépassé vers son au-delà. La vie de l'homme colle au rythme du réel donnant une possibilisation maximale, c'est-à-dire une ouverture optimale de ce dernier (c'est le sens de la corrélation husserlienne). Cette possibilisation maximale singularise chaque homme dans l'Absolu, chacun à sa place, en sa demeure. Aussi, pourrait-on imaginer des rythmiques différentes pour l'homme et le réel, à condition qu'ils s'harmonisent en une crête de leur corrélation, qui assure le retour et la conversion à l'Absolu. La personne humaine a une part vivante et changeante selon l'exigence sans cesse renouvelée d'un réel inachevé, et en quête d'absolu. La pensée serait ainsi une sorte de variation de la personne en vue de sa fin. Et pourtant, une part de cette personne est vivante par delà le réel, et subséquemment par delà le monde et l'être-au-monde. *La personne est la singularité du lien de l'homme au réel ; cette singularité se retrouve au niveau de la pensée et de sa rythmique.*

Le Singulier singularise la pensée humaine à partir d'un immémorial fondant toute mémoire et tout avenir, celui de sa relation à l'Absolu. C'est cet immémorial singulier qui me fait dire (moi homme) du monde : « j'y suis pour et à l'Absolu ». Cette mise en perspective profonde du Singulier par lui-même, agissant non seulement à partir du dedans du temps (de l'intratemporel) et du dedans drame mais aussi et d'abord des pôles extrêmes de celui-ci, fait partie d'une dynamique d'*absolutisation de la singularisation* liturgique, et relie cette

singularisation -ici où là dans le réel- à la source vive de la relation interne entre le Singulier et l'Absolu.

Je pense donc je sauve, et les choses et le monde et les autres et moi-même. Je pense, c'est-à-dire je colle singulièrement au monde de façon immémoriale. Seul le Singulier est ubiqué, unique chemin de tout lieu, unicité de l'accès (de la « Porte » ou de l'ouverture) de tout réel possible. Il me donne à moi-même dans un réel singulièrement proche, en phase rythmique avec moi-même. Cette donation immémoriale d'une harmonie, entre moi et le réel, fonde la vie liturgique de la pensée en ses processus de singularisations à tous les niveaux que nous avons examinés précédemment ; et ceci, nous le répétons, par une absolutisation de la singularisation à partir du seul immémorial : l'Absolu engendrant le Singulier, comme la Vie engendrant l'Ipséité chez Michel Henry²⁶¹.

En sens inverse, il y a une dynamique de singularisation de l'absolutisation (œuvre du Singulier) qui part de l'inattendu et de l'inespéré, autrement dit d'un avenir absolu de toute singularité. Ainsi, le réel liturgique serait dans l'étreinte de l'Absolu et du Singulier. Je pense, donc je participe par une partie de ma personne à cette étreinte. Dans cette seconde dynamique, Le Singulier se pose (ubiqué qu'il est) dans l'inespérable, et singularise à nouveau ce qu'il vient d'absolutiser en le singularisant ; il singularise la participation de toute chose à la vie de l'Absolu –il singularise son absolutisation. L'étreinte se resserre ainsi à l'infini, ce qui justifie le trait d'union entre Singulier et Absolu : Singulier-Absolu ou Absolu-Singulier selon l'une des deux dynamiques dans laquelle la pensée se trouve prise, singularisation de l'absolutisation ou absolutisation de la singularisation.

Que cette permutation ait ce sens particulier, cela dépend de la relation entre l'Absolu et le Singulier, et du point de vue de la pensée, de la relation de leurs sens. Un sens condensé et condensateur se dégage du Singulier et de l'Absolu. Le relâchement contextuel et usuel du sens des mots-concepts semble ne pas pouvoir atteindre le centre de leurs sens ; plus encore, une pensée prise dans leur relation -dans leur étreinte- acquiert une force qui s'oppose à ce relâchement et qui donne à ses propres mots-concepts puis à ses idées une densité et une pertinence qui contraste avec l'ambiguïté du sens diffuse dans son quotidien. Une telle pensée pense sa condition par un débordement sur toute possible limite immanente ; non seulement elle est tenue de toute part par l'Absolu, elle est tenue à l'Absolu, elle tient à l'Absolu, et elle s'y tient pleinement, liturgiquement pour ainsi dire. Elle y est suspendue de toute part pour ne

²⁶¹ *Incarnation, op. cit.*, p. 260. Où Henry écrit : « [...] le procès immanent de la Vie absolue génère en soi l'Ipséité d'un Soi originaire (ce que nous appelons le Singulier) comme la condition interne de son auto-révélation (à travers le réel) –comme la condition interne de sa propre vie et ainsi de toute vie concevable. »

pas s'effondrer sur elle-même sous l'effet d'une sorte de force de gravité du sens global en elle, qui favorise son relâchement localement.

Mais n'y a-t-il pas une manifestation de cette étreinte entre le Singulier et l'Absolu ailleurs que dans la pensée, dans la simple perception des choses ou dans la communauté des personnes par exemple ?

Liturgie et communauté

La liturgie manifeste et fait vivre le nous dans le moi, et le moi dans le nous. Cette conséquence est toutefois seconde comparée au rapport du Toi au moi ; rapport de compréhension plus fondamental. Il y a là une réponse possible au pourquoi du nombre d'êtres humains dans le réel; pourquoi pas un seul homme partenaire unique et singulier de l'Absolu ? Pourquoi des centaines de milliards à travers le temps ? Il se pourrait que le rapport moi/nous soit en une position tampon, comme une conséquence du rapport Toi/moi. Nous serions plusieurs (voire une multitude) pour notre salut ! Ce nombre n'est pas un détour de la dynamique de la vie pour faire émerger des singularités rares comme le pensait Nietzsche. Non, il ne naît pas trop d'hommes pour que l'on invente la religion et l'État (ce dernier avatar de Dieu pour Nietzsche) pour ceux qui sont en trop. Il y a autant de singularités que d'hommes, et la singularité de chacun grandit avec les singularités de tous les autres (et non pas contre elles).

Du point de vue mondain et égoïque, le lien à l'Absolu dans la liturgie synthétiserait tout ce que recèlent le « cela » désigné par le moi (les choses) et le « nous » vécu par le moi (la communauté), comme pour les rendre « grâces » à cet Absolu nommé. « Grâces » serait, philosophiquement, le nom des choses, des situations ou des configurations de manifestation qui permettent une perméabilité extrême à l'Absolu. Rendre grâce, ce serait prendre acte de cela en vivant la relation à l'Absolu, pleinement et en y intégrant le multiple qui nous entoure, comme vers un Toi, le nom sotériologique de celui-ci, nom qui n'est possible que par le Singulier. Par exemple, nous pouvons considérer que tout homme offre potentiellement sa promenade terrestre qu'il fait de façon régulière ; cette régularité correspondant et menant à l'optimum de l'offrande à l'Absolu en permettant de « coller de près » aux choses du monde rencontrées dans la promenade et en les intégrant ainsi à son propre processus de polarisation

vers l'Absolu, autrement dit en les « rendant grâce » à l'Absolu par la simple attention qu'il leur porte.

Par ailleurs, le temps liturgique, au sens religieux, a généralement une dimension cosmique qui peut nous aider à décrire la dynamique philosophique de la liturgie. Il est ainsi compris comme la modalité de la purification, de la justification, et de la sanctification du monde. Philosophiquement, le temps liturgique au sens élargi aurait similairement un tel rôle englobant, pour autant que le mouvement de conversion du moi à l'Absolu-Toi (tension et relation à l'Absolu intégrant la multiplicité des choses et des autres personnes) fasse partie du destin de l'être en tant que tel, qui serait de manifester la « primauté de l'Absolu-Toi » (la gloire). En effet, l'être manifesterait cette primauté de l'Absolu, qui se révèle être un Toi, en participant à sa propre « sanctification » ou polarisation vers l'Absolu, par le détour de l'action (de grâce) d'une liberté qui lui est inhérente ; la liberté de la personne humaine qui *est* justement dans le monde, autrement dit la liberté d'un moi qui intègre les choses rencontrées et les personnes de la communauté humaine à sa « conversion » liturgique vers l'Absolu-Toi. En faisant cela, il singularise sa relation à l'Absolu et participe ainsi à l'étreinte du Singulier avec l'Absolu. L'être de l'étant ne peut être une autoposition pure, car il y a au moins un endroit de l'étant, à savoir l'homme, où cela n'est pas évident, où l'être est surpassé par un Absolu sur-ontologique, un Toi qui fonde toute altérité et garantit toute identité. Cela est visible dans la synergie des dynamiques de singularisation, entre personnes ou entre les personnes et les choses, synergie qui intensifie la relation-conversion à l'Absolu.

Présence et liturgie

Le lien au Singulier s'exprime d'abord phénoménologiquement dans la présence. Celle-ci est une sorte de résonance de singularités qui reflètent la dynamique de singularisation de l'une dans l'autre.

Une chose m'est présente pour autant que ma présence la concerne c'est-à-dire influe sur sa propre présence, ou alors elle resterait dans le flou de l'immédiat brut. *La présence en liturgie est figure*. Elle est singularisation par communication et figuration du Singulier. Ce qui fait que j'agis comme ceci ou comme cela, que je rencontre telle présence plutôt que telle autre, c'est l'optimum de la singularisation qui le détermine. Ainsi, la présence du réel et de ses singularités autour de soi est une source pour sa propre vie singulière. Elle permet une

singularisation croissante de la personne et de ce qui lui est présent ; ce serait cela la croissance de la vie dans un réel liturgique. Toutes les présences singularisent mais selon des rythmes différents et selon un processus de singularisation global. Cela fait partie du mode de diffusion du Singulier.

Le fond de la présence est la relation de ce qui est présent à l'Absolu, et donc en premier lieu à ce qui est singulier dans le réel. *Au niveau du relief de la liturgie, la présence est la manifestation de l'Absolu dans les singularités du réel.* Ma présence à moi-même est à la fois ma singularité, l'image de l'Absolu-Singulier en moi et le travail liturgique en moi de celui-ci.

La présence de ce qui m'entoure et ma présence à travers cela qui se présente à moi sont comme un signe ou un appel à un au-delà du réel qui soutient toutes ces présences.

Ultimement, ma singularité n'est pas une solitude et un isolement, mais une communication liturgique contribuant au *salut du monde* par sa ou ses présences. Je suis en présence parce que je suis en liturgie, de plus ma présence ne se réduit pas à mon présent car même le temps et le présent ont une présence.

La singularité du temps contribue à celle de ma présence, mais ne la détermine pas. Comme vecteur de diffusion du Singulier, le temps est comme « la main tendue » de ce dernier au réel. La présence du temps est la première école de l'apprentissage de ma singularité et de celle de tout donné. Le temps est exemplairement liturgique, c'est-à-dire qu'il met en relation avec l'Absolu à travers le Singulier. Le temps liturgique proprement dit n'est que la conséquence et la prise en compte de ce fait.

Toutefois, le temps est d'abord présence avant d'être la forme de la présence. Le Singulier rend la présence, qui est son expression, *première* par rapport au temps quant à son rôle de relais des singuliers. Le fait d'être présent n'implique pas forcément le fait d'être temporel.

La primauté de la présence la rapproche des singuliers qui la vivent ; elle est à la mesure de chaque singulier l'indicatif de sa réalisation singulière. Ainsi, la présence d'un être cher nous donne généralement davantage à nous-mêmes que celle d'un inconnu. Mais le plus souvent, la présence se dépouille du monde pour se manifester en tant que telle comme une pure figure, parfois atemporelle, du Singulier-Absolu.

Réel-liturgie et liturgie au sens propre

Dans le cadre religieux, la liturgie proprement dite mime le mouvement le plus profond de la vie. L'homme y joue son destin pour que celui-ci soit à la fin vraiment sien. Cette vie profonde est liturgique, le dire et le vivre dans la contingence du monde contribue à l'éclosion d'une unité absolue de la singularité de chaque singulier. Ainsi, un autre optimum de la présence se donne dans la liturgie proprement dite, en tant qu'elle est l'organisation volontaire de la relation à l'Absolu dans la liturgie au sens large qui est celle du réel entier. L'inconnu (sans parler du familier) m'est plus présent quand il prie avec moi que dans n'importe quelle autre situation. La résonance liturgique qui va du nécessaire (la vie profonde de l'Absolu-Singulier) au contingent (la vie liturgique concrète) fait le plus et le mieux briller l'œuvre du Singulier (la singularisation de chaque singulier) dans la présence de chaque personne ou de toute réalité. Par exemple, l'assemblée de prière est bénéfique à la singularisation car elle fait partie de ce qui remonte des profondeurs liturgiques à la fragile réalité dramatique. En effet, s'il est vrai qu'à première vue un certain nombre de personnes rassemblées dans une communion de paroles, de gestes et d'attention, efface la singularité de chacun, ce n'est en réalité que le regard dramatique sur cette singularité qui est rendu flou quand, en réalité, le processus de singularisation est amplifié par l'effet de l'assemblée. Aussi, nous pouvons dire que la présence de la communauté est intimement (organiquement) liée à la communauté des présences. Chaque présence s'en nourrit, comme du Singulier, pour atteindre à une intégralité de la singularisation. Et par contagion, même la singularité des réalités inanimées présentes dans cette assemblée est positivement affectée ; dans ce cas, l'effet liturgique fait que les réalités présentes gagnent en singularité et donc en présence.

De la même manière, la présence à soi de la personne est affectée par la liturgie proprement dite ; les personnages qu'elle joue d'habitude et qui la dispersent d'un point de vue dramatique sont mieux intégrés à son unité, ce qui la singularise davantage et ce qui ouvre le réel à son au-delà en empêchant sa limitation à une de ses actualisations, le monde par exemple. Selon son relief liturgique, le réel est toujours cet « *un peu plus que d'habitude* » qui m'arrive largement dans ma vie, et particulièrement dans la liturgie proprement dite. Le monde n'est pas mis entre parenthèses mais plutôt éclipsé par l'intensité de la présence à soi de la personne en liturgie, sachant que cette présence à soi est l'écho de la présence du Singulier-Absolu. Le réel, et *a fortiori* le monde, se révèle fragile dans les

modalités de la présence à soi ; il apparaît, à l'inverse, comme suspendu à la présence au lieu de la soutenir, de la contenir et de la fonder.

Le régime liturgique de la présence est surtout manifeste à l'assemblée de prière, là où une partie du réel « crie » à toute heure son insuffisance en tant que tout. La présence n'est définitivement pas mondaine, c'est pourquoi elle sert adéquatement à la manifestation de l'œuvre profonde de la liturgie. Le Singulier brille à travers elle *sur* le réel plutôt que simplement *dans* le réel. La présence est le signe et la possibilité d'une autre destinée du réel que celle de sa réduction mondaine.

La présence en liturgie est une transparence : présence à soi comme transparence de sa singularisation inachevée, et comme espérance de son achèvement dans l'Absolu (autrement dit absolutisation du singulier mais également de sa singularisation même). La liturgie est manifeste sur le mode de la présence, et c'est ce mode qui l'éclaire comme déploiement du Singulier.

L'absence serait la dérélition de soi, l'opacité de ce qui sépare de soi, une sorte de retard liturgique sur soi-même. Cette caractérisation est analogiquement celle de l'absence de l'Absolu des méandres du relatif. Théologiquement, dans le cadre chrétien, il s'agit d'une kénose ayant pour manifestations le retrait du Créateur de la Création, l'Incarnation, la Passion et la Descente aux enfers. L'absence serait en ce sens le cadre du peccamineux, le péché originel ayant eu lieu en l'absence de Dieu ; et plus généralement elle est le cadre du relatif, tronqué de son lien à l'Absolu. Ainsi, ce n'est que par une présence de l'absence que ce retard sur soi est dit liturgique.

Tout ce qui s'absente en moi et hors de moi diminue les possibilités de singularisation que je peux avoir, il me coupe de la plénitude du processus liturgique. Mais du moment où l'absent est tout de même présent par son absence, d'autres possibilités d'intensification de la présence apparaissent malgré tout.

Comme nous l'avions vu dans nos analyses du relief de l'*agir*, la présence de l'absence est d'abord liée à la reconnaissance. Ensuite, elle est liée à la présentification singulière dans le drame. Enfin, nous dirions qu'elle est liée à la présentation au Singulier dans la liturgie. En effet, la présence de l'absence est une présence de l'absence du Singulier, plus précisément une présentation à l'absence du Singulier à travers laquelle toute absence peut à nouveau contribuer à la présence.

À partir de la présence de l'absence nous pouvons saisir la dynamique ternaire de toute présence : reconnaissance (au niveau du relief de l'agir), présentification singulière (au

niveau du relief du jouer dramatique) et présentation au Singulier (au niveau du relief de la liturgie).

Rappelons que, là, la reconnaissance révèle sa structure à travers la présence de l'étrange, la présentification singulière à travers celle de l'intime, quant à la présentation au Singulier elle révèle sa structure à travers la présence de l'*amour*.

En effet, une chose ou une situation étranges sont faiblement présentes et sont contingentes comparées à la présence de l'étrange en elles. La reconnaissance est ici celle de la forme ou du cadre d'une présence donnée. L'étrange est comme leur milieu, voire leur cadre formel. La reconnaissance indique ultimement le lieu (ici l'étrange) sans lieu (c'est-à-dire ne s'exprimant que dans le purement formel) d'une présence.

Par ailleurs, l'intime étant l'écho de ma singularité (ou celle de quelque donné singulier), sa présence est une dynamique de récapitulations des correspondances et des croisements des canaux singuliers qui relie le donataire à lui. Il se présentifie singulièrement, se révélant comme vérité, accentuant le risque et intensifiant la présence. L'intime réside dans la relation du donataire avec le réel qui se donne à lui. Sa présence détermine toute présence dramatique (c'est-à-dire la présence au niveau du relief du *jouer dramatique*), mais aussi elle détermine une des trois composantes de toute présence à tous les niveaux du réel, à savoir la présentification singulière qui s'accompagne d'un dévoilement de vérité.

Enfin, l'amour est reconnu pleinement comme l'étrange, il se présentifie singulièrement comme l'intime, mais c'est surtout sa présence dans la relation du Singulier à l'Absolu à travers le processus liturgique qui révèle sa présence comme *présentation au Singulier*. La présence de l'amour dans une présence est comme une double présentation au Singulier du donné et du donataire, et ceci par la résonance de leurs singularités. Le paradigme théologique chrétien de la présentation au Singulier serait la Présentation de l'Enfant au Temple. Il y a plus qu'une analogie entre le présenté et celui à qui il est présenté ; le premier est le présent du second, le Singulier est le présent de l'Absolu. Encore une fois, le double mouvement dans la relation entre le Singulier et l'Absolu garantit le réel et sa présence, et c'est le sens de cette troisième dimension de la présence révélée par la présence de l'amour en liturgie. Fonder la présence dans la relation entre le Singulier et l'Absolu, c'est affirmer que l'absence radicale évoquée au niveau du drame fait en réalité face à une présence radicale au niveau de la liturgie dans le réel. La présentation au Singulier révèle le rythme dans la présence. Toute présence est rythmiquement et temporellement en résonance avec le Singulier, tel est le sens de la présentation au Singulier qui la caractérise. La résonance étant

rythmique, la présence est optimale lorsqu'il y a synchronisation entre les rythmes de la présence de la personne, de celle du donné et de celle du Singulier.

Une phénoménologie de la liturgie devrait être développée selon le même mode de description de l'*agir* et du *jouer* dramatique qui en sont une préparation. Les processus de singularisation et d'absolutisation sont à décrire également en partant de l'élémentaire liturgique jusqu'au phénomène complexe et jusqu'à la présence que nous avons choisi d'évoquer succinctement dans cette transition entre drame et liturgie. *Tout phénomène est une étreinte du Singulier et de l'Absolu provoquant un rapprochement et un nouveau mode de relation, spécifique à la liturgie. C'est pourquoi il serait opportun de surnommer le réel « il sauve », ce qui correspondrait à un troisième et dernier relief, celui de la liturgie.*

Le salut humain

Le salut est, comme la liturgie, une notion d'origine théologique qui clarifie la destinée et le drame du réel et de l'homme, du point de vue d'une vérité révélée. Cela peut sembler un empiètement sur le domaine de la philosophie de penser le réel à partir d'une notion théologique. Mais il s'agira évidemment de donner un sens plus large à cette notion en l'intégrant à la description du réel selon ses trois reliefs, commencée avec la longue description phénoménologique de l'*agir* et poursuivie avec des esquisses sur le jeu et le drame, et qui sera terminée avec celle brève de la liturgie.

Être sauvé, cela suppose d'une part que l'on soit menacé par quelque chose et d'autre part que l'on atteigne sa fin dans le cadre de la fin globale du réel en tant qu'il est *agir*, *jouer* dramatique et liturgie. Traditionnellement, la menace est celle de l'écart entre le mal fait et le mal subi qui n'ont pas de commune mesure, sinon il n'y aurait pas vraiment de mal. En effet, nous constatons qu'il y a toujours des tyrans heureux qui font le mal sans le subir et des justes malheureux qui subissent le mal sans le faire. Être sauvé donc, c'est être sauvé du mal qui n'a pas de solution humaine, ni de solution réelle - c'est-à-dire une solution qui est dans les limites du réel saisi en tant qu'*agir* et donné en tant que *jouer* dramatique. Aussi, pour donner une idée de l'élargissement philosophique de sens envisagé ici, nous pouvons avancer qu'*être sauvé* c'est être comme arraché à la fermeture persistante du réel malgré le fait que tous ses mouvements sont des tentatives d'ouverture qui lui sont inhérentes. *Le caractère réellement*

insoluble du problème du mal impose en quelque sorte une solution au-delà du réel qui reste limité et fermé, et ceci malgré ses tentatives d'ouverture : c'est l'idée même de salut humain.

Il est vrai que, dans un sens commun, le salut consiste seulement à échapper à la menace du malheur et à atteindre le bonheur sans que l'origine de ce résultat soit forcément en dehors ou au-delà du réel. Ainsi, selon cette compréhension du salut, chacun peut ou même doit être l'auteur de son propre salut. Toutefois, le déséquilibre entre le mal subi et le mal fait, qui fait du mal une réalité radicale, nous fait penser que la signification théologique du salut est plus proche de la réalité vécue que ce dernier sens tronqué. Le fait que le salut s'effectue au-delà du réel est une caractéristique fondamentale qui prend en compte véritablement la réalité du mal. *Être sauvé, c'est l'être d'une vraie menace au-delà des forces du sauvé et au-delà des possibilités de salut propres au réel qui l'enveloppe.*

Dans ce cas, si le réel ne peut être la source ou l'origine du salut par lui-même pourquoi le surnommer *il sauve*, comme nous suggérerons de le faire, après l'avoir prénommé *il s'agit* et nommé *il se joue* ?

À première vue, l'élargissement phénoménologique de sa notion ne peut aboutir à confondre le salut avec le réel, puisque ce dernier déjà ne se suffit pas et, surtout, ne suffit pas au salut des réalités singulières que sont les personnes humaines. En revanche, étant donné qu'il est le lieu de passage obligé, il sera possible de considérer le réel comme le vecteur du salut ou encore comme l'acte même de sauver, ainsi cette confusion aura du sens puisque les fondements du réel et du salut n'en feront qu'un, à savoir le Singulier qui assure l'ouverture ultime du réel à l'Absolu. Rappelons pour cela que la présence du Singulier est fondatrice de toute véritable présence et de toute véritable ouverture dans le réel en tant que drame, et donc qu'elle est par là fondatrice du réel tout court, à travers ses reliefs dramatique et liturgique, même si son rôle reste marginal au niveau du relief de l'*agir* marqué par le neutre.

Le réel en tant que liturgie : l'il sauve comme surnom du réel

Nous disons donc qu'« *il sauve* » est ici un surnom du réel. Or qu'est-ce qu'un surnom ?

C'est une désignation qui met l'accent sur un caractère particulier mais non exclusif de ce qui est surnommé, une désignation singularisante sans être forcément entièrement déterminante de celui-ci. Le réel n'est à l'évidence pas le salut, mais affirmer face à lui et en le désignant : *il sauve*, c'est comme désigner sa fonction première, sachant que le pronom

personnel dans ce surnom ne désigne pas le réel et que c'est l'ensemble de la phrase qui constitue le surnom. Quant à ce pronom « *il* » nous pouvons hésiter entre, d'un côté, lui attribuer un caractère impersonnel comme dans *il s'agit* et *il se joue* et, de l'autre, considérer qu'il désigne le Singulier fondant le réel. Cette hésitation vient du fait que le Singulier échappe à la désignation puisqu'il s'auto-désigne, et se présente à moi ou à n'importe qui ou quoi au-delà des structures de réception du réel, et ce n'est qu'en s'auto-désignant qu'il me rend capable de désigner toutes choses en général à mon tour. Toutefois, nous pencherons vers l'idée que, comme le Singulier se laisse désigner en tant que tel pour celui qui s'abandonne à lui, le pronom « *il* » du *il sauve* le désigne, malgré la faiblesse du langage dans ce cas. Cela se passe comme si ce que nous pouvons dire de plus pertinent face au réel est que le Singulier (*il*) sauve, et faire de ce dire un surnom du réel.

Par ailleurs, le surnom n'est pas indispensable au surnommé, c'est un surcroît par rapport au nom et au prénom ; surcroît qui d'une part singularise ce dernier et d'autre part resserre les liens entre ceux qui surnomment et le surnommé lui-même. Le réel ne sauve pas en tant que tel, mais le fait de le surnommer *il sauve* et d'avoir face à lui la posture conséquente à ce surnom permet d'atteindre le Singulier en et à travers lui, de s'intégrer au processus liturgique de singularisation et par conséquent à celui d'absolutisation, et ceci en vivant le resserrement des liens avec le réel comme une participation à l'étreinte du Singulier et de l'Absolu qui est à son fondement.

Maintenant, étant donné qu'il y a une relation fondamentale et originaire au cœur du réel liturgique, celle du Singulier à l'Absolu, on est en droit de se demander pourquoi il n'y a pas de pronom réfléchi dans ce surnom comme dans le prénom *il s'agit* et le nom *il se joue*. Justement, cette relation n'est pas une relation du réel liturgique à lui-même, mais c'en est une qui a lieu au-delà du réel tout en le fondant. Le réel n'est que ce à travers quoi cette relation a lieu. De toute manière le réel liturgique ne se sauve pas. En un premier sens familier de « se sauver », il ne fuit pas car c'est à son niveau que la personne se rapproche le plus de tout ce qui se saisit comme *agir* ou se donne comme *jouer* dramatique ; et c'est pourquoi nous avons suggéré et nous dirons que le mode de relation en liturgie est l'*enveloppement* couplé à l'*abandon* de l'enveloppé dans le réel enveloppant. *En liturgie, je ne saisis pas et je ne suis pas saisi comme dans l'agir, je ne donne pas et je ne reçois pas comme dans le jouer dramatique, mais plutôt je suis enveloppé et je m'abandonne*. En un second sens de « se sauver », le réel liturgique en tant que tel ne sauve pas, et a fortiori ne se sauve pas lui-même, puisque c'est le Singulier à travers lui qui singularise et sauve, d'où

l'inutilité et l'inadéquation de l'usage du pronom réfléchi « se » dans son surnom *il sauve*. Face au réel liturgique on ne peut que désigner un autre, qui en est le fondement, en considérant que le réel est dit *il sauve* en tant qu'il est l'occasion et le vecteur du salut.

Nous voyons bien ici qu'en surnommant le réel nous désignons un autre, le Singulier, en le désignant. Ainsi, rien que par ce surnom qui le transforme en un processus de renvoi au Singulier, nous indiquons l'ouverture radicale du réel en tant qu'il est liturgique. Aussi, là où en drame la caractéristique principale du réel était le fait qu'il soit passager et fragile, en liturgie sa caractéristique principale est d'être transitoire et intermédiaire, comme un entre-deux entre le Singulier et les personnes singulières. Le processus de renvoi dans son surnom a donc aussi le mérite de mettre en évidence cette caractéristique principale d'*intermédiaire* du réel liturgique ; et c'est cela son ouverture radicale qui ne semblait pas pouvoir être atteinte dans les reliefs de l'*agir* et du *jouer* dramatique. Enfin, la relation de salut désignée par ce surnom est pratiquement à sens unique encore plus que la relation de don dans le drame ; elle va du Singulier aux singuliers. En effet, sauver au sens fort peut, encore moins que donner, être l'œuvre d'un singulier quelconque.

Le relief liturgique du réel complète et intègre la neutralité de l'*agir* et le drame du *jouer* et par là les dépasse. On y vit le réel comme l'ensemble des relations qui nous permettent de le transcender en s'y singularisant.

Récapitulatif (V, 3)

Pour récapituler ce troisième et dernier sous-chapitre du cinquième chapitre (V, 3), nous rappelons que nous devons examiner les éléments de transition qui nous permettraient de passer du relief du drame à celui de la liturgie. Ainsi, le fait que l'excès de don qui indique la possibilité -si ce n'est la nécessité- de ce dernier relief ait été associé aux paradoxes de *sens* dans le *phénomène condensé* au niveau du relief du *jouer* dramatique, nous a enjoint de commencer notre examen en réfléchissant sur le rapport entre le drame et la pensée, en tant que celle-ci est, justement, une caisse de résonance du sens. Une telle réflexion, nous a amené à observer l'émergence de la nécessité de trouver un modèle pour les phénomènes condensés paradoxaux ; un modèle qui serait unique parce qu'il charriait un paradoxe unique. Ainsi, nous constatons d'abord qu'il y a un processus récurrent d'inclusion qui caractérise le drame, et ceci en dépit de toutes ses divergences et surtout en dépit de l'intensité maximale que ces divergences atteignent dans les phénomènes condensés comportant un paradoxe. Ce processus récurrent peut être compris comme une *tension vers l'absolu* du drame. Plus encore, *le drame est tension -par inclusion dans le multiple pur divergent- vers l'absolu du drame (de lui-même), et il est par là ultimement tension vers l'absolu en tant que tel (unicité absolue)*. Justement, pour que cette *tension vers l'absolu* fût articulée au paradoxal qui exacerbe le drame dans les phénomènes condensés, et pour que cette « tension » fût « vers l'absolu », il fallait un paradoxe radical qui garantisse que le drame fût drame tout en se tendant vers l'absolu. *Une partie du tout doit être paradoxalement plus que ce tout*, c'est-à-dire que cette partie doit se donner comme une présence comportant plus de risques et plus intense que la présence du tout en tant que tel. *Le monde et, plus largement, le réel en tant qu'agir saisi et en tant que jouer dramatique donné seraient paradoxalement riches d'une pauvreté qui les ouvrent, c'est cette unicité absolue vers laquelle est tendu le drame. On peut aussi l'appeler la préciosité des préciosités*, pour s'exprimer avec les termes du *jouer* dramatique même.

Aussi, étant donné le rôle principal du temps dans le développement dramatique, cette « partie unique du tout qui est plus que le tout » doit être temporelle, et elle doit pouvoir exprimer tous les paradoxes auxquels les donataires-acteurs du drame ont accès ; elle doit donc être une vie humaine unique et paradoxale. En effet, ce n'est qu'ainsi que le drame peut être ce qu'il est (dispersion et divergence) tout en étant une *tension vers l'absolu*, surtout à partir des phénomènes condensés comportant des paradoxes particuliers. Un paradoxe

absolument unique marque tout le développement dramatique. Aussi, *c'est cela la préciosité des préciosités : un donataire absolument donné à lui-même au centre même du chaos divergent du réel dramatique et surdéterminant paradoxalement ce réel même*. Ceci est, en tant que révélation radicale, la condition de toute manifestation. L'expérience de la « nuit effrayante » de Mallarmé où il dit avoir atteint une « Conception pure » dans sa lettre à Cazalis du 14 mai 1867 nous a semblé un exemple de découverte d'une telle préciosité des préciosités dans le moi du poète lui-même (voir la note 253, p. 371). Mais l'unicité de l'Incarnation chrétienne pouvait également correspondre à l'expérience d'une telle singularité radicale et même en être comme le modèle « révélé ». Ainsi, une telle expérience d'une singularité humaine radicale et absolue, surdéterminant le drame en en révélant la *tension vers l'absolu* qui lui est inhérente, peut prendre plusieurs formes qui sont toutes des déclinaisons de cette préciosité des préciosités unique.

Maintenant, vis-à-vis d'une telle singularité humaine radicale, la sienne ou celle d'un autre, notre posture d'acteur-donataire du drame nous entraîne vers un réflexe d'exemplarité qui serait le moyen de nous inclure dans le drame ; nous serons comme affectés par cette singularité à travers son mouvement de diffusion auquel nous participons en partie consciemment. Toutefois, l'œuvre d'une telle singularité dépasse le rapport conscient d'exemplarité que nous pouvons avoir à elle, elle mobilise en surdéterminant tout le développement dramatique et inclut par là dans le drame l'acteur-donataire qui la considère sans qu'il en soit forcément conscient ; dans ce cas, nous sommes affectés par cette singularité à travers un mouvement d'infusion que nous ne maîtrisons pas. Une singularité humaine qui est une préciosité unique, structurant dramatiquement la vie d'un acteur-donataire dans le champ de son expérience du réel, entraîne celui-ci nécessairement vers la plus complète et la plus pleine donation du réel qu'il pourrait avoir, et ceci en l'y incluant. Cette singularité fait de l'acteur-donataire une personne singulière à son tour, notamment par la manière singulière de s'inclure dans le drame à travers les personnages qu'il joue. La personne-acteur est l'axe des convergences et des divergences des personnages, mais pas seulement par ces propres forces et capacités. En effet, l'influence de cette singularité humaine surdéterminante donnée selon différentes formes à chaque acteur-donataire reste de loin la plus déterminante pour que l'acteur-donataire soit une personne-acteur diffractant ses personnages à partir d'une profondeur qu'il n'a pas choisie mais qui s'impose à lui à partir de cette singularité même. Le fait que cette singularité soit une préciosité unique (fondement de

toute préciosité) et un bout du temps en tant que vie d'homme, nous a amené à la désigner comme le *Singulier* dans le réel.

Ce *Singulier* joue le rôle d'axe intermédiaire ou de pivot entre le relief du drame qu'il surdétermine et le relief liturgique dont il est le pôle structurant. Il agit par diffusion et infusion (deux mouvements définis dans le relief de l'*agir*) pour tisser un réseau relationnel dans la vie de la personne-acteur. C'est *cette infinité de relations à l'Absolu par l'intermédiaire du Singulier s'offrant par diffusion-infusion que nous appelons largement et philosophiquement la liturgie*. Aussi, le temps joue le rôle d'intermédiaire exemplaire dans le déploiement du réseau relationnel de chaque personne-acteur. La relation au temps est importante puisque c'est à travers lui que le Singulier est accessible, et donc que le réel montre son relief liturgique. De plus, la relation au Singulier qui manifeste l'Absolu dans le temps, profite de toutes les possibilités du réel, explorées dans les reliefs de l'*agir* et du *jouer* dramatique, et surtout des différentes potentialités du temps qui s'y révèlent.

Le *Singulier* se donne donc dans le drame comme l'unique précieux et dans la liturgie comme l'*Absolu*. Ainsi en plus de se donner à la limite du relief du drame en se diffusant par exemplarité et s'infusant par une donation en excès qui atteint tout donataire, il s'impose dans le relief de la liturgie comme un *enveloppement* débordant la personne en saturant la donation, pour ainsi la singulariser. La *vie* s'impose ici comme le cadre de l'expérience du réel en tant que liturgie, là où le *chemin* était le cadre de l'expérience humaine du relief de l'*agir* et là où la *vérité* comme processus de dévoilement était le cadre de l'expérience humaine du relief du *jouer* dramatique. Aussi, la vie en liturgie se caractérise par un mouvement de configuration au Singulier qui la surdétermine, et ceci abstraction faite de la forme que prend ce Singulier (religieux ou non). En effet, il y a un mouvement à « sens unique » qui s'impose à la personne à partir de *son* Singulier ; c'est une sorte d'enveloppement qui la singularise. Ce « sens *unique* » découle de l'incommensurabilité entre le Singulier et la personne qui se saisit elle-même imparfaitement dans sa singularité. Ainsi, non seulement le rôle du Singulier est surdéterminant pour toute personne singulière possible, et dans tout réel possible, mais ce rôle est nécessaire pour la possibilité même d'une telle entité qu'est la personne en tant que singularité réticulaire. La personne vit de sa relation avec le Singulier sous la forme qu'il prend pour elle. La personne-en-liturgie est le prisme à partir duquel il est possible d'explorer le relief de la liturgie. *La personne est comme une présence du Singulier en tant que disponibilité et ouverture du réel devant l'unicité du Singulier-*

Absolu. Une relation d'*enveloppement/abandon* induisant une paix caractérise le rapport entre le réel liturgique et la personne, ce qui surdétermine le don dramatique en le radicalisant.

Ensuite, nous avons examiné les caractéristiques liturgiques de la pensée elle-même, qui semble polarisée par la présence du Singulier la déterminant transcendentale et catégoriellement. Toutefois, cette détermination semble également laisser la possibilité d'une défaillance dans la reconnaissance de la singularité même, et conséquemment du Singulier lui-même. La consistance de la pensée est un jeu de singularités ; et l'effet de la liturgie à son niveau doit être dynamiquement saisi comme une singularisation de la pensée par la singularisation de ses singuliers à partir du Singulier qu'elle pourrait ne reconnaître qu'imparfaitement. *La pensée* est l'activité première de l'homme enveloppé par la présence du Singulier et s'abandonnant à lui, *c'est une sorte d'amplificateur, au sein du réel, de la relation au Singulier-Absolu*. La pensée serait ainsi une sorte de variation de la personne en vue de sa fin, et ceci en s'intégrant à la relation entre le Singulier et l'Absolu et non seulement en ayant une relation avec le Singulier-Absolu. Elle serait aussi comme la précipitation du réel même vers sa destinée (son *absolue singularité*, prélude à l'Absolu en tant que tel), par sa relation liturgique à l'Absolu à travers le Singulier. Cette relation du Singulier à l'Absolu prend deux formes dynamiques dans le réel liturgique : celui d'une absolutisation de la singularisation des personnes et des choses à partir d'un immémorial (ce dont on ne peut avoir la mémoire du commencement) qui est celui de l'Absolu engendrant le Singulier et par là le processus de singularisation (comme la Vie engendrant l'Ipséité chez Michel Henry), et celui d'une singularisation de l'absolutisation à partir de l'inattendu et de l'inespéré qui est la forme que prendrait la singularité des particuliers (personnes et choses) à l'épreuve de l'Absolu qui en serait l'avenir. La pensée, en intensifiant ces deux processus, participe au resserrement de *cette étreinte du Singulier et de l'Absolu* qui présente l'immémorial et pointe l'inespéré à travers sa manifestation dans le réel ; elle gagne ainsi en consistance.

Cette étreinte du Singulier et de l'Absolu s'avère également être présente dans la communauté des personnes et dans le rapport aux choses. En effet, La singularisation d'une personne qui la mène à une relation plus intense avec l'Absolu-Singulier entraîne avec elle les choses et les personnes qu'elle a rencontrées dans sa vie, les intégrant à sa « conversion » vers l'Absolu qui se révèle de plus en plus être un *Toi* qui polarise tout *nous* (communauté).

Aussi, c'est dans la présence au niveau du relief de la liturgie que se révèle le plus ce Singulier dans son étreinte avec l'Absolu. En effet, *La présence en liturgie est figure*. Elle est

singularisation par communication et figuration du Singulier. Et par là, *la présence est la manifestation de l'Absolu dans les singularités du réel*, qui sont singularisées à partir du Singulier. La présence est accrue par les dynamiques de singularisation qui se croisent et qui s'intègrent les unes les autres. La singularité du temps participe à ma présence en résonant avec ma singularité. Le temps est exemplairement liturgique, c'est-à-dire qu'il met en relation avec l'Absolu à travers le Singulier en jouant un rôle central dans la singularisation de chaque personne.

La liturgie proprement dite est une reprise consciente de cet *enveloppement* vécu par la personne dans son rapport d'*abandon* au réel, enveloppement qui révèle le réel comme un ensemble de processus de singularisation polarisés par un Singulier qui tend tout le réel vers l'Absolu. Aussi, c'est parce que c'est une reprise que la liturgie religieuse comporte des potentialités de révélation concernant les caractéristiques de la liturgie philosophique, qui est un relief du réel. Ainsi, à partir d'une observation de la liturgie proprement dite nous sommes arrivé à dire que la présence en liturgie (au sens philosophique) est aussi une transparence : présence à soi comme transparence de sa singularisation inachevée, et comme espérance de son achèvement dans l'Absolu ; d'où la nécessité d'un compagnonnage liturgique avec le temps pour que cet achèvement soit possible.

Aussi, les analyses en parallèle de la présence dans les trois reliefs nous ont permis d'établir qu'à partir de l'analyse de la *présence de l'absence* nous pouvons saisir la dynamique ternaire de toute présence : reconnaissance (au niveau du relief de l'*agir*), présentification singulière (au niveau du relief du *jouer* dramatique) et présentation au Singulier (au niveau du relief de la liturgie). En effet la présentation au Singulier est exemplaire dans la présence de l'*amour*, là où la présentification singulière est exemplaire dans la présence de l'*intime*, et là où la reconnaissance est exemplaire dans la présence de l'*étrange*.

Pour finir, nous avons constaté que le salut humain ne pouvait être dissocié du salut de toute chose dans le monde et que cela facilitait l'élargissement de l'idée de « salut » au-delà de l'humain, comme pour l'*agir* et comme pour le *jouer* dramatique. Nous sommes parti du salut humain en remarquant que l'idée même de « salut humain » venait du fait que le caractère réellement insoluble du problème du mal impose en quelque sorte une solution au-delà du réel qui reste limité et fermé. Ainsi, être sauvé, c'est l'être d'une vraie menace au-delà des forces du sauvé et au-delà des possibilités de salut propres au réel qui l'enveloppe. L'élargissement de sens du « salut » étant possible, le réel en tant que liturgie nous a semblé

arracher ces premiers mots face à lui : *il se sauve*. En effet, ce surnom du réel au niveau du relief liturgique exprime les faits que la réflexivité n'est plus de mise (absence du pronom réfléchi) et que le pronom « il » n'est plus impersonnel mais renvoie au Singulier qui me singularise à travers le réel. Le réel serait désormais l'entre-deux ou l'*intermédiaire* entre moi et le Singulier.

Conclusion

Tout est parti d'un questionnement concernant ce que nous pouvons dire en premier face au réel pour que cela ait une certaine pertinence et une certaine fécondité. Notre projet était de montrer qu'un dire premier face au réel apporterait des précisions utiles à l'« *il y a* » heideggerien revisité à notre époque par Claude Romano dans son livre à approches multiples intitulé *Il y a*, où il en fait une lecture événementielle/événementiale. Ce dire est : « *il s'agit* ». Il prénomme au plus près le réel en tant qu'*agir*. D'ailleurs, le concept de « réel » en tant que tel a été pris en un sens élargi où il ne s'oppose pas étroitement à l'imaginaire, mais où il désigne toute manifestation possible. En effet, c'est le constat phénoménologique récurrent du caractère fondamentalement dynamique de la manifestation du réel qui nous a amené à ce premier dire. Toutefois sa spécificité d'*agir*, et non de *mouvement* ou de *devenir* par exemple, n'est apparue que progressivement, d'une part à partir de nos analyses de plusieurs approches phénoménologiques de ce caractère dynamique fondamental du réel, et d'autre part tout au long d'une description détaillée révélant la fécondité de l'« *agir* » comparé à ses concepts concurrents du champ sémantique de la dynamique.

Ainsi, nous sommes parti dans nos analyses du sens déterminant que prend la mobilité et l'*agir* dans les analyses de Heidegger dans *Être et temps*, de l'articulation entre le mouvement et l'événement dans *Dynamique de la manifestation* de Renaud Barbaras et des réflexions de Claude Romano autour de l'événement (*L'événement et le temps* et *Il y a*) et autour du holisme de l'expérience (*Au cœur de la raison : la phénoménologie*). En filigrane de ces trois approches, nous avons croisé de manière moins étendue et plus ponctuelle les intuitions de Husserl, Merleau-Ponty ou Maldiney sur cette question de la dynamique. Aussi, la mobilité et l'*agir* sont également apparus comme relevant de l'impensé ou de la limite de la pensée de ces auteurs, en plus d'avoir été pour eux des sujets de réflexion directs.

Dans le premier chapitre, nous avons ainsi observé des émergences explicites ou implicites du champ conceptuel de la dynamique et de l'*agir* avec des importances variées selon les trois auteurs abordés et selon les moments de l'analyse de chaque auteur. Nous avons également remarqué, dans leurs descriptions, des ressemblances dans les modalités et dans les dynamiques conceptuelles du surgissement de cet aspect dynamique fondamental du réel. En effet, la question de la mobilité apparaissait surtout aux moments cruciaux de la caractérisation existentielle du *Dasein* chez Heidegger, de la corrélation entre le sujet et le

monde chez Barbaras, et de la liberté de l'advenant à travers l'événement chez Romano. Nous avons constaté deux caractéristiques générales et récurrentes de la dynamique, qui sont communes aux trois auteurs : 1) un retour sur soi ou une réflexivité, de l'agir, de la mobilité ou du changement, qui se donne comme propriété-clé de cette dynamique, et 2) un excès sur soi de celle-ci, excès qui est foisonnant, producteur et créateur qui en est l'autre propriété-clé. De plus, une dynamique conceptuelle particulière chez ces trois auteurs nous a semblé refléter en écho cette dynamique du réel et tenter de la préserver en se préservant elle-même en tant que dynamique la représentant, et ceci de deux manières : 1) à travers *le dédoublement conceptuel* : la résolution comme « souci du souci » chez Heidegger, « la mobilité de la mobilité » articulant mouvement et événement chez Barbaras, ou encore « le changement du changement » comme caractérisation de l'événement chez Romano, et 2) à travers la *surenchère de sens* : dans la description de la résolution au cœur de l'ouverture historique chez Heidegger, dans le mouvement en tant que débordement sur soi de l'achi-vie chez Barbaras, ou encore dans la conception de la liberté comme mobilité au cœur d'un événement toujours en excès chez Romano.

Toutefois, nous avons remarqué une tendance à la précipitation conceptuelle chez Barbaras ou Romano, qui fait ressortir un peu trop rapidement l'aspect dramatique du réel à travers la centralité de l'archi-événement (Barbaras) ou la primauté de l'événementialité sur une simple dynamique d'agir (Romano). Cela a semblé avoir pour effet de rendre secondaire la dynamique et de passer « à côté » d'une description qui « tiendrait » la dynamique ou l'agir jusqu'au bout, ou au moins le plus loin possible, avant de passer à cette autre dimension dramatique du réel représentée par l'événement. Nous avons également vu comment, au cœur des analyses de ces auteurs, il y a un effet de dé-dynamisation du réel lié au besoin de mettre en avant un caractère structurel dans la description. Ce caractère structurel atténue *de facto* son caractère fondamentalement dynamique. Cette « structuralité » est celle de l'existentialité du *Dasein* (Heidegger) ou celle de l'événementialité de l'advenant (Romano), alors que Barbaras préserve un peu plus l'aspect dynamique avant de dé-dynamiser à son tour quand il évoque l'atemporalité et la quasi-immobilité de l'archi-événement qui est à l'origine de la « mobilité de la mobilité ».

Ainsi, nous sommes arrivé à la conviction qu'il fallait explorer conceptuellement le réel selon sa dimension d'agir que nous avons distingué du simple mouvement dans nos extrapolations à partir de Barbaras. Nous avons ainsi précisé que l'*agir* désigne mieux le réel que le *mouvement tout court*, qui en est comme une abstraction ne prenant pas en compte la

relation à qui lui est originellement associée dans le donné, et donc de ce fait ne prenant pas en compte le caractère nécessaire de déterminabilité du donné mouvant. Aussi, la neutralité et l'impersonnalité du donné seraient selon nous mieux préservées quand nous nous plaçons au niveau du réel comme *agir*, en évitant de donner le premier rôle à l'événement dans la description, ce que fait Romano. Enfin, il nous a semblé que tenir la dynamique du réel-donné jusqu'au bout, en le caractérisant comme *agir*, permet de préserver autant que possible, et jusqu'à dans son concept, son indétermination et son incomplétude, et ceci en se servant toujours des nouvelles déterminations pour ouvrir encore davantage à de nouvelles indéterminations, ce dont a eu l'intuition profonde Heidegger en liant « *Le vouloir-avoir-conscience* » et « *la possibilité du devenir-en-dette factice* », ce que nous avons précisément expliqué plus haut (I, 1). Il est ainsi apparu que l'ouverture de l'événement n'est possible qu'à penser d'abord une ouverture sans primauté de l'événement sous la forme d'une actualisation permanente et d'une préservation de l'indétermination, de la neutralité et de l'incomplétude originaires ; bref, l'ouverture d'un *agir*.

En somme, de nos études de la place de la mobilité et de l'agir chez Heidegger, Barbaras et Romano nous avons tiré trois constats principaux : premièrement, leurs centralités architectoniques dans la construction conceptuelle décrivant le réel chez ces auteurs, construction qui comporte elle-même une dynamique de dédoublement et de surenchère, ce que nous avons retrouvé dans nos propres analyses conceptuelles ; deuxièmement, la tendance à la dé-dynamisation de la description du fait des impératifs de structuralité, ce qui nous a permis d'être mieux armé pour essayer d'éviter une telle dé-dynamisation dans notre propre effort descriptif ; et troisièmement, la dramatisation précipitée du réel à travers l'apparition d'une primauté descriptive de l'événement dans la manifestation chez ces auteurs, ce qui nous a conduit dans la suite de nos analyses à revoir cette primauté afin de tenir le plus loin possible la dynamique du réel et d'en éviter une expression dramatisée prématurée.

Dans le deuxième chapitre, nous avons élaboré notre propre description de l'*agir* en en faisant un relief du réel. Le dépassement du concept classique d'action a été ainsi suivi d'une caractérisation de l'*agir* avec pour point de départ le constat d'un *il s'agit* élémentaire et originaire. Nous avons commencé par élargir le sens d'*agir*, en partant d'une description de l'action humaine et en faisant progressivement de l'*agir* un relief du réel qui sous-tend fondamentalement sa manifestation. Pour cela, nous nous sommes appuyé sur des linéaments d'élargissement du sens de l'action chez Hannah Arendt et Maurice Blondel avant d'aller plus

loin encore en dépassant le sens restreint de l'agir comme action humaine et en y incluant l'événement. Aussi, à partir de ces deux auteurs, nous avons rencontré des caractéristiques de l'action humaine généralisables au réel, comme le déploiement en *réseau* induit du fait que la relation et l'orientation caractérisent essentiellement le mouvement du multiple de l'*agir* (l'idée d'un *monde réticulaire* préfigurée par celle de la société humaine comme réseau d'actions chez Arendt) ; comme la *complexification* induite par ce déploiement en réseau ou comme la structuration selon un « *holisme fractal* » de cette complexification (résonance entre les parties et le tout dans la dynamique de la complexification chez Blondel) ; ou encore comme le *potentiel d'ouverture* ou l'*infinitude* du réel en tant qu'il est « ouvert et infini par reconduction et intensification d'indétermination ou d'incomplétude au fur et à mesure des déterminations » (les idées d'« ouverture » et d'« infinitude » étant présentes respectivement chez Blondel et chez Arendt concernant l'action humaine).

Ensuite, en partant d'une définition élémentaire et générale de l'*agir* comme « mouvement relié et potentiellement orienté » et ceci à toutes les échelles de la manifestation du réel, nous avons établi une primauté phénoménologique de l'*agir* sur le mouvement, qui n'en est en réalité qu'une abstraction. Nous avons également établi une primauté phénoménologique de l'*agir* sur l'être et sur l'événement. Nous avons ainsi mis en avant sa dynamique complexifiante et, surtout, nous avons montré comment il est un *relief* par le fait que sa complexification se fait en réseau avec des récurrences structurantes à toutes les échelles de la manifestation, récurrences que nous avons qualifiées de « fractales ». Nous avons caractérisé aussi comme « glocalité » ce lien de ressemblance dynamique entre les manifestations les plus complexes et les plus globales de l'*agir* et ses manifestations les plus élémentaires et les plus locales.

Dans ce cadre, nous avons déterminé ce qui est le plus propre à cet *agir* élargi en le désignant comme *il s'agit*. Nous avons pris par là en compte la manière selon laquelle il se manifeste, et avons révélé ses caractéristiques essentielles et originaires d'auto-agir (la réflexivité), d'agir incomplet et d'agir qui draine l'indétermination et le multiple pur originaires à tous les niveaux de sa dynamique complexifiante. Il s'en est suivi une description de l'émergence de l'*agent* et de l'*agi* de la dynamique élémentaire de *il s'agit*. À partir de là, nous avons redéfini les concepts classiques ayant eu historiquement la primauté dans la description du réel en les rapportant à des aspects particuliers de la dynamique de *il s'agit*.

Par exemple, la *chair* a été décrite comme une *passivité au sein de l'activité*, comme l'*agi* de l'*il s'agit*, et pour se faire nous sommes parti de la chair considérée dans un des aspects de son sens classique de « vécu du corps propre » générant et structurant l'espace, avant d'élargir son sens pour en faire un moment élémentaire de la structuration dynamique de l'*il s'agit*. Ainsi, une fois que nous avons déterminé la relation au sein du réel-*agir* comme *saisir*, dans la droite lignée de Maldiney, nous avons exploré le déploiement de la chair à partir de certaines des capacités du corps propre (prendre, tenir, etc.) qui, en quelque sorte, incarnent charnellement ce saisir. Toutefois, c'est la compréhension de la chair comme *agi* que nous avons analysée le plus longuement, faisant d'elle par là un moment de la dynamique élémentaire et originaire de l'*il s'agit*. De même, l'événementialité a été associée à la possibilité et à la possibilisation d'*agents*, à travers des analyses qui ont permis de la comprendre comme un deuxième moment de la dynamique élémentaire et originaire de l'*il s'agit*. Le troisième moment de cette dynamique close a été désigné comme le *s'agissant*, qui est le pivot de la relation entre *agent* et *agi*, et ceci en tant qu'il représente l'articulation « indétermination/détermination » dans la dynamique élémentaire et originaire de l'*il s'agit*.

Nous avons également commencé à entrevoir deux principes de l'*il s'agit* qui semblaient se manifester potentiellement à tous les niveaux de sa dynamique. D'abord il y a le principe du changement de proche en proche, continu et inhérent à l'*agir*, produit par les allers-retours, la vibration ou le « battement » entre activité et passivité, entre événementialité et chair, entre *agent* et *agi*, etc., et que nous avons nommé l'aspect cardiologique du réel-*agir* ; il s'est avéré en réalité être un principe d'auto-changement qui génère le sentiment et le sens du « proche » dans le champ de la manifestation comme nous l'avons précisé au chapitre suivant (III, 2). Puis, il y a le principe de fixation par stabilisations et actualisations particulières de l'*il s'agit* selon différentes modalités de sa dynamique, et nous avons nommé ce second principe l'aspect cérébrologique du réel-*agir* ; ces processus multiples de fixation génèrent en réalité la distance et le sens du « lointain » en produisant effectivement une distanciation entre les actualisés particuliers, autrement dit en produisant un espace. L'être est ainsi une de ses actualisations se rapportant à un *agi* pris dans une dynamique particulière. Le temps, à son tour, a été compris à partir de l'événementialité dont la caractérisation a été renouvelée à l'aune de la primauté de l'*agir*, mais cette compréhension a été également complétée par la suite, à la fin du troisième chapitre où un nouveau niveau de cohérence est apparu et a révélé d'autres caractéristiques du temps et de la temporalité à partir des différentes phases ou échelles de la dynamique de l'*agir*.

À la fin du deuxième chapitre, notre caractérisation de la relation comme saisir au niveau du réel-*agir* nous a permis de comprendre l'événement à partir de l'*arrachement*, qui caractérise le saisir en produisant une négation et une séparation. Aussi, l'événement a été compris originairement à partir de la possibilisation d'*agents* dans l'*agir* ; il est apparu comme étant le nom qui désigne des concentrations d'*agents* nouveaux contrastant localement avec le reste de la dynamique de l'*agir*. L'événementialité a été décrite, d'abord de manière élémentaire, comme le moment de la dynamique élémentaire de l'*il s'agit* où émerge l'*agent*, et ceci en parallèle de l'*agi* correspondant à la chair qui en est le second moment. Ces deux moments ont été précisés à partir des configurations et des rapports dynamiques de la passivité et de l'activité dans le saisir de l'*il s'agit*. De plus, dans cette dynamique élémentaire, ces deux moments ont été rapportés à l'aspect proprement dynamique et chargé d'indétermination de l'*il s'agit*, à savoir le *s'agissant*, que nous avons davantage précisé. Ensuite, à partir de l'événementialité élémentaire dans sa relation à la chair et à partir de l'émergence effective des *agents* dans l'événementialité étendue à toutes les échelles dynamiques du réel-*agir* se complexifiant, nous avons dégagé les premières caractéristiques du temps comme « *rythme orienté* » *singularisé par son effectivité*. Aussi, du fait que le temps est possibilisé par l'événementialité, il est apparu comme un *agent* unique en son genre. En effet, le temps nous a semblé être pour le sujet humain, d'une part, un modèle d'altérité par son caractère à la fois élémentaire et holistique (en deçà et au-delà de l'échelle humaine) et, d'autre part, un modèle de compagnonnage par son effectivité singulière et par son unité. Enfin, l'événementialité a été davantage analysée pour comprendre comment, en tant que possibilité d'*agents*, elle est en réalité seconde par rapport à l'*agir* selon sa structuration dynamique de l'*il s'agit*. L'événement ne serait ainsi qu'une justification a posteriori de l'effectivité de l'*agir*.

En somme, nos analyses de la dynamique élémentaire de l'*agir* comme relief du réel dans ce deuxième chapitre nous ont conduit à trois principaux constats : premièrement, qu'à l'instar de l'action humaine, tout agir est d'abord auto-agir ou agir sur soi de ce qui agit dans le cadre d'une multiplicité complexe et réticulaire, autrement dit que la réflexivité ne concerne pas uniquement l'homme en tant qu'il est conscient de lui-même et en tant que se sentant lui-même de manière préreflexive dans le cadre de la complexité réticulaire de la société, ainsi la réflexivité chez l'homme serait une reprise de la réflexivité de l'*agir* en général dans le réel ; deuxièmement, que l'*agir* est neutre et impersonnel, ce qui permet d'exprimer des concepts souvent dramatisés comme ceux de « chair », d'« événement » ou

d'« indétermination » comme étant d'abord des moments dynamiques (la formation de l'*agi*, l'émergence d'*agents*, la connexion « indéterminante » du *s'agissant*) de sa forme élémentaire et originaire, *l'il s'agit* ; et troisièmement, que l'agir prime l'événementialité dans notre expérience du réel, ce qui induit une compréhension neutre du temps comme l'effectivité d'un rythme orienté.

Au troisième chapitre, nous sommes parti de l'idée qu'étant donné la relation étroite de l'éthique à l'action humaine, un élargissement du sens de l'*agir* en faisant un relief du réel devait impliquer un ancrage de l'éthique dans la dynamique même de ce réel-*agir*. Ainsi, la compréhension du valoir et de sa relation avec l'être à partir de la dynamique élémentaire de *l'il s'agit*, la description de l'émergence d'une logique différenciée à partir des différentes phases de cette dynamique en tant qu'elle se complexifie, ou encore l'explicitation du lien entre cette logique et ce qu'on peut qualifier d'« éthique » dans ce nouveau cadre, ont permis d'affiner la vision globale et la cohérence de la dynamique de l'*agir*. De plus, cette nouvelle cohérence a rendu possible une caractérisation plus précise de la temporalité à partir des différentes phases dynamiques et leurs logiques.

Ainsi, nous sommes parti du constat que si l'être en tant qu'acte était exprimable à partir de la dynamique de l'*agir* et que si la valeur était un *acte* de valoir co-manifesté avec l'être dans le réel, il devrait y avoir une expression *dynamique* du valoir et de son lien à l'être. Les intuitions de Jean Nabert, rapportant à la fois l'être et la valeur à l'action, et les analyses de Max Scheler, menant à une co-originarité d'être et de valoir dans la manifestation, ont été les points de départ d'un ancrage du valoir et de l'être dans la dynamique élémentaire de *l'il s'agit*. Le valoir a semblé impliquer une configuration d'*agent/agi* dans laquelle domine l'*agent*, là où pour l'être c'est l'*agi* qui domine. Le valoir se caractérise en effet par l'*apport du nouveau* venant de l'*agent* grâce au jumelage a priori de sa dynamique de valoir avec celle d'une autre unité dynamique, comme une chose en général (la valeur se donnant à *même* la chose sans qu'elle soit dérivée de son être). Nous avons ainsi pu comprendre le débat entre l'approche formaliste et l'approche matérielle de l'éthique à partir des caractéristiques dynamiques élémentaires du valoir. En effet, suivant Jean-Yves Lacoste, la saisie matérielle des valeurs nous a semblé aussi incomplète et « par esquisses » que celle des choses, ce qui fait que leur réalité matérielle appelait un complément formaliste, si l'on peut dire, ou « un discours de la norme » comme le dit Lacoste. Ainsi, à l'argument « formaliste » qui fait de la capacité de l'*agent* à *apporter du nouveau* dans les valeurs un point commun formel à elles

toutes et comme le principe universel qui les unifie, nous avons pu ajouter cet argument « matériel » qui fait que l'unité manifestée par le caractère *unificateur* de la dynamique globale de l'*agir* est apparue comme la garantie de la matérialité de la valeur (puisqu'elle est agissante dans cette dynamique unificatrice et donc matériale), mais aussi de sa non-relativité et de sa part d'universalité.

L'*unité*, saisie à partir de l'expérience globale de la dynamique du réel-*agir*, est apparue donc comme étant la première valeur, la valeur des valeurs. Elle assure l'unité de chaque valeur tout en s'articulant à la cohérence entre toutes les valeurs. Ainsi localement, c'est l'unité comme ipséité qui permet l'actualisation de l'*il s'agit* en unités dynamiques de manifestation saisissables, et ceci en écho à la fois à la dynamique unifiante globale et à l'ipséité originaire qui s'exprime dans la tendance à la coïncidence de l'*il s'agit* avec lui-même à l'infini, de par sa réflexivité. En plus de l'unité, la valeur fondamentale de « *bien* » nous a semblé saisissable au niveau global de la dynamique comme étant sa cohérence ; et au niveau local, elle semblait accompagner chaque actualisation de l'*il s'agit* en tant qu'expression de sa *place adéquate* dans la dynamique globale et de sa cohérence avec celle-ci. C'est donc la *cohérence* qui est le fondement dynamique de la saisie du *bien* en tant que valeur accompagnant, comme l'unité/ipséité, chaque actualisation de l'*il s'agit*.

Dynamiquement nous avons désigné le valoir comme *ré-agir*, c'est-à-dire comme une sorte de dynamique double de l'*agir* ; un double qui l'accompagne dans chacune de ses formes particulières. C'est ce *réagir* qui, tout en se révélant progressivement comme valoir particulier (et donc comme valeur particulière) dans son accompagnement de l'*agir* particulier, fait valoir ce dernier et ainsi le fait être, autrement dit, produit son actualisation saisissable. Aussi, le *réagir* exprime une réflexivité qui prolonge, à une échelle un peu plus large, celle du *s'agir* interne à l'*il s'agit* élémentaire. Il permet de relancer en permanence la dynamique de l'*agir* qui lui est associé, par son retour à l'indétermination originaire, évitant que celui-ci ne produise l'illusion de sa complétude. Pour cela, le *réagir* produit des *variantes relationnelles* autour de cet *agir* particulier, rappelant son incomplétude et permettant de le connecter à ce qui l'environne et plus largement à la dynamique globale, ce qui rend possible son actualisation saisissable. La valeur comme *ré-agi* apparaît ainsi, par sa tendance à la coïncidence avec l'*agi*, comme ce qui rend possible l'actualisation d'un *il s'agit* particulier, notamment sous forme d'étant.

Aussi, le *ré-agir* accompagnant l'*agir* dans chaque unité dynamique de manifestation potentielle exprime également un retour vers l'origine, d'où le deuxième *cercle* de réflexivité

qu'il trace. Dans l'expérience morale humaine, ce retour permanent vers l'origine, rendu possible par le *réagir*, est un mouvement de la dynamique du réel qui représente la condition de possibilité du mouvement de l'ouverture résolue, ou autrement dit de la posture morale. Autrement dit, le valoir enracinant la volonté humaine dans le fait de l'incomplétude de l'*agir*, par une répétition (retour continuels vers l'indétermination de l'origine) différant sa complétude, permet de se tourner sans illusions et avec justesse vers ce qu'il y a à faire. Nous avons rapproché cette articulation dynamique élémentaire des analyses de Heidegger sur la posture morale du *Dasein*.

Valoir est une dynamique qui appartient à un niveau intermédiaire de la dynamique de l'*il s'agit*. Après la dynamique interne « vibrante » entre les moments de l'*il s'agit* : *s'agissant*, *agent* et *agi*, il y a une dynamique externe où des *il s'agit(s)* particuliers interagissent entre eux de différentes manières selon des coïncidences entre leurs moments dynamiques internes ; la dynamique du valoir fait partie de cette dynamique élémentaire externe qui introduit un « bouger » dans le rythme général. Enfin, il y a la dynamique globale qui est complexifiante et unifiante selon une structuration réticulaire qui est comme un appel à trouver son chemin, à *cheminer* ; son axe est l'échelle humaine.

Par ailleurs, les différentes actualisations qui émergent de l'interaction entre *il s'agit(s)* multiples se font par coïncidence entre leurs moments dynamiques internes respectifs. Cela donne différentes possibilités d'actualisations. Ainsi, l'*être* étant relatif à la chair-*agi*, c'est une coïncidence directe (et non par analogie) entre deux *agi(s)* : l'*agi* d'une unité dynamique simple et stable (ou autrement dit d'un *il s'agit* particulier) et l'*agi* d'une valeur jumelée à elle, l'accompagnant et la révélant en suscitant de nouveaux agents, ou autrement dit son *ré-agi*. En plus de l'être, l'*advenir* comme actualisation nous a semblé lié à cette coïncidence relative à l'événementialité possibilisant les *agents*, autrement dit elle est le résultat d'une dynamique par analogie dans le déploiement de deux événements de deux *il s'agit(s)* particuliers différents, faisant coïncider les *agents* qui y sont possibilisés. Enfin, nous avons décrit dynamiquement la *rencontre* comme une coïncidence des *s'agissant(s)* indépendamment et en amont des coïncidences entre *agi(s)* dans la chair (manifestation charnelle et affective, être) ou entre *agents* dans les événements (advenir).

Aussi, nous avons différencié la logique induite par le relief de l'*agir* selon les trois phases de sa dynamique qui sont, rappelons-le : la dynamique élémentaire interne articulant les trois moments dynamiques de tout *il s'agit*, et ceci en distinguant *agents* et *agi(s)* à partir du *s'agissant* ; puis, la dynamique élémentaire externe faite d'interactions par coïncidences

des moments dynamiques (des *agi(s)*, des *agents* ou des *s'agissants*) d'au moins deux *il s'agit(s)* particuliers différents, avec la particularité de la coïncidence de l'*agi* et du *ré-agi* (qui représente dynamiquement la valeur) actualisant l'*être*, alors que la coïncidence des *agents* actualise l'*advenir* et la coïncidence des *s'agissant(s)* actualisent la *rencontre* ; enfin, la dynamique complexifiante globale qui combine plusieurs actualisations de la dynamique intermédiaire précédente sous forme de ces unités de manifestation complexes que sont les phénomènes.

À partir de là, cette analyse de la logique de l'*agir* induite à partir de ses trois phases dynamiques a révélé une instabilité essentielle la caractérisant. Cette instabilité est l'expression des aspects de « conservation du multiple », de « retour vers l'originaire » et de « relais d'indétermination » de la logique ; aspects que nous avons dégagés en examinant le statut particulier qu'y prend la variable et les genèses des catégories dynamiques associées à une telle logique de l'*agir*. Cela nous a permis d'avancer que : *l'instabilité logique de la dynamique de l'agir est la condition de la transformabilité éthique du chemin que cette dynamique constitue pour l'homme*. Nous avons, en effet, développé une conceptualité concrète du chemin pour décrire à échelle humaine la troisième phase dynamique de l'*agir*. Pour l'homme, *agir-en-chemin* pouvait ainsi remplacer *être-au-monde* puisque le réel était saisi comme dynamique d'*agir*. De plus, la conformité à la logique de l'*agir* du *cheminant* définit une pragmatique, qui fait le lien entre cette logique et l'éthique en tant que transformation du chemin au niveau de la troisième phase dynamique correspondant à l'échelle humaine.

Par ailleurs, l'étude plus précise de la temporalité de l'*agir*, à la lumière de notre description des trois phases dynamiques de l'*agir*, nous a permis de mieux comprendre l'ouverture transformationnelle de l'éthique. Pour cela nous avons commencé par constater un double ancrage de la temporalité dans cette dynamique : d'une part, au niveau de l'événementialité permettant les *agents* qui est un moment de la dynamique interne élémentaire et originaire de *l'il s'agit* et, d'autre part, au niveau des trois phases de la dynamique globale. Le premier ancrage représente comme la simple possibilité de la temporalité et le second ancrage représente comme son effectivité englobant la complexité, autrement dit son épaisseur. Il s'est ainsi avéré que la temporalité globale, intégrant toutes les autres, est orientée par l'effectivité de l'émergence d'une *nouvelle simplicité* dans la dynamique globale ; et c'est cette effectivité de la nouvelle simplicité émergente qui donne au temps sa singularité. Cette temporalité a été également comprise à partir de la conceptualité

concrète du *chemin*. À ce niveau, *le temps* apparaît comme *le passage du simple au simple dans la radicalité du nouveau*.

Bref, la logique de l'*agir* a révélé l'*unité* comme valeur première pour la transformation éthique, et la temporalité de l'*agir* a révélé la *nouvelle simplicité* comme une autre valeur première rendant proprement possible cette transformation. Les valeurs que le cheminant pourra rencontrer dans son cheminement transformateur ont semblé désormais être des *tactiques dynamiques* pour aboutir à cette unité et à cette nouvelle simplicité ; et c'est en cela que résiderait leurs « matérialités » (dans leur dynamisme même donc). Aussi, là où la logique ouvrait à une pragmatique, comme fidélité de l'action humaine à cette logique, et ne traçait qu'en pointillés la possibilité de l'éthique, la temporalité vient accompagner cette possibilité en tendant fragilement à la rendre effective.

En somme, le bilan de ce chapitre réside en quatre points principaux. Premièrement, nous avons exprimé la possibilité de l'éthique à partir d'une dynamique élémentaire de l'*agir*, celle du *ré-agir* qui correspond au *valoir* -les valeurs premières étant l'unité/ipséité et le bien comme cohérence dynamique, et ceci tout en y repérant une complémentarité entre les deux formes qu'elle peut prendre, à savoir l'éthique matérielle des valeurs et le formalisme éthique, que l'on oppose d'habitude ; aussi, le *valoir* nous a semblé comme le prélude dynamique à toute actualisation saisissable de l'*agir* au niveau de sa deuxième phase dynamique et externe (*être, advenir, rencontrer*). Deuxièmement, la description des trois phases dynamiques de l'*agir*, de leurs modes de mouvement et de leurs logiques respectives nous a conduit à un renforcement de l'établissement de cette possibilité de l'éthique, notamment par le repérage de *l'instabilité logique comme étant une condition de possibilité de la transformation éthique à l'échelle humaine*, tout en précisant que la fidélité à cette logique c'est la pragmatique et que l'éthique en est comme la surdétermination. Troisièmement, la nouvelle cohérence de la compréhension de la dynamique générale complexifiante de l'*agir* nous a permis de préciser notre compréhension de la temporalité comme articulation entre ses trois dimensions (passé, présent, avenir) fondées principiellement (archi-fondées) dans les trois phases dynamiques, et comme temporalisation à partir de chacune de ces trois archi-dimensions. Et quatrièmement, nous avons élaboré une conceptualité concrète qui tente d'exprimer simplement la dynamique globale de l'*agir*, notamment à l'échelle humaine complexe de la troisième phase dynamique, comme un *cheminement* où le réel est le *chemin* transformable par l'*agir* éthique de l'homme selon les valeurs-cadres de l'unité et du bien (émergeant au niveau élémentaire du *valoir*) et selon la valeur de la nouvelle simplicité qui caractérise l'aboutissement de la complexification

dans la troisième phase dynamique. La temporalité elle-même a semblé avoir ses points d'ancrage dans cette structuration dynamique du réel sous forme de *chemin*, et le temps effectif s'est avéré se saisir comme le passage d'une simplicité à une nouvelle simplicité d'un bout à l'autre de la dynamique complexifiante du réel, ce qui a révélé cette valeur première de la simplicité associée à la nouveauté, la *nouvelle simplicité*.

Dans le quatrième chapitre, nous avons focalisé nos analyses sur la relation entre le phénomène et la dynamique de l'*agir*. Notre premier constat était que le phénomène est le résultat d'une dynamique multiple complexifiante et convergente de l'*agir*, se résolvant en une sorte d'unité saisissable par l'homme, parce qu'ayant une certaine simplicité. *Autant d'apparaître, autant d'agir*, résumions-nous, pour exprimer la dépendance directe de l'apparaître du phénomène par rapport à l'agir d'un côté, et le fait que tout agir apparaît potentiellement dans un phénomène. Aussi, l'ampleur et l'intensité de l'apparaître à la fois *expriment et sont déterminées par* la configuration des dynamiques sous-jacentes constituant la convergence qui aboutit au phénomène. Maintenant, si le *phénomène* est forcément global (ou holistique) et manifesté *tout d'une pièce* dans son apparaître, occupant tout le champ de l'expérience humaine du réel à un instant t, la *présence* peut être globale, celle *du* phénomène, ou locale, *dans* le phénomène (d'une partie du phénomène). La simplicité qui caractérise le phénomène permet son apparaître dans la complexité dynamique ; mais cette simplicité étant forcément nouvelle puisqu'elle émerge à partir d'une complexité dynamique, nous avons remarqué que c'est la présence qui manifeste cette nouveauté au niveau du phénomène. *La présence est la nouveauté de la simplicité de l'apparaître*, avons-nous résumé.

La présence est ainsi due à des transgressions et à des tensions liées à la dynamique du phénomène. Par exemple, la présence est apparue, entre autres, comme un rapport de tension du local au global, d'une partie au tout de l'apparaître. Aussi, nous avons identifié la présence de l'étrange comme un modèle et un motif essentiel accompagnant toute présence dans le phénomène. Nous avons ainsi caractérisé essentiellement *l'étrange* comme étant *le nouveau qui se saisit comme un excès inattendu de l'initial ou du familier*. Et, comme nous avons déterminé le *saisir* de la présence comme étant le reconnaître, la reconnaissance de l'étrange a semblé paradigmatique de la reconnaissance de toute présence. En effet, *reconnaître la présence de l'étrange c'est s'étonner de s'étonner*. Aussi, la reconnaissance en général a été définie, comme un saisir dynamique particulier de la présence, de la manière suivante : *Reconnaître c'est saisir la formalité de la présence (sa part étrange) par une répétition à vide*

qui aboutit à un équilibre instable de celle-ci. Pour cette définition, le modèle de l'« équilibre instable » a été repéré comme étant le « s'étonner de s'étonner » de la reconnaissance de l'étrange, et le modèle de la « répétition à vide » a été repéré comme étant la reconnaissance de la « présence de l'absence ». Aussi, il y a deux absences qui entrent en jeu dans la reconnaissance de la présence (qui a donc forcément une part d'étrange) : l'absence qui contraste, de l'extérieur, avec la présence reconnue (une chose est d'autant plus étrangement présente que ce qui l'entoure *s'absente*) et l'absence qui peut, dans une saisie à vide, remplacer cette présence reconnue (une chose est d'autant plus présente que son absence a été remarquée et saisie par moment dans l'apparaître qui donne lieu à sa présence).

Par ailleurs, nous avons remarqué que le phénomène allège le réel-*agir* de sa complexité à travers la nouvelle simplicité qu'il représente et dont la nouveauté est toujours renouvelée par les présences. La légèreté du phénomène est comme la légèreté de l'image qui se déleste de la matérialité encombrante de son objet. Aussi, le saisir du phénomène n'est pas qu'apparaître mais également sentiment d'effort, d'où l'intérêt de sa dynamique d'allègement. Le sentiment de l'*effort* prend naissance dans cette contagion de l'*agir* au niveau du phénomène qui interpelle et dont les présences attirent l'attention avant toute visée intentionnelle consciente. *Le phénomène par sa légèreté et sa richesse suscite mon action qui, à son tour, par la résonance avec l'activité complexe qui le constitue, le fait apparaître sur le mode particulier d'une potentialité d'effort.*

Bref, l'*agir* multiple dans sa dynamique complexe, en s'unifiant dans une nouvelle simplicité, suscite des agitations, c'est-à-dire des convergences et des divergences ; puis, quand il converge, il apparaît lourdement et pauvrement ou bien légèrement et richement dans des phénomènes ; enfin, c'est au sein de cette légèreté et de cette richesse du phénomène, c'est-à-dire au sein de son équivocité multipliant, qu'il s'agit de présence. Voici une deuxième séquence dynamique ternaire qui trouve sa projection dans la conceptualité concrète du *chemin*. Elle est composée de l'*il s'agit* en tant que multiple dynamique, de l'apparaître et de la présence. En effet, cela constitue la suite de la montée de la dynamique élémentaire, puis complexifiante, vers la nouvelle simplicité que nous saisissons selon le concept concret de « *chemin* ». Car, sur le chemin, il s'agit bien d'une *transformation* de l'apparaître en présence après la convergence des séries s'agissantes de l'*il s'agit* multiple en apparaître. C'est bien là un autre aspect de la transformation du chemin qui s'articule avec la transformation éthique que nous avons analysée précédemment.

Ensuite, l'analyse de l'*effort* nous a servi à préciser l'apparaître (comme saisir du phénomène) et celle de l'*attention* nous a servi à préciser le reconnaître (comme saisir de la présence). L'effort résiderait donc dans ma participation à l'apparaître du phénomène, et par là dans ma participation à toute la dynamique qui lui est sous-jacente. Quant à l'attention, elle résiderait donc dans ma participation à la présence dans le phénomène. Si l'effort introduit une dose d'activité dans le saisir qu'est l'apparaître et dans lequel je suis d'abord plutôt passif face au phénomène, à l'inverse, l'attention introduit une dose de passivité dans la reconnaissance qui est la face active de mon saisir de la présence.

Aussi, l'effort et l'attention sont apparus dans leur dimension perfective en plus de leur dimension participative. En réalité, la participation a semblé avoir une finalité perfective (accomplissant le réel) qui fait le lien avec la dynamique éthique. Ainsi, les différentes modalités du saisir du phénomène et de la présence posent les jalons de la dynamique transformatrice qui s'exprime pleinement au niveau éthique. Une articulation dynamique entre le phénomène et la présence s'est révélée être la forme première de cette transformation. En effet, une présence intense et pleine entraîne un phénomène riche et léger qui, à son tour, contiendra des présences pleines, et ainsi de suite. Une dynamique vertueuse est donc possible, mais également des dynamiques défailtantes où les phénomènes s'appauvrissent et s'alourdissent alternativement avec des présences qui sont de moins en moins intenses et pleines. D'où l'importance éthique de l'effort et de l'attention pour mener plus loin encore, dans la direction déjà pré-tracée, la dynamique de l'*agir*. C'est à ce niveau-là que s'est révélé pleinement le sens de la transformation éthique, qui est comme une manière d'épouser la dynamique de l'*agir* pour en tirer le meilleur et la mener vers de plus en plus de simplicités nouvelles dans une articulation des phénomènes et des présences.

Ensuite, comme toute mécompréhension de la dynamique de l'*agir* par une confusion entre l'apparaître et la présence mène à une réduction de son dynamisme, de son ouverture et de sa créativité, nous avons tiré la leçon suivante des dévoiements possibles dans le rapport au réel : la meilleure manière de cheminer en transformant éthiquement le chemin est d'optimiser notre lien à la dynamique de l'*agir* en y distinguant bien la présence, l'apparaître et l'*agir* qui leur est à la fois sous-jacent et englobant, tout en distinguant leurs modes de saisir, leurs places et leurs importances respectives. Mais à supposer que cette situation était atteinte, nous ne serions pas forcément dans l'optimum recherché puisqu'il s'avère qu'il y a des phénomènes qui recèlent des possibilités d'ouverture qui ne peuvent pas être possibilisées seulement à partir de la dynamique de l'*agir* telle que nous l'avons décrite. Il s'agit des

phénomènes symboliques. En effet, ces phénomènes nous ont semblé rendre plus claire la primauté de la présence par rapport à l'apparaître.

Le phénomène symbolique trouvait sa justification dans l'incomplétude essentielle de ce qui se manifeste comme *agir*. Cette incomplétude s'exprime de différentes manières dans les différentes phases de la dynamique de l'*agir*. Elle s'exprime notamment dans cet *apparaître-toujours-plus* qui résume le fait que ce qui est actualisé et visible du réel *symbolise* avec le nouveau encore invisible qui va le compléter de par cette dynamique, sans jamais toutefois atteindre à une complétude parfaite.

Aussi, ce qui caractérise le symbole c'est qu'il transgresse l'apparaître et l'excède, rendant par là possible de nouvelles présences plus intenses et plus pleines. En effet, le phénoménalisant humain s'avère être un symbolisant par sa prise en charge des jeux de la distance dans les phénomènes, et ceci de manière à accélérer l'apparaître et donc à intensifier les présences qui sont désormais en résonance avec des présences venant d'autres phénomènes que ceux qui sont leurs milieux d'émergence (ces symboles étant souvent simplement des mots comme dans l'exemple de la perception de la fleur (IV, 3)). Cet excès du symbolique se révèle être une sorte de précipitation dynamique vers le définitif, mais sans espoir de l'atteindre ; ainsi, *le symbolique apparaît comme la résonance du définitif dans le phénomène*. Aussi, l'excès est effectif à cause de la cassure qui ouvre l'apparaître (à d'autres apparaître(s) à travers le symbolique) et qui empêche une réflexivité parfaite au niveau de la dynamique ; il y a toujours du nouveau qui émerge à chaque tour de réflexivité imparfaite, de par ce décalage ou cette imperfection même si l'on peut dire. De plus, l'implication du symbole dans l'apparaître a également pris la forme d'une modification du sens de la reconnaissance de la présence. Celle-ci n'est plus seulement reconnue selon la dynamique linéaire alternant apparaître et présence, mais elle l'est désormais aussi par le rapport à l'apparaître, ouvert par le symbole et devenu « tentaculaire », qui la fait émerger en résonance avec d'autres présences venant d'autres phénomènes grâce au symbole. Ainsi, par l'effet du symbole, la présence prend de l'intensité à la fois linéairement et désormais transversalement dans la dynamique de convergences multiples qui est celle de l'*agir*.

Par le symbolique, l'apparaître est donc décloisonné de sorte que les présences émergent encore plus librement et plus intensément. Mais ce décloisonnement ne prend la forme de la cassure claire et nette que dans le phénomène symbolique où le symbolisant se confond avec le symbole dans sa « rencontre » avec le symbolisé, comme dans le rituel religieux par exemple. Ce phénomène symbolique intégral qu'est le rituel montre que symboliser en

général c'est croître avec le réel en le révélant ainsi que son symbolisant ; une croissance vers un définitif pré-figuré par le symbolique même dans le phénomène. Dans le rituel, le symbole est plus que le signe, en cela qu'il abolit la distance du symbolisant avec le symbole, et par là avec le symbolisé.

L'équation subversive du phénomène symbolique a semblé la suivante : *plus il s'agit de présence symbolique, plus il s'agit de co-présence subversive de l'apparaître qui les contient (en tant que convergence complexe), et plus il s'agit de sur-présence qui remet en cause et transgresse l'il s'agit comme forme première et élémentaire du réel, notamment au niveau de sa réflexivité.* Le symbolique va donc transformer la présence d'une présence émergeant comme une pointe dans l'apparaître et suscitant d'autres apparaître(s) et ainsi de suite, sur la ligne dynamique ascendante du réel-*agir*, en une présence se donnant dans le jeu multiple entre ses émergences qui ne se réduisent pas au cadre d'un seul apparaître. Nous avons désigné cela comme un passage d'une *présence-éclair* à une *présence-éclat*.

En somme, dans ce quatrième chapitre nous avons abouti à trois points principaux. Premièrement, l'articulation dynamique de l'apparaître du phénomène et de la présence est la forme que prend l'émergence de la nouvelle simplicité dans l'expérience que nous avons du réel ; l'intensification des présences dans un phénomène suscitant l'apparaître de nouveaux phénomènes simples où l'intensification des nouvelles présences s'accroît et suscitent de nouveaux phénomènes, et ainsi de suite. Deuxièmement, nous avons précisé que cette articulation dynamique entre l'apparaître du phénomène et la présence sous-tend la transformation éthique du réel-*agir* en tant que chemin, et qu'un ajustement de cette articulation est toujours un pré-requis pour l'agir transformateur éthique. Et troisièmement, nous avons repéré la fragilité de la clôture ou de la suffisance descriptive de l'*agir* dans les phénomènes symboliques, qui semblent révéler l'émergence de nouvelles simplicités à partir de nouvelles présences intenses, analytiquement non-réductibles à la seule dynamique de l'*agir* ; un autre relief a semblé pouvoir -si ce n'est devoir- se superposer à celui de l'*agir* dans la manifestation du réel, celui du *jouer* dramatique.

Au cinquième et dernier chapitre, nous avons exploré ce nouveau relief, celui du *jouer* dramatique. Ce relief a été annoncé par le phénomène symbolique qui a révélé les limitations d'un réel compris comme *agir*. Ce que la cassure produite par le phénomène symbolique nous a incité à revoir au niveau de la dynamique élémentaire du réel c'est : premièrement, la nature de la réflexivité de la dynamique élémentaire, deuxièmement, l'apparente prédisposition à la

détermination de cette dynamique élémentaire dans le cadre de la complexification de l'*agir* et, troisièmement, sa tendance à la convergence qui fait apparaître les phénomènes et rend possible la reconnaissance des présences. Nous avons pris en compte ces trois points dans l'élaboration de ce deuxième relief du réel afin d'établir une nouvelle désignation élémentaire qui révèle autrement le réel, c'est l'« *il se joue* ». Toutefois, ce relief du réel n'a été qu'esquissé dans nos analyses qui se sont essentiellement attardées sur le relief de l'*agir*.

Le jeu se manifeste d'abord comme étant lié à l'indétermination dans les modes dynamiques élémentaires, à savoir le vibrer et le bouger de l'*il s'agit* ; il a semblé, déjà dans sa compréhension simplement dynamique, rendre possible une *conversion du regard* sur cette indétermination. Ainsi, *d'un jeu des rouages de l'agir nous passons au jeu réalisant du drame*, et ceci au niveau le plus élémentaire. Cela nous a amené à revisiter le sens de l'entrelacement dynamique élémentaire entre l'indétermination et la détermination. Une articulation entre *la proximité avec le chaos* et *la préciosité fragile* caractérisera la manifestation à partir de cet *il se joue* dramatique élémentaire, intensifiant la tension entre l'indétermination et la détermination. Aussi, là où le *saisir* avait été le mode de la relation au niveau du relief de l'*agir*, c'est le *don* qui nous a semblé pouvoir désigner le mode de la relation au niveau du relief du *jouer* dramatique. Ainsi, *le don, expression relationnelle et asymétrique de la gratuité, est le mode de relation du drame* ; sachant que la gratuité est l'expression de l'indétermination comme tension entre *la proximité avec le chaos* et *la préciosité fragile*, sous-tendant tout ce qui se manifeste.

En plus de ces analyses au niveau élémentaire, nous avons également justifié l'usage de la notion de « jeu » à partir d'une compréhension du jeu humain tel qu'il est analysé par Eugen Fink dans *Le jeu comme symbole du monde*. Ainsi, c'est la notion de « paraphrase » finkienne, ou de répétition différente qui nous a semblé permettre d'élargir le sens du jeu à tout le réel. Ce « faire-comme-si » marquant l'irréalité du jeu finkien correspond à la « *proximité avec le chaos* » qui caractérise, d'après nos analyses, le jeu au sens élargi ; et le caractère possibilisant et révélateur de la « paraphrase créatrice » du jeu humain chez Fink correspond à la « *préciosité* » qui émerge gratuitement et fragilement au bord du chaos dans le développement élémentaire du *jouer* dramatique comme relief du réel.

Ensuite, quoique brèves, nos analyses conceptuelles du niveau élémentaire de l'*il se joue* ont pu caractériser la *chair* comme étant le *joué* spontané, gratuit et imprévisible du rapport du corps au monde. Elle s'exprime par la relation asymétrique de don entre ces deux extrêmes que sont le corps propre (précieux et fragile) et le monde (au bord du chaos). Dans la

manifestation originaire et élémentaire du réel, la chair-*joué* révèle, au cœur de l'activité, une passivité massive et imposante qui caractérise le don, tandis que la chair-*agi* y révèle une passivité constructive qui caractérise le saisir. À la *plasticité* de la chair-*agi* qui est une condition fondamentale de la transformabilité du réel, il faut désormais ajouter la *fraîcheur matutinale* de la chair-*joué* qui est une condition originelle et originaire de la renaissance du réel, de son recommencement. Au niveau corporel, la chair-*joué* se manifeste comme une relation de don déclinée dans les capacités du corps à donner et recevoir, à échanger. Ainsi, la fonction nutritive d'assimilation/élimination du corps vivant, la sexualité mais aussi la respiration sont apparues comme des capacités qui inscrivent le jeu dramatique à même la chair humaine. Aussi, l'expression de la chair-*joué* dans le corps vivant se fait à travers des capacités et des fonctions *cycliques* du corps (laissant place à une péripétie dramatique, à une intrigue) contrairement à celle de la chair-*agi* qui s'effectue à travers des capacités *linéaires* (prendre, saisir, tenir...).

Par ailleurs, nous avons compris l'*intrigue* comme étant l'équivalent au niveau de l'*il se joue* de ce qu'est l'événementialité au niveau de l'*il s'agit*. Nous avons aussi constaté que le temps émergeait à partir de l'intrigue et qu'il était difficile d'oublier le temps au niveau du relief du drame, car sa présence est bien plus intense que dans le réel saisi en tant qu'*agir* où il peut être oublié, créant ainsi l'illusion d'une éternité. Dans le drame, la sur-présence du temps amène à une confrontation globale avec le réel. Face à cette sur-présence et étant donné la menace permanente du chaos, le réel-drame semble se donner avec un sentiment d'inquiétude comme tonalité fondamentale de la donation. De plus, il est apparu que le temps se donne aussi fondamentalement sur le mode du *passager*, et que sa sur-présence vient également de la tension entre l'originaire et le passager dans l'émergence de la préciosité. *En drame, le passager serait le passage obligé vers l'originaire*, et ceci dans le don le plus élaboré qu'est celui du phénomène.

En effet, dans le drame, le phénomène apparaît sur le mode du passager abritant paradoxalement l'originaire. La tension phénoménale est d'abord due à la dispersion du multiple dans le développement divergent du *jouer* dramatique ; divergence qui en accentue l'ouverture. À cet égard, le phénomène se donne comme ce qui, à l'échelle humaine, *inclut* le donataire humain dans le développement dramatique de l'*il se joue*, mais également comme ce qui laisse fortement transparaître l'*il se joue* originaire et élémentaire. Aussi, *il y a autant d'apparaître que de jouer* ; et c'est la divergence dramatique dans le développement du *jouer*

vers plus de multiple et plus d'ouverture qui fait l'ampleur de l'apparaître du phénomène et son intensité. Cela a induit une nouvelle compréhension de la présence.

En bref, il est apparu que *la présence dramatique se caractérise essentiellement par une présentification singulière de l'intime dans la relation de don entre le donataire et le donné.* Ainsi, au niveau du relief du *jouer* dramatique, le maximum d'ouverture dans le phénomène s'accompagne d'une richesse de préciosités se présentant singulièrement comme de *l'intime* là où, au niveau du relief de *l'agir*, le maximum d'ouverture est atteint par la reconnaissance de *l'étrange*. Dans les deux cas, l'inquiétude domine la donation de la présence, l'intime étant fragile de sa proximité avec le chaos et l'étrange révélant une situation de non-maîtrise là où nous croyons maîtriser le mieux le réel, c'est-à-dire dans le familier. Aussi, là où la *légèreté* et la *nouvelle simplicité* étaient apparues respectivement comme les valeurs-cadres de l'apparaître et de la présence dans le réel-*agir*, le *maximum d'ouverture* et la *variété* nous ont semblé être respectivement les valeurs-cadres de l'apparaître et de la présence dans le réel-*jouer* dramatique. De plus, parallèlement à la caractérisation du saisir du phénomène par l'effort et par l'apparaître et parallèlement à la caractérisation du saisir de la présence par l'attention et par la reconnaissance, au niveau du relief de *l'agir*, nous avons dégagé des modalités du don au niveau du *jouer* dramatique : la *concentration* pour le phénomène et la *prise de risque* pour la présence.

Au niveau du rapport entre apparaître et présence, c'est la possibilité de la séparation radicale entre les deux qui marque le don au niveau du relief du drame, alors que c'était la possibilité de la confusion entre les deux ou entre leurs primautés qui marquait le saisir au niveau du relief du réel-*agir*. Le réel-*jouer* dramatique se donne sous le signe de cette scission entre présence et apparaître. Aussi, cette scission comportant des tensions extrêmes qui animent le don du réel en tant que *jouer* dramatique, un phénomène particulier nous a semblé exacerber ces tensions notamment lorsqu'il est accentué par des paradoxes en son sein, c'est *le phénomène condensé*. Il joue le même rôle que *le phénomène symbolique* au niveau du relief de *l'agir*, à savoir celui d'indiquer la possibilité d'un autre relief du réel au niveau duquel celui-ci serait approché autrement. En effet, *en drame, les présences sont d'autant plus risquées que le phénomène est condensé par le sens*. Là où la dynamique de *l'agir* allait vers plus de présence et plus d'apparaître, le développement du *jouer* dramatique tend vers plus de risque de non présence et de non apparaître. Et pourtant au cœur de cette grande tension, il y a comme un supplément de don frôlant parfois paradoxalement un excès du réel sur lui-même, de sorte que je peux me dire que *je suis d'autant plus (donné) à moi-même que l'apparaître*

est plus concentré et que les présences sont plus risquées, ce qui est atteint au paroxysme du développement dramatique dans le phénomène condensé. L'excès de don du réel, et conséquemment l'excès de don du donataire à lui-même, nous ont paru comme potentiellement causés par un paradoxe du sens qui tendrait à l'extrême un phénomène condensé dans lequel il se produit. Pour supporter cette tension excessive, la situation nous a semblé requérir une possibilité d'enveloppement du donataire par le réel au niveau d'un troisième relief.

Ainsi, le fait que l'excès de don qui indique la possibilité -si ce n'est la nécessité- de ce dernier relief ait été associé aux paradoxes de *sens* dans le *phénomène condensé* au niveau du relief du *jouer* dramatique, nous a enjoint de commencer notre examen en réfléchissant sur le rapport entre le drame et la pensée, en tant que celle-ci est, justement, une caisse de résonance du sens. Une telle réflexion, nous a amené à observer l'émergence de la nécessité de trouver un modèle pour les phénomènes condensés paradoxaux ; un modèle qui serait unique parce que charriant un paradoxe unique. *Une partie du tout doit être paradoxalement plus que ce tout*, c'est-à-dire que cette partie doit se donner comme une présence *comportant plus de risques* et plus intense que la présence du tout en tant que tel. *Le monde et, plus largement, le réel en tant qu'agir saisi et en tant que jouer dramatique donné seraient paradoxalement riches d'une pauvreté qui les ouvre, c'est cette unicité absolue vers laquelle est tendu le drame. On peut aussi l'appeler la préciosité des préciosités*, pour s'exprimer avec les termes du *jouer* dramatique même. Ainsi, un paradoxe absolument unique marque tout le développement dramatique, et c'est cela *la préciosité des préciosités : un donataire absolument donné à lui-même au centre même du chaos divergent du réel dramatique et surdéterminant paradoxalement ce réel même.* Ceci est, en tant que révélation radicale, la condition de toute manifestation. L'expérience de la « nuit effrayante » de Mallarmé où il dit avoir atteint une « Conception pure » dans sa lettre à Cazalis du 14 mai 1867 nous a semblé un exemple de découverte d'une telle préciosité des préciosités dans le moi du poète lui-même. Mais l'unicité de l'Incarnation chrétienne pouvait également correspondre à l'expérience d'une telle singularité radicale et même en être comme le modèle « révélé ». Ainsi, une telle expérience d'une singularité humaine radicale et absolue, surdéterminant le drame en en révélant la *tension vers l'absolu* qui lui est inhérente, peut prendre plusieurs formes qui sont toutes des déclinaisons de cette unique préciosité des préciosités.

Le fait que cette singularité soit une préciosité unique (fondement de toute préciosité) mais aussi un bout du temps en tant que vie d'homme, nous a amené à la désigner comme le

Singulier dans le réel. Ce *Singulier* joue le rôle d'axe intermédiaire, ou de pivot, entre le relief du drame qu'il surdétermine et le relief liturgique dont il est le pôle structurant. Il agit par diffusion et infusion (deux mouvements définis dans le relief de l'*agir*) pour tisser un réseau relationnel dans la vie de la personne-acteur. C'est *cette infinité de relations à l'Absolu par l'intermédiaire du Singulier s'offrant par diffusion-infusion que nous appelons largement et philosophiquement la « liturgie »*. Aussi, le temps joue le rôle d'intermédiaire exemplaire dans le déploiement du réseau relationnel de chaque personne-acteur. La relation au temps est importante puisque c'est à travers lui que le Singulier est accessible, et donc que le réel montre son relief liturgique. De plus, la relation au Singulier, qui manifeste l'Absolu dans le temps, profite de toutes les possibilités du réel explorées dans les reliefs de l'*agir* et du *jouer* dramatique, et surtout des différentes potentialités du temps qui s'y révèlent.

Le *Singulier* se donne donc dans le drame comme l'*unique précieux* et dans la liturgie comme l'*Absolu* ; il s'impose dans le relief de la liturgie comme par un *enveloppement* débordant la personne en saturant la donation, pour ainsi la singulariser. La *vie* s'impose ici comme le cadre de l'expérience du réel en tant que liturgie, là où le *chemin* était le cadre de l'expérience humaine du relief de l'*agir* et là où la *vérité* comme processus de dévoilement était le cadre de l'expérience humaine du relief du *jouer* dramatique. Aussi, la vie en liturgie d'une personne se caractérise par un mouvement de configuration au Singulier qui la surdétermine, et ceci abstraction faite de la forme que prend ce Singulier pour elle. Plus encore, *La personne est comme une présence du Singulier en tant que disponibilité et ouverture du réel devant l'unicité du Singulier-Absolu*. Une relation d'*enveloppement/abandon* induisant une paix caractérise le rapport entre le réel liturgique et la personne, ce qui surdétermine le don dramatique en le radicalisant.

Ensuite, nous avons examiné les caractéristiques liturgiques de la pensée elle-même. *La pensée* est apparue comme l'activité première de l'homme enveloppé par la présence du Singulier et s'abandonnant à lui, *c'est une sorte d'amplificateur, au sein du réel, de la relation au Singulier-Absolu*. La pensée serait ainsi une sorte de variation de la personne en vue de sa fin, et ceci en s'intégrant à la relation entre le Singulier et l'Absolu et non seulement en ayant une relation *avec* le Singulier-Absolu. Cette relation du Singulier à l'Absolu prend deux formes dynamiques dans le réel liturgique : celui d'une *absolutisation de la singularisation* des personnes et des choses à partir d'un immémorial (ce dont on ne peut avoir la mémoire du commencement) qui est celui de l'Absolu engendrant le Singulier et par là le processus de singularisation (comme la Vie engendrant l'Ipséité chez Michel Henry), et

celui d'une *singularisation de l'absolutisation* à partir de l'inattendu et de l'inespéré qui sont comme la forme que prendrait la singularité des particuliers (personnes et choses) à l'épreuve de l'Absolu qui en serait l'avenir absolu. La pensée, en intensifiant ces deux processus, participe au resserrement de *cette étreinte du Singulier et de l'Absolu* qui présentifie l'immémorial et pointe l'inespéré à travers sa manifestation dans le réel ; elle gagne ainsi en consistance.

Aussi, c'est dans la présence au niveau du relief de la liturgie que se révèle le plus ce Singulier dans son étreinte avec l'Absolu. En effet, *La présence en liturgie est figure*. Elle est singularisation par communication et figuration du Singulier. Et par là, *la présence est la manifestation de l'Absolu dans les singularités du réel*, qui sont singularisées à partir du Singulier. La présence est accrue par les dynamiques de singularisation qui se croisent et qui s'intègrent les unes les autres. La singularité du temps participe à ma présence en résonant avec ma singularité. *Le temps est exemplairement liturgique*, c'est-à-dire qu'il met en relation avec l'Absolu à travers le Singulier en jouant un rôle central dans la singularisation de chaque personne et de chaque chose. Aussi, à partir d'une observation de la liturgie proprement dite nous sommes arrivés à dire que la présence en liturgie (au sens philosophique) est aussi *transparence* (en plus d'être *figure*): présence à soi comme transparence de sa singularisation inachevée, et comme espérance de son achèvement dans l'Absolu ; d'où la nécessité d'un compagnonnage liturgique avec le temps pour que cet achèvement soit possible.

Aussi, les analyses en parallèle de la présence dans les trois reliefs nous ont permis d'établir qu'à partir de l'analyse de la *présence de l'absence* nous pouvons saisir la structuration ternaire de toute présence : reconnaissance (au niveau du relief de l'*agir*), présentification singulière (au niveau du relief du *jouer* dramatique) et présentation au Singulier (au niveau du relief de la liturgie). En effet, la présentation au Singulier est exemplaire dans la présence de l'*amour*, là où la présentification singulière est exemplaire dans la présence de l'*intime*, et là où la reconnaissance est exemplaire dans la présence de l'*étrange*.

Pour finir, nous avons constaté que le salut humain ne pouvait être dissocié du salut de toute chose dans le monde et que cela facilitait l'élargissement de l'idée de « salut » au-delà de l'humain et au-delà de son sens théologique pour caractériser philosophiquement le réel en tant que liturgie, comme pour l'*agir* et comme pour le *jouer* dramatique. Contrairement à la manifestation du réel à travers ces deux premiers reliefs, le réel dans ce troisième relief « ne se sauve pas ». Nous ne devons pas rattraper son incomplétude comme au niveau du relief de

l'agir, et nous ne devons pas non plus parer à son évanouissement -toujours possible- en direction du chaos, comme au niveau du relief du *jouer* dramatique. Il se manifeste, au niveau du relief de la liturgie, dans une sorte de plénitude qui nous enveloppe et à laquelle nous nous abandonnons. L'expérience de la plénitude est donc possible dans, ou plus exactement, à travers le réel. Son degré zéro serait le sentiment d'aise dans notre expérience du réel, sentiment qui prélude à celui de paix liturgique.

Ainsi, l'élargissement de sens du « salut » étant possible, le réel en tant que liturgie nous a semblé arracher ces premiers mots face à lui : *il se sauve*. En effet, ce surnom du réel au niveau du relief liturgique exprime les faits que la réflexivité n'est plus de mise (absence du pronom réfléchi) et que le pronom « il » n'est plus impersonnel mais renvoie au Singulier qui me singularise à *travers* le réel. Le réel serait désormais l'entre-deux ou l'*intermédiaire* entre moi et le Singulier qui le surdétermine tout en en faisant partie ; c'est donc le réel en tant qu'*il se sauve*.

Bibliographie

Phénoménologie allemande ayant rencontré de manière centrale les questions de la mobilité, de l'agir, du jeu et du drame :

Fink, E. *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1966.

Fink, E. *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Minuit, 1966.

Heidegger, M. *Acheminement vers la parole*, tr. fr. de F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

Heidegger, M. *Chemins qui ne mènent à nulle part*, tr. fr. de W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.

Heidegger, M. *De l'origine de l'œuvre d'art*, tr. fr. d'E. Martineau, Authentica (édition hors commerce), 1987.

Heidegger, M. *Essais et conférences*, tr. fr. d'A. Préau, Paris, Gallimard, 1980.

Heidegger, M. *Être et Temps*, tr. fr. d'E. Martineau, Authentica (édition hors commerce), 1985.

Heidegger, M. *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. d'A de Waelhens et W. Biemel dont la première édition est parue en 1953 dans la collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, coll. Tel, 1981.

Heidegger, M. *Platon : le Sophiste*, tr. fr. de J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001.

Heidegger, M. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (cours du semestre d'été 1927), tr. fr. de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

Heidegger, M. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. d'A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

Heidegger, M. *Séminaires de Zurich (1959-1969)*, tr. fr. de C. Gros, Paris, Gallimard, 2010.

Husserl, E. *Chose et espace. Leçons de 1907*, tr. fr. J.-F. Lavigne, Paris, PUF, 1989.

Husserl, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl, E. *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, tr. fr. d'A. Löwit, Paris, PUF, 1970.

Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. de P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

- Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. II : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. d'É. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- Husserl, E. *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. de H. Dussort, Paris, PUF, 1964.
- Husserl, E. *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, tr. fr. de M. de Launay, Paris, PUF, 1994.
- Husserl, E. *Recherches logiques. Tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : Recherches I et II et Deuxième partie : Recherches III, IV et V*, tr. fr. de H. Elie, A. Kelkel et R. Shérer, Paris, PUF, 1961.
- Husserl, E. *Sur l'intersubjectivité*, 3 t., tr. fr. de N. Depraz, Paris, PUF, 2001.
- Husserl, E. *La terre ne se meut pas*, tr. fr. de D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris, Minuit, 1989.
- Scheler, M. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnelisme éthique* [1916], tr. fr. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991.
- Straus, E. *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Millon, 1989.

Phénoménologie française et autres, ayant rencontré de manière centrale les questions de la mobilité, de l'agir, du jeu, du drame et de la liturgie :

- Barbaras, R. *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.
- Barbaras, R. *Le désir et la distance : introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 2013.
- Barbaras, R. *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016.
- Benoit, J. *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, 1997.
- Chrétien, J.-L. *L'arche de la parole*, Paris, PUF, 1998.
- Chrétien, J.-L. *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- Dastur, F. *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004.
- Dufrenne, M. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1953.
- Franck, D. *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.
- Franck, D. *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001.

- Gramont (de), J. *L'entrée en philosophie : les premiers mots*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Gramont (de), J. *Au commencement : Parole, Regard, Affect*, Paris, Cerf, 2013.
- Grosos, Ph. *Le réversible et l'irréversible. Essai sur la réversibilité des situations d'existence*, Paris, Hermann, 2014.
- Hardy, J.-S. *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl*, Paris, PUF, 2018.
- Henry, M. *La barbarie*, Paris, Grasset, 1997.
- Henry, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- Henry, M. *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
- Henry, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- Henry, M. *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.
- Henry, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.
- Lacoste, J.-Y. *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1996.
- Lacoste, J.-Y. *Le monde et l'absence d'œuvre*, Paris, PUF, 2000.
- Lacoste, J.-Y. *Notes sur le temps*, Paris, PUF, coll. Théologiques, 1990.
- Lacoste, J.-Y. *Présence et parousie*, Genève, Ad Solem, 2006.
- Lévinas, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.
- Lévinas, E. *Éthique et infini, dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982.
- Lévinas, E. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Lgf/Livre de Poche, 2006 (première édition La Haye, Nijhoff, 1971).
- Maldiney, H. *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Cerf, Paris, 2012 (première édition, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975).
- Maldiney, H. *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2003.
- Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997 (première édition de 1991).
- Maldiney, H. *Regard Parole Espace*, Cerf, Paris, 2012 (première édition, L'Âge d'homme, 1973).
- Marion, J.-L. *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
- Marion, J.-L., *La croisée du visible*, Paris, PUF, 1996.
- Marion, J.-L., *De surcroît : études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.
- Marion, J.-L. *L'idole et la distance*, Paris, Lgf/Livre de poche, biblio essais, 1991.
- Merleau-Ponty, M. *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible* (1964), Paris, Gallimard, 2^o éd., 1997.

- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 2005.
- Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966.
- Merleau-Ponty, M. *Signes* (1960), Paris, Gallimard, Folio, 2001.
- Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995.
- Petit, J.-L. *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf, 1996.
- Richir, M. *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et son fondement*, La Haye, Nijhoff, 1976.
- Ricœur, P. *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987.
- Ricœur, P. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- Ricœur, P. *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Stock, coll. Les essais, 2004.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté*, t. 1 : *Le volontaire et l'involontaire* (1950), Paris, Seuil, 2009.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté*, t. 2 : *Finitude et culpabilité* (1960), Paris, Seuil, 2009.
- Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Ricœur, P. *Temps et récit*, t. 1 : *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- Ricœur, P. *Temps et récit*, t. 2 : *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.
- Ricœur, P. *Temps et récit*, t. 3 : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- Romano, C. *Au cœur de la raison ; la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- Romano, C. *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998.
- Romano, C. *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999.
- Romano, C. *Il y a*, Paris, PUF, 2003.
- Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Autres ouvrages philosophiques ayant accompagné notre développement conceptuel sur la mobilité, l'agir, le jeu, le drame et la liturgie :

- Arendt, H. *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, Pocket, Agora, 1994.
- Arendt, H. *Crise de la culture* (1961), Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1998.
- Aristote, *De l'âme*, tr. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1994.
- Aristote, *Physique*, tr. fr. de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002.

- Aristote, *Politique*, tr. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.
- Augustin (Saint), *Les Confessions*, tr. fr. de J. Trabucco, Paris, Flammarion, 1993.
- Bergson, H. *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion, 2012.
- Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Flammarion, 2013.
- Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, Paris, PUF, 1988.
- Bergson, H. *Matière et mémoire*, Paris, Flammarion, 2012.
- Bergson, H. *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1990.
- Blondel, M. *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893)*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1990.
- Blondel, M. *L'Action, vol. I : Le problème des causes secondes et le pur agir (1936)*, Paris, PUF, 1949.
- Blondel, M. *L'Action, vol. II : L'Action humaine et les conditions de son aboutissement (1937)*, Paris, PUF, 1963.
- Blondel, M. « Principe élémentaire d'une logique de la vie morale », Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, Paris, Colin, 1903, dans *Les Premiers Écrits de M. Blondel*, Paris, P.U.F., 1955
- Breton, S. *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, J. Millon, 1996.
- Changeux, J.-P. *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- Changeux, J.-P. et Ricœur, P. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Davidson, D. *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993.
- Deleuze, G. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- Deleuze, G. *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988.
- Deleuze, G. et Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- Derrida, J. *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- Derrida, J. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- Derrida, J. *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- Frege, G. *Écrits logiques et philosophiques (1879-1925)*, Paris, Seuil, 1971.
- Gardeil, P. *Quinze regards sur le corps livré*, Genève, Ad Solem, 1997.
- Gouhier, H. *L'essence du théâtre (1968)*, Paris, Vrin, 2002.
- Gouhier, H. *Le théâtre et l'existence (1952)*, Paris, Vrin, 1991.
- Hegel, G.W.F. *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986.

- Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), tr. fr. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- Hegel, G.W.F. *Premiers écrits*, tr. fr. de M. Méry, Paris, Vrin, 1952.
- Hegel, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit* (1820), Paris, Gallimard, 1989.
- Hippolyte, J. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.
- Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Garnier-Flammarion, 2015.
- Kant, E. *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, Folio, 1989.
- Kant, E. *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
- Leibniz, G. W. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995.
- Leibniz, G. W. *Les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1993.
- Montaigne, M. *Essais*, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 2009.
- Nabert, J. *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1997.
- Nabert, J. *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962.
- Nietzsche, F. *Fragments posthumes (1884-1885)*, Paris, Gallimard, Collection Œuvres philosophiques complètes (n° 11), 1979.
- Nietzsche, F. *La Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2015.
- Pascal, B. *Pensées*, Paris, Gallimard, 2004.
- Pickstock, C. *Après l'écrit : de l'achèvement liturgique de la philosophie*, Genève, Ad Solem, 2013.
- Platon, *Cratyle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.
- Platon, *Le Sophiste*, tr. fr. d'É. Chambry, édition de la Bibliothèque électronique du Québec, collection Philosophie (édition de base Garnier-Flammarion, 2006).
- Platon, *Timée, Critias*, Paris, Garnier-Flammarion, 2017.
- Quine (Van Orman), W. *Du point de vue logique : Neuf essais logico-philosophiques*, tr. fr. sous la direction de S. Laugier, Paris, Vrin, 2004.
- Quine (Van Orman), W. *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 2010
- Russell, B. *Problèmes de philosophie*, tr. fr. de F. Rivenc, Paris, Payot, 1989.
- Schelling, F. W. J. *Les Âges du monde*, Paris, PUF, 1992.
- Tilliette, X. *La Mémoire de l'Invisible*, Genève, Ad Solem, 2002.
- Tilliette, X. *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006.
- Trías, E. *Drame et identité*, Paris, Ousia, 2003.
- Urs von Balthasar, H. *La Dramatique divine. Prolégomènes*, vol.1, Lethielleux, Culture et Vérité, coll. Le sycomore, 1984.
- Weil, S. *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Pocket, coll. Agora, 1991.

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr. de G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 2001.

Wittgenstein, L. *Recherches philosophiques*, tr. fr. de F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2005.

Ouvrages non philosophiques et spécialisés sur la liturgie :

Albaric, M. *Le temps d'attendre, de l'Avent au retour du Seigneur*, Paris, Cerf, 1986.

Andronikof, C. *Le sens de la liturgie*, Paris, Cerf, 1988.

Cabasilas, N. *Explication de la Divine Liturgie*, Paris, Cerf, coll. Sources Chrétiennes, 1943.

Dalmaï, I.-H. *Les liturgies d'orient*, Paris, Fayard, 1959.

De Reynal, D. *Théologie de la liturgie des heures*, Paris, Beauchesne, 1978.

De Clerck, P. (sous la direction de) *La liturgie lieu théologique*, Paris, Beauchesne, 1999.

Guéranger, P. *Institutions liturgiques (extraits)*, Paris, Chiré, 1977.

Lefevre, F. *Théâtre et liturgie*, Québec, Fides, 1998.

Rhaner, K. et Haussling, A. *Le sacrifice unique et la fréquence des messes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

Ratzinger, J. *L'esprit de la liturgie*, Genève, Ad Solem, 2001.

Rougé, M. *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez guillaume de saint-Thierry*, Paris 1999.

Talley Thomas, J. *Les origines de l'année liturgique*, Paris, Cerf, 1990.

Ouvrages en sciences et en sciences humaines ayant inspiré certains concepts :

Badie, B. *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.

Mandelbrot, B. *Les Objets fractals - Forme, hasard et dimension* (1974), Paris, Flammarion, 2010.

Robertson, R. *Globalization. Social theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

Ouvrages littéraires et références culturelles cités ou évoqués :

Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), Paris, Cerf, 1994.

Balzac, H. de. *Théorie de la démarche*, Paris, Mille et une Nuits, 2015.

- Jaccottet, P. *Poésie (1946-1967)*, Paris, Gallimard, coll. poésie, 2003.
- Giono, J. *Noé* (1961), Paris, Gallimard, 2013.
- Goethe (von), J. W. *Faust I et II*, tr. fr. G. de Nerval, Paris, Flammarion, 1999.
- Mallarmé, S. *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 1995.
- Sartre, J.- P. *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972.
- Tomasi di Lampedusa, G. *Le Guépard*, Paris, Seuil, 2007.

Éléments lexicaux

Pour le relief de l'*agir*

Advenir : actualisation manifestante d'un *il s'agit* par *coïncidence selon une analogie dynamique* entre son *agent* (ou ses *agents*) émergeant dans le cadre de son événementialité et l'*agent* d'un autre *il s'agit*. L'*advenir* se manifeste dans des réalités où des *agents* différents se ressemblent comme s'il faisait partie de la même dynamique interne d'un *il s'agit* alors qu'ils viennent de deux différents *il s'agit(s)*. Exemple : l'*advenir* de soi-même grâce à la résonance avec d'autres dans le cadre d'événements qui nous rassemblent.

Agent/agi : dans la dynamique interne de l'*il s'agit*, l'*agent* est le moment actif identifiable comme origine de l'*agir* s'y manifestant tandis que l'*agi* est le moment passif identifiable comme résultat ou trace (toujours provisoires) de cet *agir*.

Agir : D'abord, l'action humaine n'est qu'un cas particulier de l'*agir* tel que nous le comprenons ici, puisque notre but est justement d'élargir le sens d'« agir » au-delà de la sphère humaine pour caractériser le réel comme *agir*. Selon notre définition élémentaire, « agir » désigne le mouvement en tant qu'il est concrètement et nécessairement manifesté dans l'expérience comme étant relié et orienté ; en ce sens, nous l'employons également au pluriel (*agir(s)* avec ou sans le « s ») pour désigner des séquences déterminées de mouvements reliés et orientés, ou ce que nous avons appelé des unités dynamiques de manifestation. Selon un sens large concernant globalement le réel, *agir* en est un relief. Nous avons choisi « agir » plutôt qu'« acte » ou qu'« action » parce que le sens verbal permet de préserver et de mettre en avant la dynamique en tant que telle de ce qui est désigné. Nous écrirons généralement *agir* en italique lorsqu'il désigne élémentairement, localement ou globalement ce relief du réel. La dynamique globale de l'*agir* est une complexification en trois phases.

Apparaître : c'est le saisir du phénomène qui émerge au niveau de la troisième phase de complexification de l'*agir* et à partir de convergences dynamiques multiples.

Attention : c'est la modalité du saisir de la présence en tant que *participation* à son intensité générée par le phénomène qui est son milieu d'émergence ; cette participation étant pour cela une participation aux tensions, générant de l'étrangeté, par lesquelles la présence se manifeste dans ce phénomène.

Bouger/bougé : c'est le mode de l'*agir* dans la dynamique élémentaire externe, « locale élargie » ou intermédiaire de l'*il s'agit*, correspondant à la deuxième phase. Ce sont les différentes actualisations qui créent un « espace » plus large pour l'*agir* effectif. Aussi, le mode du mouvement et du saisir correspondant est la *diffusion*.

Événementialité/chair : l'événementialité désigne la possibilité et le cadre de manifestation de nouveaux *agents* dans la dynamique interne de *l'il s'agit*, tandis que la chair est cette passivité au sein de l'activité qui constitue *l'agi*.

Caractères cardiologique ou cérébral de l'agir : ce sont deux aspects fondamentaux qui apparaissent, d'une part dans l'expérience humaine du rythme de *battement* entre action humaine et événement ou entre événementialité et chair dans *l'il s'agit*, rythme englobant et générant la proximité en même tant que le changement, et d'autre part dans l'expérience humaine de l'actualisation par la mise à distance et la fixation par stabilisation de ce qui est mobile (l'équivalent classique serait la tendance à l'objectivation). Ce sont également deux premiers principes clés de la compréhension de la dynamique de *l'agir* même s'ils n'émergent que dans la troisième phase dynamique incluant l'agir humain.

Complémentarité de la reconnaissance et de l'attention dans le saisir de la présence : l'attention à une présence est son saisir en tant qu'il est relatif à sa situation dans le phénomène qui est son milieu d'émergence, alors que la reconnaissance d'une présence est relative au potentiel de transformation de *l'il s'agit* en elle, c'est-à-dire au nouvel apparaître qu'elle provoque et rend possible.

Cheminer : c'est le mode de *l'agir* dans la dynamique globale de *l'il s'agit* où émerge la complexité humaine, et correspondant à la troisième phase. L'ampleur de *l'agir* est plus large et plus déterminante dans le *cheminer*, notamment éthiquement. Chemin/cheminer/cheminement/cheminant sont des concepts concrets qui émergent dans l'expérience humaine et qui jouent le rôle de modèle de compréhension pour la dynamique réticulaire de *l'agir*. Le cheminer transforme le chemin et le cheminant, c'est la dynamique éthique de l'homme. Aussi, le mode du mouvement et du saisir correspondant est la *contagion*.

Co-agir : il désigne l'interaction favorisant la convergence de plusieurs agir(s) particuliers différents dans le cadre de la dynamique générale de *l'agir*. Ce que fait le co-agir, c'est effectuer et intensifier le lien entre les *agir(s)*, pour qu'il soit toujours possible d'y avoir un processus unifiant malgré le fait que l'indétermination du multiple pur demeure et même s'enrichit dans cette dynamique complexifiante. Le lien entre les *agir(s)* se fait par la combinaison de différents types d'actualisations (pure manifestation charnelle, être, advenir, rencontre) selon les coïncidences de leurs moments dynamiques (*agis*, *agents* et *s'agissant(s)*). *S'agir*, *ré-agir*, *co-agir* décrivent des cercles de réflexivités de plus en plus larges de *l'agir*.

Effort : modalité du saisir du phénomène en tant qu'il est considéré du point de vue de son incomplétude et de son imperfection. L'effort est la participation au processus de passage du complexe au simple au niveau du phénomène. Il est perfectif au niveau de *l'agir* éthique.

Être : actualisation manifestante d'un *il s'agit* par coïncidence directe entre son *agi* et le *ré-agi* du *réagir* qui lui est jumelé (la valeur). Ce qui est peut être dit être justement parce qu'il vaut d'une certaine manière. L'être d'une chose ou d'une idée est d'autant plus saisissable qu'il exprime les variations relationnelles qu'apporte le valoir jumelé et qui l'ouvre à ses possibles. Nous avons pris l'exemple de la table et de ses « quant à » (voir III,1, *le valoir comme ré-agir*).

Étrange : réalité affective dynamiquement présente au niveau du phénomène. Sa dynamique spécifique est celle d'un dédoublement de l'étonnement, qui s'applique sur lui-même ; l'étrange réside donc dans le fait de s'étonner de s'étonner. Aussi, la présence de l'étrange accompagne toute présence dans le phénomène au niveau du relief de l'*agir*. Enfin, la reconnaissance de l'étrange est un modèle pour la reconnaissance de toutes les autres présences.

Il s'agit : c'est la manière la plus adéquate de désigner l'*agir*, aussi bien dans son sens élémentaire qu'en son sens de relief du réel. C'est la manière la plus adéquate parce qu'elle manifeste des propriétés dynamiques fondamentales de l'expérience que nous avons de l'*agir*. En effet, l'*il s'agit* révèle ses caractéristiques essentielles et originaires d'auto-agir (*réflexivité*), d'*agir* inachevé (*incomplétude*), d'*agir* dynamiquement vibrant (*instabilité dynamique*) et d'*agir* qui draine l'indétermination et le multiple pur originaires (*connexion avec l'indétermination et conservation du multiple*) à tous les niveaux de sa dynamique, manifestant ainsi une *profondeur* du réel. Aussi, en tant qu'il est la désignation adéquate de l'*agir* en général, il (pré)-nomme globalement le réel selon son relief d'*agir*. Enfin, l'*il s'agit* est aussi la forme dynamique de la manifestation de toute séquence dynamique particulière, ou de tout élément de la dynamique en général. Il peut ainsi s'employer au pluriel, et on peut évoquer des interactions entre des *il s'agit(s)* particuliers. Et, en tant que forme élémentaire de la dynamique, il se compose également de trois moments dans sa dynamique interne : l'*agent*, l'*agi* et le *s'agissant*.

Le s'agissant : l'*agent* et l'*agi* émergent et se distinguent à partir de la dynamique interne auto-agissante et source d'indétermination dans l'*il s'agit*, c'est ce nous appelons son *s'agissant*. Il est identifiable comme une sorte de « cause par accident » (Aristote) laissant transparaître l'indéterminé dans l'acte de causation. Toutefois le *s'agissant* d'un *il s'agit* est source d'une indétermination spécifique à celui-ci. La spécification de cette indétermination et donc l'identification du *s'agissant* d'un *il s'agit* particulier donné se fait à partir de l'*il s'agit* particulier qui apporte le plus d'indétermination dans la dynamique interne de cet *il s'agit* particulier donné. Le *s'agissant* est comme le relais de l'indétermination originelle et originaire dans tout *il s'agit* particulier aussi déterminé soit-il ; mais l'itinéraire emprunté par cette indétermination permet d'identifier le *s'agissant* à l'indétermination-source véhiculée spécifiquement par un autre *il s'agit* qui est *moins* déterminé. Par exemple, nous avons vu que le *s'agissant* de l'homme est le vivant, celui de la table (ou d'un objet produit par l'homme) c'est l'homme, etc. Enfin le *s'agissant* exprime le fait que toute nouvelle détermination dans la dynamique de l'*il s'agit* s'accompagne nécessairement d'une nouvelle indétermination.

Les trois logiques et les genèses des catégories dynamiques associées : les trois logiques avec leurs trois manières de s'ériger en formes de la manifestation dans les trois phases dynamiques et qui sont associées à des genèses de catégories dynamiques sont : la pré-logique, érigée en in-stance et associée aux genèses du dedans (endogenèse) et du dehors (exogenèse) dans la dynamique élémentaire interne de l'*il s'agit*, la pluri-logique, organisant en con-stance et associée aux genèses du même (homogenèse) et de l'autre (hétérogenèse) dans sa dynamique élémentaire externe, et la pro-logique, constituant une di-stance et associée à la genèse du proche (cardiogenèse selon le rythme cardiologique englobant du réel) et du lointain (cérébrogenèse selon l'actualisation cérébrale par mise à distance).

Les trois phases dynamiques de l'agir : Après la dynamique interne vibrante entre les moments de l'*il s'agit* : *s'agissant*, *agent* et *agi*, il y a une dynamique externe où des *il s'agit(s)* particuliers interagissent entre eux de différentes manières selon des coïncidences entre leurs moments dynamiques internes. La dynamique du valoir fait partie de cette dynamique externe qui introduit un « bouger » dans le rythme général ; elle est le commencement de cette dynamique externe. Enfin, il y a la dynamique globale qui est complexifiante et unifiante selon une structuration réticulaire qui est comme un appel à trouver son chemin, à *cheminer* ; son axe est l'échelle humaine.

Phénomène : complexité dynamique saisissable à la mesure de l'échelle humaine elle-même complexe. Il résulte d'une convergence dynamique d'*il s'agit(s)* et d'actualisations multiples dans le cadre de la complexification dynamique de l'*agir* au niveau de la troisième phase.

Phénomène symbolique : c'est un phénomène où un symbole y occupe dynamiquement une place centrale. Il crée une ouverture (cassure) de sa partie perceptive vers d'autres phénomènes, élargissant par là la phénoménalité dans une sorte de réseau d'apparaître(s) résonant entre eux.

Présence-éclair : c'est la présence en tant qu'elle est coincée entre deux apparaître(s) clos, le premier correspondant au phénomène où elle émerge et à partir duquel elle suscite notre attention, et le second à un des phénomènes qu'elle annonce et rend possible, et qui nous permet de la reconnaître. C'est la présence dans sa dimension anté-symbolique ou a-symbolique.

Présence-éclat : c'est la présence à la fois en tant qu'elle est éclatée dans un apparaître ouvert-cassé et déstructuré par le symbole et en tant qu'elle est éclatante en un double sens : premièrement puisque son apparition consiste en cet « éclater », en cette cassure déstructurante du phénomène étendu par sa dimension symbolique, et deuxièmement puisqu'elle brille d'une nouvelle « brillance », d'un nouvel éclat (celui du symbole) qui ne semble pas facilement déductible à partir de la dynamique de l'*agir*. La présence-éclat est plus intense que la présence-éclair.

Réagir/réagi : dynamique jumelée redynamisant l'agir d'un *il s'agit*, et par conséquent toutes ses manifestations saisissables, en le re-connectant à l'originaire à travers ses variantes relationnelles avec d'autres *il s'agit(s)*; ce qui produit un ajustement permanent des actualisations. *Réagir* est le mouvement qui exprime dynamiquement le valoir ; la valeur étant le réagi. Les valeurs premières sont l'unité (incluant l'ipséité), le renouvellement de la simplicité et le bien (fondé sur la cohérence dans le réel).

Reconnaissance : modalité du saisir de la présence en tant que saisir d'une formalité (présence de l'étrange) dans un équilibre instable au bord du vide –au bord de l'absence (présence de l'absence). C'est le saisir de l'étrange dans la présence qui rend possible sa saisie en plénitude.

Rencontrer : actualisation manifestante d'un *il s'agit* par *coïncidence sans raison déterminée* entre son *s'agissant* et celui d'un autre *il s'agit*. Exemple : la rencontre entre Montaigne et La Boétie, etc.

S'agir : c'est l'auto-agir dans l'*il s'agit*. C'est la boucle dynamique la plus serrée, elle correspond au mouvement de vibration de ce qui se manifeste ; comme cette vibration des apparences qui est le berceau des choses dans la vision de Paul Cézanne.

Saisir : c'est le mode de la relation dans la dynamique de l'*agir*, à la fois saisir et saisissement. Cela correspond au « saisir à » chez Henri Maldiney.

Une pure manifestation charnelle : actualisation manifestante d'un *il s'agit* par coïncidence directe de son *agi* avec un *agi* d'un autre *agir* ou d'un autre *il s'agit*. Exemples : les tonalités affectives (joie, tristesse) naissant de la résonance de ma chair avec la chair du monde, ou encore le sentiment de « déjà vu » ou de familiarité inexplicée, etc.

Vibrer/vibré : c'est le mode de l'*agir* dans la dynamique interne et locale de l'*il s'agit*, correspondant à la première phase. Aussi, le mode du mouvement et du saisir correspondant est l'*impulsion*.

Lexique du relief du *jouer* dramatique

Jouant : c'est le pôle activité de l'*il se joue*. Il correspond à l'*intrigue* qui en est la possibilité originaire et élémentaire.

Joué : c'est le pôle passivité de l'*il se joue*. Il correspond à la *chair* qui s'y comprend en révélant des aspects essentiels de sa passivité.

Jouer/jeu : c'est d'abord une activité indéterminante (qui accroît l'indétermination), là où agir est déterminant (c'est-à-dire qu'il va vers plus de déterminations). C'est aussi l'expression d'une imprécision ou d'une imperfection dynamique (comme la fixation d'une roue qui joue) en un sens que nous élargissons au-delà de son sens matériel et mécanique. C'est enfin une activité qui situe celui ou ce qui joue à la limite de l'ordre et à la limite de ce qui a du sens, au bord de l'irréel et du chaos qui ne peuvent pas se manifester. Jouer, associé au drame, est compris comme un relief du réel.

Il se joue : c'est la modalité de donation élémentaire et originaire du *jouer* en tant que relief du réel. Il exprime une forme de réflexivité discontinue et ouverte, puisque le retour sur soi du *jouer* se fait toujours par l'autre bout que celui duquel il est parti pour retourner sur soi. Ce sont des allers-retours entre la manifestation d'une *préciosité* (il se joue son propre rôle et s'affirme ainsi comme *jouant/joué*, « il se la joue », ou encore il se joue comme un enjeu) et la manifestation négative d'une instabilité exprimant une *proximité avec le chaos* (« il se joue de nous », ou encore ça se joue dans le sens de « c'est un jeu » inconsistant etc.). Il n'y a pas de clôture dynamique dans *il se joue* comme dans *il s'agit*.

L'appel à la prise de risque : c'est un mode du don de la présence au niveau du relief du *jouer* dramatique ; c'est l'équivalent de l'attention et de la reconnaissance qui sont des modes du saisir de la présence au niveau du relief de *l'agir*.

L'intime : une réalité affective présente dans le phénomène dramatiquement donné. La présence de l'intime accompagne toute présence dans le phénomène du relief du *jouer* dramatique. La présentification singulière de l'intime est le modèle de la présentification singulière de toute présence dramatique.

L'intrigue : c'est la modalité de possibilisation des jouant(s) dans *il se joue*. Elle est l'équivalent de l'événementialité pour *il s'agit*.

La concentration : c'est un mode du don du phénomène au niveau du relief du *jouer* dramatique ; c'est l'équivalent de l'effort qui est un mode du saisir du phénomène au niveau du relief de *l'agir*.

La présentification singulière : c'est le mode de donation de la présence au niveau du relief du *jouer* dramatique. Elle est exemplaire pour la présence de l'intime qui accompagne ainsi toute présence dans le phénomène au niveau de ce relief.

Le don : c'est le mode de la relation au niveau du relief du *jouer* dramatique. C'est l'équivalent du saisir pour le relief de *l'agir*. Il est asymétrique et gratuit ; l'initiative dynamique et le début du mouvement coïncident dans le don, alors que pour le saisir le début du mouvement est au niveau du terme opposé à celui où il y a l'initiative du mouvement.

Le drame : c'est la manifestation du réel avec la charge d'indétermination croissante qui le tend au maximum, ou qui le donne dans *une proximité avec le chaos*. C'est le développement du *jouer* vu sous l'angle de sa complication et de divergence croissante, où ce qui se manifeste échappe comme par miracle à l'indétermination et se donne ainsi comme une préciosité, comme un miraculé. Au niveau du développement le plus compliqué du *jouer* dramatique, l'apparaître et la présence manifestent le drame à travers (ou comme) un jeu d'« acteurs » qui dévoile le réel, autrement dit en fait une vérité qui s'impose malgré le risque de dissolution qui le greffe.

Le passager et le délai : ce sont les deux modes de manifestation du temps au niveau du relief du *jouer* dramatique. Le passager n'est pas le provisoire car il est tourné vers l'originnaire plutôt que vers le définitif. Le délai, c'est le temps considéré sous l'angle du risque de la dissolution ou du retour au chaos de ce qui est temporel.

Le phénomène condensé : c'est un phénomène dont une multiplication rapide des présences, par une inflation du sens en son sein (implication de symboles, de signes, etc.), augmente le risque qui leur est associé dans le donné et intensifie la concentration chaotique des divergences de *l'il se joue* sous-jacent. *En drame, les présences sont d'autant plus risquées que le phénomène est condensé par le sens.*

Lexique du relief de la liturgie

Abandon : configuration de la passivité de la personne à l'activité du réel, de telle sorte que l'enveloppement par ce dernier opère selon tous les aspects de sa singularité de personne. C'est, pour cette dernière, une sorte d'impulsion active de la rencontre avec sa propre passivité singulière révélée par son enveloppement par le réel. C'est la modalité optimale de la connexion avec le Singulier dans le réel.

Absolu : Avec un « a » majuscule, c'est l'absolument absolu qui n'est en tension avec aucun relatif. Il est à l'origine du sentiment de plénitude que le relief de la liturgie rend possible dans le réel. Il ne se manifeste qu'à travers le Singulier qui concentre toutes les singularités du réel.

Absolutisation : processus par lequel les entités particulières augmentent leurs teneurs en absolu en se singularisant. Plus singulière chacune d'elles devient, plus absolue est sa manifestation.

Amour : réalité affective présente dans le phénomène enveloppant de la liturgie. Sa présence équivaut à une présentation au Singulier qui structure et surdétermine le réel ; aussi, il accompagne toute présence et configure sa présentation au Singulier.

Enveloppement : c'est la forme englobante que prend la manifestation du réel en tant que liturgie. À ce niveau, la complexité s'avère n'être ni déroulement neutre et impersonnel (relief de l'*agir*) ni proximité inquiétante avec le chaos (relief du *jouer* dramatique), mais configuration apaisante et pacifiante s'insinuant dans la vie de la personne, qui sera comme abandonnée au réel qui l'enveloppe.

Étreinte du Singulier et de l'Absolu : c'est ce qui se révèle dans la manifestation du réel comme un resserrement dû à l'entrelacement entre le processus de singularisation de l'absolutisation et celui de l'absolutisation de la singularisation. C'est le prototype originel et originaire de l'enveloppement.

Il se sauve : surnom du réel en tant que liturgique, c'est-à-dire en tant qu'enveloppant par ses processus de singularisation/absolutisation et selon une tonalité de plénitude, d'harmonie et de paix. Ce sur-nom désigne le réel en l'assimilant métonymiquement à un trou dans son immanence ou à un point aveugle dans sa visibilité, à savoir au Singulier à l'égard duquel il est un moyen ou un intermédiaire avec les singularités qui en dérivent.

Liturgie : philosophiquement comprise c'est la relation à l'Absolu comme aspect fondamental de l'expérience du réel. C'est pourquoi nous avançons que la liturgie est un relief du réel, à travers lequel celui-ci se manifeste avec une tonalité de plénitude et d'harmonie, de paix. Ainsi, la liturgie est structurellement disponible dans toutes les modalités de la manifestation du réel. Elle est nécessairement expérimentée par les personnes humaines, au moins minimalement selon le degré zéro de la *paix liturgique* qu'est l'aise (Lacoste). Aussi, cette expérience se caractérise par une relation à l'Absolu par l'intermédiaire des singularités dans le réel ; singularités qui sont polarisées autour du Singulier.

Paix liturgique : tonalité de l'expérience de l'abandon au réel en tant qu'enveloppant. Son vécu minimal est le sentiment d'aise. Elle est liée à l'expérience de la plénitude et de l'harmonie dans la relation au réel ; la plénitude étant l'inverse de l'incomplétude qui caractérise l'expérience du réel comme *agir*, et l'harmonie étant l'inverse du chaos menaçant qui occupe le centre de l'expérience du réel comme *jouer* dramatique.

Présentation au Singulier : c'est le mode de la relation à la présence dans un phénomène, au niveau du relief du réel liturgique. Le modèle de la manifestation de la présence dans ce relief est celui de la présentation au Singulier de l'amour en lui-même et en toute autre présence.

Salut : ce qu'opère l'enveloppement par le réel des entités particulières qui s'y abandonnent. C'est une sorte de sollicitude ressentie à travers notre expérience liturgique du réel où tout est singulièrement surdéterminé, parce que singularisé à partir du Singulier. Le sens théologique du « salut » est en écho avec le sens philosophique que nous suggérons à partir de notre approche phénoménologique.

Singularisation : processus rendant plus singulier une entité ou une personne, et ceci à partir du Singulier qui est la source et le modèle de toute singularité pour une personne. Ce processus est le cœur de la manifestation du réel comme liturgie.

Singulier : pôle référent de la singularité dans le réel, structurant l'expérience du réel d'une personne humaine. Il se manifeste généralement pour celle-ci comme la vie d'un homme, la sienne ou celle d'un autre. La raison en est que c'est au niveau de la plus grande complexité qu'émerge la plus grande singularité ; la vie d'un homme étant paradoxalement plus complexe et donc plus singulière que son monde.

Table des matières

Remerciements	2
Introduction	3
I- Approches du rôle descriptif de l’agir, du mouvement et du changement chez Heidegger, Barbaras et Romano.....	13
I.1- L’action, l’agir et le mouvement dans Être et temps de Heidegger.....	15
<i>Ancrage grec de la relation de l’être au mouvement</i>	15
<i>Description introductive de la démarche d’analyse de l’agir dans Être et temps</i>	18
<i>L’action du monde sur le Dasein</i>	20
<i>L’action du Dasein</i>	21
<i>Action politique du Dasein</i>	23
<i>Action ordinaire du Dasein et être-en-dette</i>	25
« <i>Action réciproque</i> » kantienne	26
« <i>Modes d’action</i> » en grammaire	27
<i>L’action du soi-authentique sur soi à l’intérieur du Dasein : vouloir-avoir-conscience comme origine de l’être-en-dette</i>	28
<i>L’action du soi-authentique sur soi à l’intérieur du Dasein : Entendre l’appel ou la voix de la conscience comme mouvement</i>	30
<i>L’action du soi-authentique sur soi à l’intérieur du Dasein : relation entre agir et résolution</i>	32
<i>Agir, résolution et mort</i>	34
<i>Remarque sur le vocabulaire de la mobilité et du mouvement et sur la primauté d’une dynamique</i>	37
<i>Mouvement, mobilité, provenir</i>	39
<i>Dynamique et historicité</i>	42
<i>Du projet à l’événement, la dynamique au-delà de ce qui est propre au Dasein dans la pensée de l’événement d’Henri Maldiney</i>	44

Récapitulatif (I, 1)	47
I.2- La primauté du mouvement dans <i>Dynamique de la manifestation</i> de Renaud Barbaras.....	50
<i>La dynamique sous-jacente à la relation entre l'apparaissant et ses apparitions : fuite, production et passage</i>	50
<i>Le holisme de l'apparaître et du désir : deux relations dynamiques de la chose au monde</i>	51
<i>Déséquilibre dans le holisme et perspective d'équilibrage entre le tout et la partie : la mobilité de la mobilité</i>	54
<i>La dynamique de l'indétermination et de la détermination dans la manifestation des étants : prélude à une conception réticulaire de la totalité</i>	56
<i>L'archi-événement : la nécessité descriptive de l'événement et sa critique comme précipitation descriptive</i>	58
<i>Dramatisation du réel à partir de l'existence</i>	60
<i>Du mouvement à l'agir : récapitulatif et extrapolations à partir de Barbaras</i>	61
I.3- Changement et agir chez Claude Romano.....	65
<i>Le mouvement comme changement continu et imprévisible à partir de l'événement : ipséité et désespoir</i>	66
<i>Événement, changement et temps</i>	69
<i>Absolutisation du changement et du nouveau : paradoxes et précipitation vers une conception dramatique du réel</i>	73
<i>Surdétermination du réel par l'événement : l'événementialité</i>	75
<i>Primauté de l'événement ou primauté de la simple mobilité</i>	76
<i>Mobilité, liberté et ipséité : dynamisation et dé-dynamisation</i>	78
Récapitulatif (I, 3)	82
Conclusion du chapitre I	83
II- Au-delà de l'alternative entre action humaine et événement : le réel comme <i>agir</i>	86
II.1- Le réel en tant qu' <i>agir</i> : <i>il s'agit</i>	89
<i>L'action humaine</i>	89

<i>L'action ou ce qu'il y a de plus humain en l'homme : Hannah Arendt</i>	96
<i>L'extension du concept d'action chez Maurice Blondel</i>	99
<i>L'action humaine et l'événement</i>	103
<i>Le premier constat face au réel : il s'agit</i>	107
<i>Rapport entre action humaine et événement dans le cadre du manifesté premier en général, l'il s'agit</i>	112
<i>Les deux premiers principes dynamiques de l'il s'agit</i>	116
<i>Exemples dans la perception indiquant la primauté de l'agir sur l'être en tant qu'il est une présence stable et complète</i>	123
Récapitulatif (II, 1)	126
II.2- <i>Agir et corps : la chair comme agi</i>	130
<i>Le corps comme relation ou la première expérience de la chair</i>	130
<i>Saisir, prendre, tenir</i>	135
<i>Se tenir assis, debout, à genoux, à plat ventre</i>	138
<i>La chair comme origine du monde</i>	142
<i>Le geste</i>	145
<i>Précisions sur l'agi et la chair</i>	146
Récapitulatif (II, 2)	151
II.3- <i>Agir et temps : le mode de relation dans l'il s'agit et l'événementialité comme possibilité d'agent</i>	155
<i>La description du saisir comme le mode de la relation dans le réel en tant qu'il s'agit</i>	155
<i>Du saisir à l'événement générateur d'agents</i>	157
<i>Événementialité et chair, entre passivité et activité</i>	159
<i>Précisions sur le s'agissant. L'événementialité et la chair comme s'agissant(s) fondamentaux</i>	161
<i>Événementialité et temps</i>	168
<i>La possibilité de l'agent</i>	173
Récapitulatif (II, 3)	176

III- Le chemin de l'éthique.....	178
III.1- L'action, l'être et la valeur	180
<i>La chair et l'événement priment l'être dans la dynamique axiologique</i>	181
<i>Par delà le monde : la valeur comme unité s'agissante ou l'unité comme valeur première</i>	190
<i>Unité et ipséité</i>	192
<i>Le valoir comme ré-agir</i>	195
<i>La valeur comme intermédiaire entre agir et être</i>	201
Récapitulatif (III, 1).....	205
III.2- Logiques de l'agir.....	210
<i>Actualisations possibles : être, advenir, rencontrer</i>	210
<i>Logique et genèse</i>	216
<i>En chemin : l'orientation et le dépassement du neutre</i>	219
<i>Exemple de la promenade comme cheminer particulier correspondant à la pragmatique dans le rapport de l'homme à la logique de la dynamique de l'il s'agit ..</i>	221
<i>Relation entre la logique de l'agir et le modèle du cheminer</i>	222
<i>La logique élémentaire de l'agir, l'éthique et le chemin</i>	224
<i>Approfondissement de la relation de la logique à la genèse et interprétation de la dynamique particulière de l'il s'agit sous-tendant le concept de « logique » en général</i>	225
<i>Instabilité et transformabilité</i>	227
<i>Genèses et postures éthiques</i>	229
Récapitulatif (III, 2).....	233
III.3- Temporalité de l'agir	238
<i>Événementialité, rythmique et temporalité</i>	238
<i>Les phases temporelles de l'agir correspondant à ses phases dynamiques et à leurs logiques</i>	240
<i>Temporalité et archi-temps</i>	242
<i>La temporalité et le chemin</i>	243

<i>Nouveaux éclaircissements sur le rapport entre pragmatique et éthique</i>	247
Récapitulatif (III, 3).....	250
IV- <i>Agir, phénomène et présence</i>	253
IV.1- <i>La dynamique de l'il s'agit comme premier fondement de la présence : l'étrange</i>	254
<i>Autant d'apparaître, autant d'agir</i>	254
<i>Le sens verbal conservé de l'« il s'agit »</i>	256
<i>Présence et apparaître</i>	257
<i>Présence locale, présence globale</i>	258
<i>Spécificité de la présence globale</i>	259
<i>La présence, la reconnaissance et l'étrange</i>	260
<i>Les deux absences de la présence étrange</i>	264
<i>La dynamique de l'il s'agit dans le phénomène</i>	265
<i>Légèreté de l'apparaître et présence</i>	266
Récapitulatif (IV, 1)	269
IV.2- <i>L'attention à la présence ou l'appel à l'effort du phénomène</i>	274
<i>L'effort et l'attention : deux modes du saisir</i>	274
<i>Tensions et attention</i>	277
<i>Différence entre l'attention et la reconnaissance : passage entre apparaître et présence</i>	278
<i>La modernité et la postmodernité : les confusions de l'apparaître et de la présence</i>	282
Récapitulatif (IV, 2)	288
IV.3- <i>Le phénomène symbolique</i>	291
<i>L'agir symbolique</i>	292
<i>L'excès symbolique</i>	295
<i>Le symbolique est un décloisonnement de l'apparaître</i>	297
<i>La spécificité du symbolique</i>	301

<i>Le symbolique comme intermédiaire entre l'agir et le drame-jouer : la transformation de la présence</i>	304
<i>L'action intrigante ou le jeu</i>	306
Récapitulatif (IV, 3)	308
V- Linéaments sur le jeu, le drame et la liturgie	312
V.1- Le <i>jouer</i> dramatique du réel	314
V.1.1- Le réel en tant que drame : <i>il se joue</i>	314
<i>Drame et symbole</i>	314
<i>Jeu premier</i>	315
<i>Cela se joue</i>	316
<i>Il se joue</i>	317
<i>Donner et saisir</i>	319
<i>Le don annoncé dans la cassure symbolique</i>	320
<i>Le jeu humain et au-delà</i>	322
V.1.2- Drame et corps : la chair comme <i>joué</i>	325
Le <i>joué</i>	326
<i>Manger</i>	328
<i>La sexualité</i>	331
<i>Respirer</i>	333
<i>Le temps et le drame : l'intrigue du jouant</i>	335
<i>Le délai</i>	337
<i>Différence de temporalisation</i>	337
<i>L'intrigue et la relation du jouant humain avec le temps</i>	339
<i>Potentialités d'analyses approfondies sur le temps en drame et sur une topologie structurant les trois phases du développement de l'il se joue</i>	340
Récapitulatif (V, 1).....	343
V.2 - Drame et phénomène.....	348

V.2.1- <i>Il se joue</i> comme deuxième fondement de la présence : l'intime	348
<i>Autant d'apparaître, autant de jouer</i>	348
<i>Le verbal tendu du jouer</i>	349
<i>Présence et apparaître dramatiques</i>	350
<i>Présence dans et du phénomène</i>	351
<i>Éclaircissements sur les présences globales et locales dans le drame</i>	352
<i>Présentification singulière de l'intime</i>	353
V.2.2- La concentration ou l'appel à la prise de risque du phénomène	357
<i>La concentration et le risque : deux modes du don</i>	357
<i>Tensions et concentration</i>	359
<i>Rapport entre apparaître et présence en drame</i>	360
V.2.3- Drame du sens : le <i>phénomène condensé</i> comme supplément de don.....	363
<i>De la concentration dans le phénomène au phénomène condensé</i>	363
<i>Augmentation du risque et supplément de don</i>	364
<i>Du supplément à l'excès de don : le paradoxe</i>	365
Récapitulatif (V, 2).....	367
V.3- Du drame à la liturgie.....	371
<i>Pensée et drame</i>	371
<i>L'exemplarité comme mode d'inclusion dans le drame</i>	376
<i>Le temps entre drame et liturgie</i>	380
<i>Le Singulier comme axe du réel et comme pivot entre drame et liturgie</i>	381
<i>La vie en liturgie</i>	383
<i>Le Singulier et l'Absolu en liturgie</i>	385
<i>Liturgie et pensée</i>	388
<i>Liturgie et communauté</i>	394
<i>Présence et liturgie</i>	395
<i>Réel-liturgie et liturgie au sens propre</i>	397

<i>Le salut humain</i>	400
<i>Le réel en tant que liturgie : l'il sauve comme surnom du réel</i>	401
Récapitulatif (V, 3).....	404
Conclusion.....	410
Bibliographie.....	433
Éléments lexicaux	441
Table des matières	450