

COMPRENDRE POURQUOI J'AGIS
PENSER LE SENS DE L'ACTION EN PREMIERE PERSONNE

Yoann MALINGE

Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne (EA3562)
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

De deux choses l'une : ou [la personne qui agit] est une personne, elle demeure la même, et ses actes expliquent entièrement ce qu'elle est ; ou ses actes peuvent toujours être interrogés comme des événements du monde, et elle n'est jamais la même qu'elle-même. Car inversement, l'acte est d'autant plus un vrai acte (et non un simple événement naturel du monde) qu'il ne surgit pas de ce que sont les choses, mais change la face du monde. Il est lui-même cette face changée du monde¹.

Telle est l'antinomie de la relation de l'agent à son action que décrit Francis Wolff dans le troisième chapitre de *Dire le monde*².

Pour penser l'action, il faut concevoir dans le même mouvement un agent qui soit la *cause* de l'action sans que cette action soit l'effet de ce qu'*est* l'agent. La solution que Francis Wolff fournit à l'antinomie, dans le quatrième chapitre de *Dire le monde*, repose sur le « je » et sur le concept de « j'agis »³. Il ne s'agit pas ici d'en faire le commentaire, mais de trouver dans cette résolution une source d'inspiration pour envisager la conscience de l'agent lorsqu'il agit. Si la perspective en première personne est la plus adéquate à rendre compte du lien complexe que l'agent entretient avec son action, alors il semble possible d'envisager cette perspective en *philosophie de la conscience*. Cette démarche ne consiste pas à revenir à une philosophie du sujet. En effet, penser l'agent comme sujet, c'est faire de celui-ci une cause au même sens que celle des événements

¹ Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, p. 137-138.

² Cette antinomie, cette résistance du réel, apparaît comme le moteur d'une recherche sur l'action. Pour citer à nouveau Francis Wolff, c'est « une volonté de savoir vraiment et complètement pourquoi tous les événements du monde surviennent comme ils surviennent » qui constitue le désir de philosopher. (*Dire le monde, op. cit.*, p. 91)

³ Francis Wolff, *Dire le monde, op. cit.*, p. 149-190.

du monde. C'est donc méconnaître la relation particulière que l'agent entretient avec son action et, par là, c'est confondre l'action avec n'importe quel événement du monde.

L'action est cet événement particulier qui modifie le monde, en faisant advenir une possibilité nouvelle. On peut imaginer qu'un être omniscient puisse embrasser du regard toutes les probabilités qu'un monde permet. Toutefois, il faut distinguer cette prévision du *possible* que peut réaliser un agent. La différence ne porte pas seulement sur la modalité. Dès lors que la possibilité est celle d'un agent, ne change-t-elle pas de nature ? La liaison entre l'agent et ses possibles ne peut être comprise qu'en première personne. Cette liaison est celle de la *signification*. Il y a un sens dans la possibilité que peut réaliser un agent. Et *ce sens n'existe que par et pour un agent*. Autrement dit, deux actions peuvent être décrites de la même façon en troisième personne, il demeure qu'elles sont toujours distinctes par leur sens, en première personne. Par exemple, il n'en va pas de même pour Jean qui traverse une forêt et pour François qui ferait (de l'extérieur) la même chose. Ces deux agents peuvent bien faire les mêmes mouvements. Dès qu'on envisage l'action en première personne, leurs actions sont différentes par leur sens.

Il s'agit alors d'interroger le mode d'existence du sens de l'action. Comment l'agent envisage-t-il sa propre action ? Si le sens de l'action est d'ordre objectif, s'il peut être connu *a priori* parce qu'il consisterait à faire advenir une possibilité du monde lui-même, alors l'agent semble réduit à n'être qu'un instrument et l'action une réaction à la sollicitation du monde. En revanche, si le sens de l'action n'est jamais établi qu'*a posteriori*, alors ce sens n'est qu'un sens donné en troisième personne et la perspective de la première personne nous échappe. Telle semble être l'antinomie du sens de l'action.

Il faut donc se demander comment peut exister le sens d'une action pour l'agent lui-même. Ce sens peut-il être connu par l'intelligence qui formulerait alors une intention ou bien, au contraire, échappe-t-il à l'agent parce qu'il n'est pas réfléchi ? N'y aurait-il pas une voie tierce qui parviendrait à comprendre le sens comme « en devenir » et éviterait soit de le substantialiser, soit d'en nier l'existence ? Une conception dynamique du sens consisterait à l'envisager comme lié au projet global de l'agent, à sa façon d'être dans le monde. Le sens ne serait ni celui du monde déterminé, ni seulement celui qu'attribue la personne par sa perception. Le sens ne pourrait être envisagé que dans une perspective dynamique, au cours du processus de l'action. L'agent serait donc l'être capable de créer un sens par son action.

I. *Agir, c'est se confronter au monde*

Il peut sembler ordinaire de distinguer la contemplation et l'action tant cette distinction est classique. D'un côté, la contemplation serait l'activité de l'esprit qui, hors de la matière, de son point de vue surplombant, tente de comprendre ce qui lui est extérieur. De l'autre, l'action serait l'activité du corps qui, matière parmi la matière, tente d'avoir un effet sur ce qui lui est extérieur. Cette distinction pourrait être approfondie. Elle doit surtout être nuancée. Approfondie, elle le fut, et ce n'est pas le lieu de développer les théories de la connaissance qui s'y sont employées, tentant de résoudre les apories du réalisme et de l'idéalisme matériel. Nuancée, cette distinction, le fut également et de deux manières : d'une part par ceux qui ont montré que la contemplation, ou plus précisément la connaissance et la théorie, exigeait un travail d'enquête, d'interrogation de la réalité. D'autre part, par ceux qui ont montré que l'action n'était pas réductible au mouvement corporel, qu'elle était plutôt le mouvement d'un sujet tout entier pensant et corporel, le mouvement d'une union de l'esprit et du corps.

C'est au sein de cette dernière position que, modestement, cette contribution tentera de prendre place. Il s'agit de défendre l'idée selon laquelle l'action consiste à produire du sens dans le monde, produire un sens qui n'y est pas déjà, et qui est constitutif de l'action ; et ce, par différence avec tout autre événement du monde. Tout d'abord, il faut affirmer la thèse ontologique qui fonde et rend possible cette analyse, et à partir de laquelle l'action sera ici considérée. Cette thèse est celle que l'on pourrait lire dans l'œuvre de Sartre, celle d'un *réalisme ontologique* pour lequel l'être est en-soi, indépendant dans sa subsistance : « Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité. »⁴. L'indépendance ontologique de l'en-soi se marque dans sa *transcendance*. C'est l'intuition fondamentale de Sartre, ce qu'il appelle « le phénomène d'être »⁵ et que l'on trouve explicitée de manière remarquable par l'expérience de la racine de marronnier⁶, dans *La Nausée*. Il n'est pas question ici de développer ces thèses pour elles-mêmes. Néanmoins, il faut mettre au jour les présupposés ontologiques de notre approche. C'est à partir d'eux que l'action pourra être comprise dans son originalité. Penser l'action exige donc bien des décisions

⁴ Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Tel, 2011, p. 33.

⁵ Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 30.

⁶ Sartre, *La Nausée*, in Sartre, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1981, p. 151-153.

ontologiques importantes – ce qui ne signifie pas que ces décisions soient préalables à la pensée de l'action⁷

L'action exige un terrain réel et subsistant sur lequel elle puisse s'inscrire. Pour autant, ce réel ne doit pas être déterminé de façon absolue, sans quoi l'action perd sa nature pour devenir l'effet d'une cause préexistante. Dès lors, pour qu'une action existe, faut-il que le monde soit dénué de sens ? Une première approche pourrait sembler l'exiger : l'action, c'est l'apparition d'un nouvel agencement de l'être. Cependant, une compréhension de l'action n'exige pas nécessairement un monde absurde, au sens existentialiste⁸. D'ailleurs, n'est-ce pas un oxymore de rapprocher le concept de « monde » et celui d'« absurde » ? Le monde peut-il être dénué de sens ? Il faudrait plutôt conserver cette absence de sens, ce néant originel de sens pour le concept d'être. Cela permet en retour de distinguer l'être et le monde. Ce dernier prend une dimension plus concrète, il peut alors être compris comme le cadre toujours signifiant dans lequel l'homme vit. Toutefois, qu'il soit signifiant n'entraîne pas qu'il soit absolument déterminé. C'est ce niveau intermédiaire d'organisation du monde qui semble devoir être retenu⁹.

Pour autant, en ayant circonscrit en compréhension la détermination du monde, le domaine du sens préétabli a aussi été généralisé en extension. Toute place pour l'action a-t-elle alors été supprimée ? L'action est-elle réduite au déploiement d'un sens déjà là ? Agir, est-ce seulement concourir à faire advenir un sens déjà présent, ou encore en puissance ? Ces questions d'ontologie de l'action ont pour corrélat celle de l'être de l'agent : l'agent n'est-il que la cause efficiente d'un monde inerte qui aurait besoin d'un moteur externe pour le faire passer en acte ?

La modernité philosophique a certes mis fin à une conception du monde comme *cosmos*, il demeure que la compréhension médiane d'un monde signifiant pourrait réduire l'agentivité à cette position subordonnée. Or, il n'en est rien. Il faut au contraire défendre une conception forte de l'action comme confrontation avec le monde. Confrontation avec les déterminismes du monde naturel et physique, mais il s'agit là d'une évidence. Ce qui semble plus intéressant de souligner, c'est la confrontation de

⁷ L'importance de cette question du choix d'une position ontologique peut être diminuée et l'ordre d'exposition renversée. Ici, il faut tenter de conserver « l'ordre des raisons ».

⁸ On peut retenir ici le concept d'« absurde » que Camus développe dans *Le Mythe de Sisyphe* sans retenir la dimension existentielle qu'il développe.

⁹ C'est ce niveau intermédiaire qui permet le développement de la méthode *compréhensive* en sciences humaines, par contraste avec la méthode explicative. Voir Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1942.

l'action avec les significations préexistantes du monde humain. Agir, c'est se confronter aux sens qui sont déjà dans le monde. Se confronter, ce n'est pas nécessairement aller contre le sens déjà établi dans le monde. L'action n'est pas toujours une révolution, même si elle peut l'être. Se confronter au sens du monde, c'est prendre position par rapport au sens. Aucune action n'existe sans une *détermination de l'agent par rapport au sens du monde*, c'est justement ce qui permet de distinguer l'action d'un mouvement. Le mouvement corporel de cligner des deux yeux en même temps n'est pas une action parce qu'il n'est pas une prise de position par rapport au sens du monde. Nul besoin de faire intervenir l'épineuse question de la volonté. Ce n'est pas tant parce que le clignement des yeux est involontaire qu'il n'est pas une action, que parce qu'il n'a pas de sens. Il ne signifie rien. Bien sûr, il n'est pas dénué de cause, mais il n'est pas l'affirmation d'une signification. Au contraire, fermer une porte est une action : cela consiste à prendre position sur le sens de l'ouverture de la porte. Cet exemple permet de comprendre que l'action ne se joue pas hors des déterminismes causaux du monde physique. Une porte est soit ouverte, soit fermée ou bien elle n'existe pas en tant que porte (si elle est simplement posée contre un mur en attendant d'être mise en place par exemple). La fermer, c'est prendre position sur le sens de son existence à un moment donné. Là encore, il n'importe pas de savoir si la volonté de l'agent s'exerce préalablement sur l'action en question. Une telle recherche ne sera pas menée ici. Non pas qu'elle soit dénuée d'intérêt, mais elle n'est pas nécessaire pour distinguer le mouvement corporel de l'action. Un principe d'économie guide cette recherche.

Pour autant, il reste à se demander si agir, c'est seulement prendre part au sens du monde. Si l'on affirme que la porte possède un sens préalable, est-ce la porte en elle-même qui est concernée par l'action ou bien notre rapport à celle-ci ? Le sens des choses du monde, même s'il préexiste à l'appréhension par un agent, sature-t-il la possibilité significative des choses ? Un exemple simple comme celui de la porte qui peut être fermée ou ouverte, n'est-il pas réducteur de l'existence du sens des choses ? En effet, l'alternative « fermée ou ouverte » semble bien saturer les possibilités de sens d'une porte. Mais toutes les choses du monde peuvent-elles être réductibles à une alternative de sens ? On voit bien que non. Quand on se trouve sur une place publique, on peut y faire de multiples actions : s'asseoir sur un banc, aller à la rencontre de quelqu'un, ouvrir le journal que l'on a sous le bras, pencher la tête en arrière pour sentir le soleil réchauffer son visage, etc. On pourra objecter que, dans cet exemple, toutes les possibilités n'ont pas la même teneur ontologique. Sont-ce toutes des actions ? Pour être précis, il faut signaler que certaines ne sont que des activités, des mouvements d'un être

vivant qui ne cherchent pas tant à modifier le monde qu'à être dans le monde, dans une attitude passive par laquelle il ne fait rien mais inscrit son existence dans une situation à laquelle il a donné un sens. D'un côté, l'activité est l'ensemble des mouvements qui valent pour eux-mêmes, qui ne cherchent pas à modifier le sens du monde mais à « profiter » d'un sens du monde, à le vivre sans chercher à atteindre une fin nouvelle et extérieure. D'un autre côté, l'action est l'ensemble des mouvements qui tentent de faire advenir un sens du monde qui n'existe pas encore, un sens qui se différencie du sens préalable du monde, en ce qu'il est donné par un agent. Néanmoins, les possibilités semblent infinies et c'est précisément cette infinité qui est l'indice d'un monde qui possède un sens mais dont la signification n'est pas absolument close.

II. *Être présent au monde pour agir*

Par l'action, le rapport que l'homme entretient avec le monde se révèle comme un rapport complexe. En effet, si l'homme est capable de donner un sens au monde, c'est parce qu'*il est au monde*. Cette affirmation pourrait sembler triviale si elle ne s'inscrivait pas comme le dépassement dialectique de deux thèses opposées : d'une part, celle d'un agent qui est une partie déterminée du monde et, d'autre part, celle d'un agent qui existe hors du monde, doté d'une liberté absolue. La première, thèse déterministe et souvent matérialiste, rejette l'idée selon laquelle l'existence humaine serait d'une nature différente de l'existence des choses. Selon cette thèse, exister pour un homme, c'est être intégralement soumis au même déterminisme que celui des lois physiques. La seconde attribue à l'homme un pouvoir d'extraction du monde des choses qui lui permettrait de se déterminer sans aucune contrainte extérieure. Pour éviter d'achopper sur l'aporie de la liberté d'indifférence, cette thèse attribue alors à l'homme un pouvoir d'autodétermination à partir de certaines facultés qui lui sont propres : la raison ou la volonté.

À la suite de Sartre et Merleau-Ponty, mais aussi après les développements propres à Francis Wolff, on peut tenter de dépasser cette alternative pour montrer, à partir de l'action, que la place qu'occupe l'homme dans le monde est particulière. Cette compréhension de l'inscription de l'homme dans le monde est fondamentale. Ni chose du monde, ni être extra-mondain, l'homme vit dans le monde, il lui est *présent*. Or, la « présence à » est un type de relation qui permet de penser les entités dans leur spécificité. Être « présent à » quelque chose, c'est ne pas être confondu avec cette chose. Ainsi, par exemple, est-on présent à une réunion, ce qui indique que notre

présence s'y inscrit, au moins temporairement. Cependant, cette relation signale également une double indépendance : celle de la réunion qui pourrait se tenir sans nous et celle du participant dont l'existence ne se réduit pas à cette participation. Être « présent à », ce n'est pas « être une partie d'un ensemble » dans la mesure où la partie ne semble exister qu'en tant que l'ensemble existe. Cela étant, la « présence à » ne se réduit pas à la simple juxtaposition. Être présent, ce n'est pas seulement exister à côté d'un ensemble : c'est exister dans cet ensemble. Abstraitement, celui qui est présent pourrait être détaché de ce à quoi il est présent. Cependant, ce n'est qu'une hypothèse abstraite. Concrètement, en réalité, l'être qui est « présent à » ne peut pas exister sans être présent à quelque chose. Autrement dit, l'existence comme « présence à » est nécessaire, il n'y a pas d'existence qui ne soit présente à rien. Pour autant, ce à quoi cette existence est présente est contingent. L'existant aurait pu être présent à autre chose. Cette nécessité de la contingence place l'existant dans une position particulière, entre le recul et la participation.

Ainsi, trouve-t-on dans les œuvres de Sartre et de Merleau-Ponty deux thèses différentes (présentées par leur auteur plus ou moins de façon opposée) mais qui peuvent être comprises ici de façon complémentaire. D'une part, on pourrait lire chez Sartre une distinction tranchée entre l'en-soi et le pour-soi¹⁰. Ainsi, l'en-soi serait-il l'être des choses, l'être qui est ce qu'il est, est pleinement en acte, existe indépendamment de toute présence d'un autre être. L'en-soi « est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. »¹¹. Quant au pour-soi, l'être de l'homme, ce serait l'être qui, en tant qu'il n'a pas d'essence, existe comme néant. Il existe par néantisation de l'être en-soi¹². La conscience, en tant qu'elle est intentionnelle, c'est-à-dire visée, serait le moyen à partir duquel on pourrait penser la présence de l'existant à l'être¹³. Merleau-Ponty a reproché à Sartre de ne pas avoir tenu compte de la dimension corporelle de notre être-au-monde. Dès lors, à partir de l'expérience du corps propre et en partant de la perception, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* montre que le corps, « puisqu'il voit et se meut, (...) tient les choses en cercle autour de soi. »¹⁴

¹⁰ Nous chercherons ailleurs à montrer qu'une lecture plus fine et plus complexe serait pertinente. On se contentera ici de faire droit à une compréhension « classique » et tranchée, quoiqu'elle ne rende pas raison de la richesse des développements ontologiques de *L'être et le néant*.

¹¹ Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 33.

¹² Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 57.

¹³ Voir notamment Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », [1939], *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 27-41.

¹⁴ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus », 2006, p. 14.

Ce changement dans la perspective de la présence au monde a d'importantes conséquences pour notre sujet. Tout d'abord, si l'agent est incarné, s'il peut sentir et être senti, alors le monde, qui est fait de la même étoffe que le corps, doit alors être compris comme déjà signifiant. Ce n'est pas un en-soi inerte et absurde¹⁵. Dès lors, agir ne consiste donc pas à faire advenir un sens dans un monde dénué de sens, c'est au contraire exister dans un monde traversé de sens, qui affecte l'agent lui-même. Surtout, cette perspective qui inscrit l'agent au monde permet de renforcer la perspective d'une confrontation de l'agent au monde. Même si l'agent est l'être qui habite un monde plein de sens, il ne faut pas renoncer à en faire l'auteur du sens de son action. Si la réalité est pleine de sens, et si l'incarnation de l'agent le place dans une position intermédiaire entre l'activité et la passivité quant à son existence dans le monde, l'action peut être autre chose que le développement d'un point de vue sur une réalité transcendante. En première analyse, on peut partager la signification du monde entre celle qui est préalable, dans une perspective réaliste et une signification qui est purement humaine. Mais un tel partage n'est-il pas trop radical ? On peut envisager une corrélation forte entre le monde et l'agent qui unifie la signification du monde. Il faut alors également insister sur le sens de l'action – d'où vient-il ? Comment ne pas le substantialiser, soit en lui assignant le monde pour origine, soit en en faisant une fin préalable que l'agent devrait viser ?

III. *L'action est un processus d'affirmation d'un nouveau sens*

L'agent est présent au monde mais il n'est pas une partie du monde. Son action est donc tout à la fois une modification du monde et l'avènement d'un non-être. Or, pour faire advenir quelque chose, il faut à la fois être différent, apporter un sens nouveau et se « compromettre » avec ce qui est déjà là. L'action n'est pas une création *ex nihilo*. Elle ne naît pas de rien. Elle exige un substrat déjà là. Pour autant, il ne s'agit pas seulement d'apporter une forme à une matière informe, selon une ontologie hylémorphique. En effet, le monde a toujours déjà une forme, il a déjà un sens.

Agir, c'est être *l'auteur d'un sens nouveau à partir de sa situation*, c'est la transcender non seulement pour la percevoir mais pour en faire le terrain sur lequel l'action se déploie. Le donné (ce qui compose la situation : la position sociale, le corps, l'organisation politique et économique) n'est pas un obstacle, c'est le moyen nécessaire

¹⁵ En ce sens, Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « Tel », 2010, p. 175.

de l'action. Qu'est-ce qui donne un sens à ce donné ? Est-ce la réflexion et la contemplation ? Si tel était le cas, ce serait réduire le sens à une interprétation. Or, donner un sens aux choses, ce n'est pas seulement les interpréter, comme s'il y avait autant d'interprétation que d'apparences. Donner un sens, c'est inscrire ce sens dans les choses elles-mêmes, c'est *vivre* ce sens, c'est *travailler* le monde par ce sens. Ces expressions n'ont qu'un objectif : il faut comprendre que le sens de l'action, c'est aussi sa fin. Or cette fin n'est pas déjà dans le monde, elle ne précède pas le mouvement de l'agent. Le sens de l'action, son *telos*, n'existe que par l'action. Il n'y a pas de fin préalable dans le monde et il n'y a pas non plus de fin sans action. Il faut donc bien distinguer le sens préalable du monde, ses déterminismes, qui est le terrain initial de l'action humaine. Puis, dans un second temps¹⁶, le sens tel qu'il est vécu par l'agent – sens qui ne saurait être compris qu'en première personne. C'est ce sens-ci qu'il est intéressant d'étudier, parce que c'est lui que l'agent envisage dans le processus d'action qui est le sien. C'est ce sens qui apparaît dans l'action. Celle-ci peut donc être comprise comme un processus qui comprend à la fois l'appréhension du monde et sa modification. Dès lors, il n'est pas question de chercher si l'action a bien atteint sa fin, si le sens donné est bien celui recherché, parce que ce sens n'existe pas hors de l'action. On écarte ainsi le problème de l'intention et de sa mise en œuvre¹⁷.

N'étant ni le fruit mûr d'une situation sensée, ni la création *ex nihilo* d'un agent tout-puissant, *le sens de l'action doit être pensé dans son devenir à partir de l'action elle-même*¹⁸. En effet, s'il est vrai que la liberté peut projeter des possibilités sur le monde, il demeure qu'il s'agit de possibilités *du monde*, c'est-à-dire que ces possibilités sont faites de la matière même du monde. Ces possibilités possèdent donc une existence dont la liberté ne peut décider tous les traits : c'est le versant réaliste de l'ontologie. Par exemple, le rocher qui se présente à l'alpiniste comme « à escalader » possède certaines caractéristiques que l'agent ne peut modifier : il est abrupte, escarpé, etc. Cela étant, ces caractéristiques n'ont elles-mêmes de valeurs qu'en fonction du projet de l'alpiniste. C'est *ce projet* qui fait saillir telles caractéristiques du rocher. Les données du monde

¹⁶ Ce second temps n'est pas réel, il est second ontologiquement mais il est concrètement indivisible du premier.

¹⁷ Sur cette perspective, voir Elizabeth Anscombe, *L'intention*, trad. de l'anglais par M. Maurice et C. Michon, préface de V. Descombes, Paris, Gallimard, 2002. La perspective d'une philosophie de la conscience devrait être mise en contraste avec celle d'Anscombe.

¹⁸ Cette thèse pourrait s'inscrire dans la voie ouverte par Francis Wolff : voir *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 170 : « Le *fait* d'agir, produit un agent comme cause identique du *contenu* de ses actes. L'action produit un agent qui est cause de tous *ses* actes. » La thèse développée dans cet article introduit le sens vécu en première personne. Il s'agit de développer une philosophie de la conscience.

sont informées par la visée projective de l'agent, elles en sont la corrélation. Pour un autre projet, les mêmes données du monde auraient une autre valeur. Dans l'exemple de Sartre, l'autre projet est celui d'un « promeneur qui passe sur la route » et dont le rapport au monde est esthétique. Alors, pour lui, « le rocher ne se découvre ni comme escaladable, ni comme non escaladable » bien qu'il s'agisse du même rocher. « Il se manifeste seulement comme beau ou laid. » Dès lors, on peut en tirer une conclusion quant à la création du sens initial du monde : il est « impossible de déterminer en chaque cas particulier ce qui revient à la liberté et ce qui revient à l'être brut du pour-soi »¹⁹.

On comprend donc que c'est la corrélation entre l'agent et le monde qui donne un sens au monde. Le monde se trouve alors avoir un coefficient d'adversité en fonction du projet de l'agent. Le même rocher peut présenter un sens différent selon le projet de l'agent, qu'il s'agisse de faire de l'escalade ou de se promener. Mais la même corrélation informe également l'agent : à la fois sur son propre projet, sur sa faisabilité, sur son importance, mais également sur l'agent lui-même : notamment sur son corps (sera-t-il capable d'accomplir tel projet ?), sur sa place dans la société (les autres projets qui informent le monde lui opposeront-ils des résistances pour qu'il accomplisse son propre projet ?), etc. En un mot, l'agent découvre sa facticité, c'est-à-dire *ce qu'il a à être* en tant qu'il a telle place, tel corps, tel passé, telle position, telle relation avec autrui.

On peut alors définir l'agent comme l'être-producteur du sens des possibles. La relation au monde elle-même est donc commandée par l'action. Le monde est « l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles »²⁰. Ce vocabulaire de l'esquisse est précieux, parce qu'il permet de montrer que le dessin final exige un créateur qui soit responsable du sens. Pour autant, est-ce à dire que ce sens est la suite de ce qu'est l'agent ? Le sens n'est-il pas l'effet de l'être de la personne qui agit ? N'a-t-on pas simplement reporté la difficulté de l'antinomie déployée en introduction ?

Pour répondre, il est important d'assigner une place particulière au sens. Le sens n'est-il pas cette distance à soi que l'agent révèle quand il agit ? Autrement dit, être créateur du sens, ce n'est pas agir selon ce que l'on est, c'est bien *créer*. Certes, sans créateur, il n'y a pas d'objet créé. Et donc sans agent, il n'y a pas de sens nouveau – seulement les déterminismes (physiques, sociaux, historiques, etc.). Mais le sens créé

¹⁹ Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 533.

²⁰ Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 362.

n'est pas l'effet de ce qu'est l'agent. Le sens est cet intervalle au cœur de l'écartèlement qui définit la personne, et que le travail de Francis Wolff a parfaitement mis en lumière : le sens prend place au sein de cet écartèlement : « entre l'identité [de la personne] qui la tire vers la choséité » « et la causalité libre qui la tire vers l'éparpillement accidentel »²¹. Le sens répond aux deux questions qui partagent la personne selon Francis Wolff : « qui ? » et « pourquoi ? ». C'est l'agent *qui* crée le sens, et ce qu'il est tient précisément dans cette création. Le pourquoi trouve ainsi sa réponse dans le projet de l'agent, dans le devenir de ses actions et de son être-au-monde. Le sens permet de « laisser entrevoir l'agent » mais c'est lui qui explique l'action. Le sens est précisément ce qui permet à l'agent de ne pas être figé dans une identité. En cela, cette solution semble moins « lourde » que les « concepts hybrides »²² d'identité personnelle et de volonté. Par le sens, on peut *reconnaître* l'agent sans pour autant l'y réduire.

En première personne, l'agent vit le sens, mais la conscience du sens n'est pas donnée. Le sens est à la fois ce que vise et ce que produit la conscience quand elle vise le monde, telle est l'esquisse du sens – sens qui d'esquisse devient réel et existant par l'avènement d'une action. Le sens est le lien entre la conscience et le monde. Partant, il exige d'être sens *du* monde. Il n'y a pas de sens hors du monde mais il est bien créé par l'agent. Sans le sens que l'agent leur donne, les choses n'appellent pas de modification. Pour reprendre l'exemple de la place sur laquelle se promène une personne, cette place malgré ses bancs, son calme, l'heure du jour, le temps libre dont dispose la personne, etc., cette place contient certes des actions probables, mais n'appelle aucune action possible. Sur le plan modal, il y a bien des probabilités, mais faute d'une relation avec un agent, ces probabilités n'ont aucun sens. Elles ne peuvent devenir possibilités d'action que par et pour un agent, en première personne. Le sens initial des choses, l'esquisse d'un sens créée par la perception est modifiée par l'action de l'agent. Par là, on retrouve le premier niveau de ce qui caractérise l'homme comme « animal moral » au sens de Francis Wolff. Les hommes sont doués « d'une capacité à penser leur propre pensée, à réfléchir leurs désirs »²³. Notre thèse vise précisément à montrer en quoi consiste cette capacité de penser sa pensée, de donner un sens aux choses par l'action que l'on accomplit sur elles. Ce sens créé par l'action est ce qui distingue l'action du

²¹ Francis Wolff, *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 133.

²² Ce concept est celui forgé par Francis Wolff qui examine ces deux concepts hybrides ainsi que celui de « liberté » dans *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 141 et s.

²³ Francis Wolff, *Notre humanité*, Paris, Fayard, 2010, p. 365.

mouvement d'un robot. Il n'est pas seulement inscrit dans un programme, il participe de l'être-au-monde, du projet existentiel de l'homme, agent situé, corporel et historique.

C'est donc le sens qui permet de comprendre le lien de l'agent à son action. Le sens doit être compris en première personne. En effet, c'est ce sens vécu qui permet de comprendre comment l'action est bien celle de cet agent, et en quoi elle diffère d'un événement naturel. Pour autant, il ne faut pas hypostasier le sens : il est vécu de façon dynamique. Il s'inscrit dans l'être-au-monde de chaque agent. Il ne faut donc pas le réduire à l'intention réfléchie, qui précède l'action. Le sens de l'action existe d'abord en puissance dans le projet de chaque agent, dans son être-au-monde. Ce n'est que par l'action qu'il devient sens en acte, qu'il est vécu par l'agent. Il n'est pas nécessaire d'en faire un sens réfléchi. Les actions d'un agent, même irréfléchies, ont un sens, et ce sens n'a pas besoin d'être visé par l'agent pour exister. Encore une fois, son inscription dans l'être-au-monde de l'agent suffit à le faire exister. Réfléchir sur le sens de son action, pour un agent, est une étape seconde qui permet seulement de le rendre manifeste, et éventuellement plus complexe. Ce n'est pas la réflexion qui le crée. Le sens doit donc être compris en première personne et c'est bien par lui que l'action humaine existe comme telle.

Bibliographie

Anscombe Elisabeth, *L'intention*, trad. de l'anglais par M. Maurice et Cyrille Michon, préface de V. Descombes, Paris, Gallimard, 2002.

Camus Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, in Camus, *œuvres complètes*, I, 1931-1944, J. Lévi-Valensi dir., avec la collaboration de R. Gay-Crosier, A. Abbou, Z. Abdelkrim *et al.*, Paris Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006.

Dilthey Wilhelm, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1942.

Merleau-Ponty Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus », 2006.

Merleau-Ponty Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « Tel », 2010.

Sartre Jean-Paul, *La Nausée*, in Sartre, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1981.

Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Tel, 2011.

Sartre Jean-Paul, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », [1939], *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 27-41.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.

Wolff Francis, *Notre humanité*, Paris, Fayard, 2010.