

[page reconstituée]

CERCLE D'ETUDES METAPHYSIQUES

DIALECTIQUE DE L'INITIATION

Essai d'application
des méthodes de la phénoménologie génétique
à la reconstitution de la gnose

Première partie

LE SENAIRE-SEPTENAIRE UNIVERSEL

Fascicule No IV

Chapitre IV

LA STRUCTURE ONTOLOGIQUE ABSOLUE

ET LA TRIADE SCIENCE-CONSCIENCE-CONNAISSANCE

§ 13 - Vers la définition de l'être cause-de-soi.

Les trois premiers chapitres du présent enseignement nous ont permis de nous faire une idée du caractère très général de la structure sénaire-septénaire dans l'ordre des phénomènes, et nous avons ainsi pu désigner cette structure sous le nom de structure absolue ou d'archétype des archétypes. Mais, revenant en quelque sorte au point de départ radical de toute existence, il convient maintenant de montrer que cette structure est également celle de l'être lui-même, dans sa compréhension la plus vaste, et que nous pouvons la nommer non seulement structure absolue, mais structure ontologique absolue. Et, sans quitter le centre de la philosophie la plus moderne, nous reviendrons ainsi au coeur de la tradition, car l'ontologie, c'est-à-dire l'étude des composantes de l'être, nous apparaîtra de plus en plus comme le fondement spéculatif de toute gnose.

Dans l'exposé qui va suivre, nous distinguerons pour l'être trois composantes, d'une part celle de l'être pour-soi, qui quadrature l'équateur de notre sphère du sénaire, d'autre part celles de l'être en-soi et de l'être cause-de-soi qui se tiennent sur l'axe polaire de cette même sphère, la première vers le bas, dans l'opacité du monde "objectif", la deuxième vers le haut, dans la transparence de la conscience transcendantale, et s'y intensifient perpétuellement. Ces appellations seront expliquées et justifiées plus tard. L'être pour-soi est l'élément répétitif de l'être, il constitue la "rope des dualités" de la tradition. Au contraire, l'être en-soi et l'être cause-de-soi sont des éléments non-répétitifs. Ils manifestent respectivement l'unicité de l'être, dans son opacité "d'objet" et sa transparence de "sujet".

Transcendance radicale du "Je"

Toute ontologie, c'est-à-dire toute philosophie de l'être, se pose nécessairement comme point de départ radical de toute philosophie, même quand elle se veut phénoménologique, comme celle de Sartre, et ce sera d'ailleurs aussi le cas de la nôtre, qui subvertit radicalement l'ontologie sartrienne et cependant l'accomplit. Mais avant d'aborder la discussion de ces propositions, il faut montrer ici que le "cogito" cartésien ne saurait constituer le point de départ de notre réflexion ontologique. Il faut passer du "Je pense" au "Je" tout court.

C'est la noblesse de la philosophie de se chercher toujours des fondements absolus et de se poser comme science des principes ou science du commencement, ce qui la conduit à revenir perpétuellement sur soi et à se mettre toujours en problème. Mais une fréquentation même sommaire des différentes écoles philosophiques et une participation, active ou non, à leurs disputes, nous apprend très vite que les constructions philosophiques qui se veulent les plus objectives se trouvent perpétuellement remises en cause par d'autres objectivités, ce qui oppose à l'essence de l'objectif, qui est d'être non-contradictoire, l'essence de tout système, qui est de pouvoir être contredit. Il ne faut cependant pas voir là un signe d'absurdité. Ce n'est pas la logique interne des systèmes qui est mise en cause, ce n'est pas l'ajustement des pièces de leur construction, c'est leur ensemble en tant que tel, les pré-supposés, avoués ou non, sur lesquels ils se fondent, le choix ou la position de leurs postulats, et en quelque sorte cette nature particulière de leur radicalité dont l'histoire de la philosophie nous apprend qu'elle n'a pu jusqu'ici être épuisée. Et de fait, si, en vertu même de son pouvoir de communication, toute philosophie se présente comme impersonnelle et se détache de son créateur, il est au moins inquiétant, pour une discipline qui se veut celle des origines, de ne pas être elle-même originaire et d'apparaître au contraire comme seconde derrière le philosophe qui la construit. Quand le philosophe déclare : "Je propose telle philosophie", ou simplement : "Je philosophe", la chose originaire n'est pas, selon toute apparence, la philosophie, ce n'est même pas l'acte de philosopher, c'est le "JE", et la transcendance ainsi ouverte pose en face de toutes les constatations de fait comme de toutes les spéculations logiques ou ontologiques, l'être même d'où ces constatations procèdent et d'où ce développement jaillit. Hors du "JE" tout devient instantanément phénomène. L'être se fait étant. Et je ne résoudrai rien, je ne ramènerai rien à l'unité en m'interrogeant sur la phénoménalité du phénomène, c'est-à-dire sur l'être du phénomène lui-même, puisque, à supposer que j'en dégage le concept, je me tiendrai toujours de façon transphénoménale au-delà de toute discussion, même sur moi, par cette simple constatation : "Je" discute. Le "Je" transcende son langage même. Dès le début de ses Méditations cartésiennes, Husserl se réfère implicitement à ce point fondamental de toute légitimité philosophique lorsqu'il voit dans le cartésianisme, qui, le premier, affronta cette transcendance, une révolution radicale, et surtout lorsqu'il donne à l'élucidation de ce passage de l'objectivisme naïf au subjectivisme réellement transcendantal le "sens éternel" d'une tâche confiée à nous par l'histoire et à laquelle nous sommes tous appelés à collaborer. La révolution cartésienne ne fut cependant qu'une révolution préliminaire. On n'a sûrement pas assez médité sur le fait que dans le "cogito" cartésien le "Je" était noyé dans sa fonction réflexive et qu'un certain idéal de déduction "logistique" ou "géométrique" s'y trouvait en quelque sorte pré-supposé et inclus. Comme le dit Husserl (1), Descartes fait de l'ego une substantia cogitans séparée, point de départ de raisonnements de causalité déjà objectifs, il laisse enfermée dans cet ego qui devrait pourtant être "purement" subjectif, une certaine objectivité, celle de la logique formelle elle-même, et par là il manque la véritable orientation transcendantale. Il est d'ailleurs remarquable que Descartes

(1) E. Husserl, Méditations Cartésiennes (Ed. Vrin), p. 21.

préfère s'exprimer en latin. Il ne dit pas "Je pense" mais "Cogito", "Je suis" mais "Sum". Par cette fusion du pronom dans le verbe, la langue latine se montrait adéquate aux jeux d'une action collective et en quelque sorte encore "extérieure" plus qu'à ceux d'une méditation individuelle déjà incommunicable et consciente de tout son support pré-réflexif. C'est en latin que Descartes existait. C'est une latinité survivante qui assumait encore la tutelle de celui qui fut, dans le temps, le premier philosophe d'Occident. Descartes chercha à définir l'être par une fonction, une verbation qui déjà le projetait hors de soi. Aussi bien, pour démentir la radicalité du Cogito, les objections viennent-elles en foule. S'il n'avait pas pu placer devant lui le mot "Cogito", Descartes aurait-il pour cela cessé d'être ? Est-ce que l'enfant, qui pourtant est, forme le Cogito ? Et l'animal ? Quel sésame si intégrant est donc ce mot ? Il est pourtant lui-même com-posé de lettres qui doivent être plus originaires que lui. Et de toute façon, ce mot se décline. Quel est donc cet être soi-disant absolu et qui, pour se trouver, prend la médiation d'un muable ? A quoi s'adapte-t-il qui exige son adaptation ? Le Cogito ne répond pas à ces questions. Il m'enferme dans la prison d'un mot opaque, dont l'évidence est assurément apodictique mais non pas première, ni dernière. Et je vois bien que, par opposition à la tromperie du malin génie qui cultive la dispersion ou la désintégration, le Cogito, lui, est unifiant. Mais justement, s'il est uni-fiant, c'est qu'il n'est pas unitaire. S'il a besoin d'uni-fier, de faire l'unité, c'est que l'unité lui est pré-informante. Il faut passer du "Cogito" au "Je pense" et du "Je pense" au "Je" tout court.

Mise entre parenthèses
du "Je"

Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'aujourd'hui, dans les civilisations dites avancées ou dominantes, il n'existe que trois modes de verbations sans pronom personnel :

- L'impératif d'abord, qui d'emblée pose autrui et lui dit : Pense, ou bien Think, ou encore Denke. L'impératif manifeste autrui, c'est-à-dire le monde "extérieur", il les produit, et pour cela il met le "Je" entre parenthèses, ou bien, s'il emploie le pluriel : Denken wir, il fait le "nous" second, mais seulement le "nous". Mais cette mise entre parenthèses du "Je" ou cette subordination du "nous" ne sont que des ruses. Non seulement elles ne fondent pas le monde "extérieur" comme originaire, mais elles confirment au contraire le "Je" à l'état de démiurge invisible, elles le cachent à autrui ou dans autrui pour mieux lui permettre de posséder cet autrui, elles sont une aliénation du "Je" dans un monde qu'il objective comme s'il y cherchait un alibi à sa propre incapacité à trouver son vrai fondement.
- L'infinitif et le participe ensuite, qui, eux, mettent entre parenthèses non seulement le "Je" mais le monde. Leur ruse est encore plus raffinée que celle de l'impératif, car ils ont pour but de substantiviser, d'objectiver le verbe lui-même. Les mots "être", "étant", "été", "ayant été", deviennent des formes vides auxquelles l'adjonction de l'article confère la dignité usurpée de noms, de substantifs, c'est-à-dire étymologiquement d'essences subsistant par soi, se suffisant à soi, comme si ces absolus n'étaient pas doublement contradictoires : du fait d'abord de leur soumission aux modes de la temporalité; du fait ensuite de leur pluralité aussi bien dans l'espace que dans le temps : tout pluriel est ici relativisant, il ne peut y avoir plus d'une substance, et elle est, au sens spinozien, éternelle et infinie.

Le langage est alors le voile du caractère aliéné de nos aperceptions. On parle de l'être, de l'étant, de l'ayant-été comme de personnes, d'hypostases. Mais la modalité et la pluralité mêmes de ces "substantifs" montrent que leur contenu est co-relationnel ou fonctionnel. C'est même parce que le langage ouvre une distinction radicale entre l'être et l'étant que toute la problématique de la temporalité, en s'insérant entre eux, crée à ces mots un semblant de sens et en fait des signifiants annonçant un signifié inconnu mais immanent qui est à la fois devant eux et derrière eux. Ils ne seraient rien sans la syntaxe qui, en les séparant, les rassemble. Mais où est l'être ? Dans ces pôles syntactiques ou dans les méridiens eux-mêmes idéaux de leur corrélation bipolaire ? En vérité, dans cet ensemble organique et fonctionnel, l'être est profus. Et je ne peux pas trouver de nom propre à cet ensemble sauf celui-ci : "Je" ou en allemand "Ich", en anglais "I". Et ce n'est même pas un nom, mais un pro-nom. Car si je savais nommer l'être, je le posséderais, je le comprendrais de part en part dans son instantanéité universelle et a-temporelle. Aussi l'emploi des noms abstraits comme "être" ou "étant" est-il la tentation de ma paresse. Je me leurre de formes. Je tisse avec elles une logique "formelle" dont je fais à son tour un absolu, alors qu'elle n'est qu'un outil utilitaire, le moyen de tracer dans l'insaisissable sphéricité de l'être des connexions linéaires où il s'aliène en se saisissant. S'il veut commencer à raisonner, Descartes est bien obligé de diviniser cette logique. Pourtant, qu'est-ce que la logique formelle sinon également une production "extérieure", qu'il faut fonder en droit ? Qui me dévoilera le fondement de ma raison ?

Du "Je" au "Nous"
et au "Soi"

A force de méditer sur l'essence de la poésie, qui se tient dans l'orbe des phénomènes à la fois primordiaux et ultimes, le poète Milosz finit par découvrir que la plus haute médi-

tation était celle qui prenait pour objet l'origine du langage. En allant immédiatement à la limite, il eût pu ajouter : celle qui converge sur l'origine du "Je". Ce n'est pas une rencontre fortuite qui veut que la consonne primordiale "I" vocalisée en "Je" ou "Ich" ou simplement "I" se retrouve dans les principales langues comme forme expressive directe du "moi". Parlant de la lettre I (iod), la tradition hébraïque y voit le point brillant à l'éclat insoutenable qui symbolise la Parole initiale d'où tout procède, le verbe pro-créateur dont les hommes, par le fait même de leur passage de l'unité à la pluralité, ont perdu la modulation, et dont ils sont incapables de restituer la vibration infiniment aiguë. L'habitude de tracer le I sous forme d'une simple ligne montre d'ailleurs son caractère de charnière entre la non-manifestation et la manifestation. Le I symbolise le déchirement initial de la pensée "pure" avant toute expansion syntactique, judiciaire ou logistique. Il se tient à la fois dans le temps et le non-temps, il est l'axe immobile du monde. Et le point qui le couronne prend alors sa pleine valeur, il est le symbole de l'être absolu sans dimensions, d'où la ligne elle-même procède, à la frontière chavirante des sens. Dans la bouche du nourrisson, le I est la première lettre prononcée, la première plainte de la vie. Elle est, à ce moment, à l'état de voyelle vide de toute consonance. Dans la bouche du dernier Adam, le I sera la dernière lettre, le dernier triomphe de la vie. Elle sera à ce moment à l'état de consonne unique,

pleine de toutes les con-sonances, elle sera le dernier Adam lui-même se perdant ou plutôt se retrouvant dans le Verbe unique redevenant Nom. De l'être en-soi "extérieur" qui nous apparaît plein et opaque à l'être cause-de-soi "intérieur" que nous assumons comme plein mais transparent, la distance occupée par toute la dialectique de l'être pour-soi est celle de ces deux "Je", ou de ces deux "I". Cela explique que Iaweh ne puisse se définir, lui qui se veut Etre absolu, que par cette apparente tautologie : Je suis celui qui suis, ce qui est une traduction syntactiquement déversée d'un texte hébraïque presque absolument symétrique et d'où toute "forme" est presque absente (nous aurons plus tard à expliciter ce "presque") mais où les deux Je suis, les deux Je, sont rassemblés : EHIEH ASCHER EHIEH, le mot intermédiaire Ascher étant en fait intraduisible autrement que par une suite infinie d'implications : la suite sans fin des prédicats qui relie les deux verbes nominatifs et ferme circulairement l'un sur l'autre le primordial et le final, le fondant et le fondé, le créé et le produit, le constitué hors du temps et le construit dans le temps, suite que nous sommes obligés, nous, de développer dans l'implication réciproque et sans fin du nominatif et de l'accusatif. A vouloir par conséquent philosopher sur le nominatif absolu du "Je" ou du "I", on ne peut que s'enfermer dans le point qui in-forme le "I", et rien de plus. Ceci nous enseigne au moins que toute réflexion spéculative régressera indéfiniment jusqu'à ce néant et que la poursuite discursive des fondements jusqu'à l'absolu ne sera jamais achevée. Le nominatif sera toujours pour moi pro-nominal. Voulant atteindre le nom, je serai contraint de demeurer dans le pronom. Je ne connaîtrai mon nom qu'à la fin, c'est-à-dire jamais. Et pourtant, sans que j'aie besoin de démonstration, ce point sur l'I, qui est à la fois mon sommet et mon centre, est aussi ressenti par moi, de science certaine, comme absolument positif. "Je" suis habité par une positivité absolue. D'où vient alors qu'il y ait toujours une problématique du "Je" et que la philosophie non seulement puisse commencer mais re-commencer sans cesse ? D'où vient que le monde "extérieur" "existe" et que je n'aie aucune possibilité de rester enfermé dans mon "Je", d'où vient qu'après avoir découvert la subjectivité absolue, elle me pose comme énigme le problème de l'objectivité du monde et de la possibilité d'une communication entre ce monde et moi ?

La réponse est aisée : il y aura toujours une problématique du "Je" parce que la positivité peut être absolue dans son ordre sans cesser pour cela d'être un mouvement relatif vers la position absolue. L'Etre absolu n'est pas positivité, il est position. De la positivité du "Je" à la position de l'Etre absolu, il y a toute une marge indéfinie d'élan, d'intentionnalité, de besoin et d'appel, d'angoisse et de cri, et la conscience, réflexive ou non, de cette marge et de ce vide vit en moi d'une façon aussi apodictique que la plénitude de mon "Je". Le "Je" en moi parfaitement constitué est hanté par la perfection d'un autre que "lui". Et déjà, c'est un fait que me voyant, je me distance de moi comme si "Je" était aussi "lui", comme si j'étais pour la visée (noétique) de ma conscience un visé (noématique) déjà objectif, le noème étant justement ma positivité et la noèse ma position, liées par ce "ma" mais non fondues en "lui", qui recule indéfiniment dans son immobilité et son unité idéales. Dès lors, l'Etre parfait, qui est ce "lui", me hante dans une intuition constamment imparfaite dont l'apodicticité s'impose à moi comme celle de toute intuition

sans que je puisse m'en dissimuler le caractère inadéquat. On dirait que l'intuition certaine de mon "Je" contient en son coeur l'intuition non moins certaine d'un autre "Je", une intuition d'intuition perpétuellement évanouissante qui se distance de la première d'une façon bien plus radicale que l'intuition de mon "Je" présent, par exemple, ne se distance de celle de mon "Je" d'il y a trois jours ou trois ans, et opère, elle, dans un passé "indéfini" intégrant tous les passés. Et c'est même parce que je me fonde apodictiquement sur mon "Je" que je veux fonder apodictiquement cet autre, trouver son "Je", me fonder en lui pour n'avoir pas à me re-fonder à cause de lui, et que toutes mes projections, mes projets vers le monde, la construction de mes sciences sont tendus vers "Lui" et vers l'unité idéale de mon "Je" et de ce "Lui", dans ce que je suis obligé d'appeler, avec la tradition, le "Soi" impersonnel et suprême où disparaissent et en même temps s'exaltent tous les "Je". Puis-je dès lors dire ces sciences du monde suffisamment fondées sur mon "Je" alors que mon "Je" lui-même se met en question par rapport à cet autre point centré dans son point ? Toute la problématique perpétuellement renaissante des principes se résume en ceci : est-il possible de procéder à une saisie originaire et décisive de l'être qui transforme ma positivité personnelle en position universelle ? Déjà fondé, puis-je accéder en moi jusqu'au fondé ? Le problème n'est plus de savoir ce que vaut mon intuition de moi, mais mon intuition du "Soi", il n'est plus de fonder ma positivité sur ma propre subjectivité irrécusable, mais de faire servir cette positivité à mon accession et ma participation à une intersubjectivité dont la réalité est elle-même pour moi apodictique en tant que forme d'accueil et d'expansion de ma propre subjectivité. Seulement, l'explicitation de cette intersubjectivité ne se contente plus de ce caractère de "monstration" qui me suffisait lorsque je m'éprouvais dans la certitude inhérente à mon existence même, et ce qu'elle appelle, ce n'est plus seulement ma conviction personnelle mais la conversion d'autrui, c'est la fusion en moi et par moi de tous les autrui, et pour tout dire mon effort de "démonstration". La démonstration m'est rendue nécessaire par la présence des autrui, c'est-à-dire du monde. Elle veut remplir tout l'intervalle ouvert entre l'apodicticité et l'adéquation de ma conviction. Elle s'occupe donc non pas de l'inter-subjectivité comme forme, mais comme contenu. Elle est effort de construction des sciences, et je sais que cet effort est sans fin. Ce n'est pas par hasard que le mot "succès" a pris depuis deux siècles une signification purement positive : je suis condamné au succès d'une démonstration perpétuellement successive.

Le champ de la
phénoménologie
génétique

Dès lors une question se pose : est-ce la monstration qui est première ou la démonstration ? Il a fallu attendre la crise décisive des sciences européennes, au XX^e siècle, pour que la philosophie, par l'intermédiaire

de la phénoménologie de Husserl, procède à une prise de conscience véritable du "Je" et pose la question de point de départ radical comme une aporie, un problème qu'il est à la fois impossible d'annuler et de résoudre. La monstration et la démonstration sont sphériquement liées dans une corrélation qui fait apparaître comme dépourvue de sens toute attribution abstraite de priorité à l'une ou à l'autre. Le "Je" transcendantal de Husserl est à jamais séparé du monde des phénomènes et pourtant il tourne toujours son intention vers ce

monde pour le re-constituer, le transfigurer et s'en remplir, ce qui le montre à la fois premier et second par rapport à lui, et, bien qu'il soit posé d'emblée comme fondement radical, tout son effort tend à élargir sa subjectivité jusqu'à l'intersubjectivité universelle et à conquérir, à recréer en lui le monde réellement objectif devenant asymptotiquement le corrélat de la conscience absolue. Et tout se passe comme s'il avait besoin de l'existence préalable mais opaque de ce monde pour se révéler pleinement à soi-même en le rendant transparent. On devine cependant à quelles difficultés va se heurter dans la phénoménologie statique de Husserl, le problème de l'intersubjectivité. Le "Je" lui apparaît comme une permanence, mais si la personnalité est constituée en transcendance, en quel sens la conscience réellement absolue est-elle encore un "Je" ? En quel sens subsiste-t-il au niveau transcendantal, une différence entre le "Je" et le "Nous" ? Cette ouverture est celle que va essayer de remplir une doctrine entièrement nouvelle mais qui ne peut encore que prendre le nom de phénoménologie génétique. L'ouverture entre le "Je" et le "Nous" constitue le champ entier des contenus de conscience, c'est-à-dire de la connaissance ou de l'intelligence, dans laquelle il faut bien admettre, avec Maître Eckhart, que l'être lui-même se fonde. La phénoménologie génétique finit par fondre ensemble le "Je" et le "Nous" ou le "Soi" et les pose définitivement comme être cause-de-soi enveloppant le monde objectif comme être en-soi et dissipant l'opacité de ce monde. Ce caractère téléologique de la phénoménologie transcendantale s'accompagne dès lors d'un perpétuel "retour au commencement" puisque le "Je" n'est jamais rempli mais toujours à remplir, et se remplit sans cesse. La phénoménologie est une épuisante et exaltante "lutte pour le début", pour un début qui est une fin "située à l'infini", elle se consume en un constant va-et-vient, un perpétuel retour sphérique sur soi, que Husserl lui-même a fort improprement qualifié de zig-zag. Un des objets du présent enseignement est de déterminer les rapports de structure qui s'établissent ainsi entre la phénoménologie statique qui pose le "Je" comme départ et comme centre et la phénoménologie génétique qui le remplit comme enveloppe et comme fin. Il est de prolonger Husserl dans le sens de la constitution des genèses dont il a annoncé lui-même la nécessité et l'importance dans la cinquième de ses Méditations. Nos trois premiers fascicules donnent déjà une idée de ce que nous entendons par là. Comme les rapports de structure ainsi découverts apparaîtront universels, il nous sera facile de faire confiner la phénoménologie transcendantale et l'ontologie, c'est-à-dire d'accéder à une phénoménologie réellement ontologique et où nous retrouverons, en quelque sorte par surcroît, les enseignements dogmatiques de la tradition, mais ré-générés par la conscience même, par elle et en elle replacés dans cette apodicticité que recherchent en vain les théologies, et dès lors non seulement acceptables ou acceptés, reçus ou subis, mais réellement incorporés, rechargés d'esprit, ré-inventés, ce qui nous permettra d'aborder le problème ultime dans cet ordre, celui de la phénoménologie de la révélation.

§ 14 - Constatation des signes et constitution des sens.

Toute phénoménologie est obligée de poser d'emblée le problème du phénomène comme signe et celui du phénomène comme sens. De cette dualité procède la distinction entre l'exprimable et l'ineffable, la démonstration et la monstration, et finalement entre l'être du phénomène et le phénomène d'être.

Toute ontologie qui se veut acceptable par l'esprit moderne ne peut débiter que par un examen critique de la notion de phénomène. Les modernes qualifient en effet de dogmatique et rejettent tout discours sur l'être qui pose a priori les propriétés de celui-ci, c'est-à-dire qui ne cherche pas à les déduire en quelque façon de celles du "paraître" telles qu'elles sont constatables et exprimables par tous. L'extraordinaire tentative de Spinoza posant d'emblée la substance une et infinie et appliquant ensuite à sa procession vers les apparences les plus diversifiées la rigueur du raisonnement géométrique, cette tentative suit exactement l'inverse de la démarche que voudraient prendre idéalement les philosophes agnostiques, pour autant que la philosophie confusionniste connue en France sous le nom d'existentialisme ne les fourvoie pas dans une conception aliénée de la transcendance. Il est cependant fatal qu'une remarque vienne à l'esprit. Il ne peut pas exister d'ontologie sans que des jugements prédicatifs, dont les plus simples exigent l'emploi du verbe être comme intermédiaire, ne viennent s'emparer de "l'être" ou du "paraître" en ajoutant à l'opacité de ces notions celle de leur conjugaison avec ce verbe lui-même. Et on peut dès lors se demander si la linéarité du discours n'introduit pas à la base de toutes les démarches démonstratives de l'ontologie un vice ou une contradiction irrémédiables, puisqu'on se trouvera toujours avoir recours à l'opacité d'un verbe pour expliciter l'opacité d'un nom. Dès lors, et d'une façon générale, on ne peut qu'admirer l'assurance des ontologistes actuels qui bravent le discrédit dont ces spéculations ont été longtemps frappées, et qui partent de la constatation brute de l'existence et dissertent sur sa nature en oubliant de mettre d'abord en question, comme fait existentiel primordial, leur langage lui-même. Ces ontologistes sont en général des professeurs qui confondent la démarche de la vie et la démarche de leurs discours, et le langage est implicitement considéré par eux comme un simple outil indépendant du champ qu'il explore alors qu'il en est au contraire la partie la plus problématique et la plus enfouie. Toute interrogation sur la nature du langage ne peut aboutir qu'à cette conclusion qu'il pose en arrière de soi autant d'énigmes qu'il en résout lui-même en avant, et l'ontologie qui veut exprimer le sens de l'être par le mot "être" lui-même ne peut ainsi que tourner en cercle. Cette contradiction est majeure. En généralisant les notions de langage et de geste et en voyant dans tout mouvement un moyen d'expression attaché au sens de la vie, nous serons même amenés à considérer cette dualité du signe et du sens comme le moteur du couple que constituent la conscience en tant que forme et la connaissance en tant que contenu, ou, en termes husserliens, la morphé et la hylé irréductibles l'une à l'autre, et pourtant indissociables, de toute noëse.

Distinction entre
le signe et le sens

On ne saurait pourtant s'arrêter à cette difficulté. Même si le langage nous apparaît de plus en plus comme ce qui sert à voiler à nos yeux l'impossibilité de faire "apparaître"

le point de départ radical tout en nous donnant la possibilité de l'évoquer, il n'en demeure pas moins qu'une confiance, même non dégrossie, en la légitimité des mots en tant, eux-mêmes, qu'apparences, reste la première condition non seulement de la possibilité de toute communication avec autrui mais également de toute réflexion, c'est-à-dire de toute communication avec nous-mêmes. Tout mot est ainsi à la fois un signe, c'est-à-dire une forme vide, et une signification, c'est-à-dire un contenu. La forme vide vaut par sa généralité et son objectivité. Elle est utilisable par tous, et par elle le mot est en effet un outil inerte. Au contraire, la signification est toujours relative, particulière et subjective. Chaque existant met, sous le mot, une acception personnelle, et par elle le mot est un pouvoir vivant. On peut même dire que toute la problématique de l'ontologie et de la phénoménologie ne fait pas autre chose que mesurer la distance qui sépare ce que nous avons déjà appelé la constatation des signes et la constitution des sens. La constatation des signes se veut universellement objective, la constitution des sens universellement intersubjective, mais ces deux vouloir-être abstraits ne sont, dans leur mutuelle dépendance, que les deux faces d'un seul pouvoir-être concret en perpétuelle intensification et en constant déplacement et on peut même estimer, comme nous l'avons déjà fait, que la parenté consonantique et la différence de vocalisation de ces deux mots de "constatation" et de "constitution" n'expriment pas autre chose que le fait originel de leur accord et de leur distance. Quelles que soient, par conséquent, les précautions que nous prenions pour distinguer le pouvoir de démonstration du discours et le pouvoir de monstration du vécu, une nécessité existentielle de fait nous contraint à entrer bon gré mal gré dans le jeu des "formes" ou des "essences" dites pures et à le jouer jusqu'au bout, même si nous savons que ce jeu ne peut avoir pour but que l'évanouissement de toute pluralité de formes ou d'essences. Mieux même : c'est ce primat du vécu, subtilement ressenti, qui est depuis un demi-siècle à l'origine de la faveur dont jouissent les considérations phénoménistes, mais c'est également lui qui, par ce détour, provoque aujourd'hui une des plus grandes inflations de formalisme que la philosophie ait connues depuis l'hypertrophie de la scolastique. On commettrait en effet la plus lourde erreur en concédant aux ontologies dites phénoménologiques, par exemple à celle de Sartre, le bénéfice de l'humilité. Et ces philosophes n'ont pas plus tôt procédé, en effet, au retour au "vécu" qu'elles en profitent pour formaliser à outrance et parler de l'existence en soi, du phénomène en soi ou de la conscience comme forme vide, hypostasiant, divinisant et substantivisant à tort et à travers, sans se préoccuper le moins du monde de la connaissance individuelle qui est incluse sous ces formes et qui vient les mettre sous tension dialectique, en déterminer les corrélations fonctionnelles, la multiplication, l'épanouissement et la subversion. Nous serons maintes fois obligés de mettre en cause à cet égard la superstition universitaire moderne qui, dans sa manie d'enseigner à n'importe qui, entretient une fringale de généralisation et de banalité qui est sans doute le plus important des facteurs d'entropie de "l'âge noir". Mais, encore une fois, il faut entrer dans le jeu et s'interroger sur l'essence du "paraître".

La notion du
constatable-par-tous
n'est pas absurde

Tout d'abord, il faut remarquer que la notion du "constatable-par-tous", corrélatrice de celle d'"exprimable-par-tous" n'est pas absurde. Mieux que n'importe quel phénomène sensible dont on pourra toujours penser sans

être contredit que son apparition prend, selon les existants, des aspects mouvants ou subjectifs, il existe en effet une notion phénoménale qui, à elle seule, permet d'affirmer que le "constatable-par-tous" se tient dans la "nature des choses" : c'est la notion de nombre. La multiplicité des existants, qui est la condition de la manifestation phénoménale de l'existence, rend en effet immédiatement perceptible la répétition en tant que première connexion éidétique organisant le chaos. Toute apparition est ap-parition, possibilité d'être par paire. Et, en tant que fondement de la possibilité de toute synthèse d'identification ou de reconnaissance concordantes, la répétition se trouve ainsi poser le quantitatif "pur" comme base du "communicable-en-soi", elle ouvre, en même temps que le champ indéfini de la suite des nombres, celui de l'apparition "en général"; elle sert potentiellement de caution à l'universalité de la constatation. En attribuant à toutes les choses la possibilité universelle d'être "nombrées" par tous, chaque existant ne se contente pas de leur conférer une "certaine" homogénéité, il appuie et exerce sur elles un pouvoir réducteur commun à tous les existants et dont il a l'occasion de vérifier à chaque instant, dans la vie elle-même "commune", la validité générale. Après la copulation des sexes, le fait de partager; et de partager à parts égales, est probablement le fait social le plus originel, et il n'y aurait pas de société si cette égalité, dans sa pure essence numérale, n'était constatée par tous de la même façon. Aussi, solidement appuyés sur cette preuve de cohésion sensible et mentale, rien n'empêchera jamais les hommes, par le moyen du nombre et du mot, de prétendre communiquer et faire constater à leurs semblables ce qui constitue leur propre vie. Nous parvenons ainsi à l'idée de phénomène décrit et étudié en tant que tel, sans que nous ayons à nous demander chaque fois si une réalité nouménale inapparente se cache sous lui. Certes, ce monisme phénoménique ne nous satisfait jamais pleinement. Non seulement tout phénomène demeure relatif, car le "paraître" suppose par essence quelqu'un à qui paraître, mais en outre, et sans prétendre viser sous lui un noumène Kantien qui, lui, serait absolu, il ne nous apparaîtra jamais qu'à l'état de stase ou d'index particulier d'une série d'implications elles-mêmes phénoménales mais plus intégrantes que lui et dans lesquelles il est pris, série que notre besoin de gnose se donne justement pour objet de déplier, d'organiser, de reproduire. Par exemple, toute couleur ouvre des rapports avec d'autres couleurs, elle est partie intégrante du spectre. Nous rattachons telle manifestation du courant électrique, par exemple la lumière, à telle autre, par exemple l'électrolyse. Ces rapprochements concernent des phénomènes dont la parenté est immédiatement patente et en quelque sorte directe. Mais il est aussi des liens collatéraux. Il en est ainsi, par exemple, de ceux qui rattachent la couleur à l'étendue sur laquelle elle s'enlève, et par conséquent à toutes les autres modalités de cette étendue : la "dilution" de ce liquide coloré, la "température" de tel four où du métal est en fusion, la "composition chimique" de tel corps dont cette couleur teinte la flamme. La couleur devient dès lors un nombre volumétrique, thermométrique ou spectroscopique, engagé dans les structures en nombre infini de l'infinité des nombres eux-mêmes.

On rapprochera de même l'électricité et le magnétisme, les phénomènes chimiques et les phénomènes biologiques, et plus loin encore, l'électromagnétisme et la gravitation. La notion de phénomène "en général" se trouve ainsi conjointe pour nous à celle de cette complication indéfinie des phénomènes, de leur organisation fonctionnelle en régions ou théories elles-mêmes organisables en régions de régions ou théories de théories, et dont l'incorporation ou même l'incarnation synthétique et en quelque sorte hylique dans un existant donné constitue justement la "connaissance" propre à cet existant, sa capacité de répondre à toute sollicitation du monde en insérant celle-ci dans le maximum possible de rapports. Certes, la dualité qui se trouve ainsi établie entre le phénomène et le corps de science qui en rend compte, n'est en rien comparable, malgré la transcendance qu'elle ouvre, à celle du phénomène et du noumène, ni même à la vieille dualité scolastique de l'acte et de la puissance. Sartre a raison de dire que, si l'on réduit l'existant à la série de ses manifestations, tout est en acte. Il a seulement tort de laisser croire qu'on demeure alors dans le "constatable-par-tous". Dire que le génie de Proust ne résulte pas d'une puissance non exprimée cachée en Proust, mais qu'il s'épuise au contraire dans ses oeuvres, revient à admettre que les oeuvres en tant que sens sont épuisées par les oeuvres en tant que signes. Et certes, si les mots "le génie de Proust" n'avaient qu'un sens incommunicable ou ineffable, ce sens serait comme s'il n'existait pas. Il n'en demeure pas moins que ce sens reste lié à la capacité d'interprétation et de re-constitution de chaque lecteur, qui, elle-même, se dénoncera ou s'exprimera par les oeuvres ou les actes de ce lecteur lui-même, mais en réservant toujours une distance, une transcendance également ineffables entre ce lecteur particulier et tout autre que lui. A moins de rayer délibérément l'intuition de l'ineffable du rang des manifestations existentielles et de banaliser non moins délibérément ces manifestations, on ne voit pas dès lors comment le signe pourrait entièrement suppléer le sens. Aussi bien, faudra-t-il par exemple que ma "connaissance" soit suffisante pour que le sourire et l'immobilité du Bouddha me soient réellement les signes de son omniscience et de son omnipotence et pas seulement ceux d'un sourire ordinaire ou d'une posture plus ou moins commode appelée "posture de la fleur de lotus". Si je ne possède pas cette connaissance, je passerai devant le Bouddha comme la foule des dimanches, au musée, devant les idoles égéennes, sans rien comprendre. Pour l'homme moyen, le sourire des dieux est vacant dans la mesure où sa connaissance l'est aussi. Que signifie donc cette présence de l'ineffable sous l'exprimable ? Et par quelle voie ce qui est justement ineffable pour certains devient-il exprimable pour d'autres ? Mais surtout, puisqu'on peut parler de l'ineffable en soi et que chaque homme, bien qu'à des degrés divers, reconnaît sous ce vocable ou dans cette évocation des états qu'il a personnellement ressentis, en quoi la phénoménalité de ces états se distingue-t-elle de celle des états directement communicables ? Cette question pose le problème ontologique de base : celui de la distinction de l'être du phénomène et du phénomène d'être.

§ 15 - L'être du phénomène et le phénomène d'être.

Le passage du phénomène à son être est à la fois réducteur et intégrateur. Il réduit à l'unité intégrante d'une essence la multiplicité d'une série indéfinie de manifestations différentes. Mais l'essence du phénomène d'être est encore plus réductrice et encore plus intégrante. Ce n'est pas une infinité simple qu'elle réduit et intègre dans son unité, mais une infinité d'infinités. De là vont découler un certain nombre de considérations fondamentales sur les problèmes de la transcendance et de la transphénoménalité.

Il nous faut ici suivre la même démarche que Sartre dans son introduction de "L'être et le néant", et cela non seulement parce que cette démarche est celle de toute ontologie phénoménologique, mais parce que nous comprendrons ainsi au passage comment le formalisme banalisant des modernes, imbibé comme il l'est de tendances démocratiques ou entropiques, conduit à aliéner les formes universelles dans une praxis infantile.

Sartre commence par remarquer avec raison qu'en réduisant l'être à la série de ses manifestations, la pensée moderne, même si elle a réalisé ainsi un "progrès" considérable, n'a nullement supprimé tous les dualismes et n'a fait que les convertir en un dualisme nouveau, celui du fini et de l'infini. Et il est certain, en effet, que chaque apparition d'un existant donné n'est, au sens husserlien du mot, qu'une "Abschattung", une esquisse perpétuellement changeante, mais cela d'une façon non pas infinie, comme le dit Sartre, mais doublement infinie, et cette correction est fondamentale. Non seulement, en effet, le même objet peut, en tant que tel, apparaître au même sujet sous la forme d'une infinité de perceptions sensibles diverses, de face ou de profil, de près ou de loin, et sous toutes ses modalités de poids, de température, d'odeur, de saveur, de dureté, de friabilité, de poli, de rugueux, etc..., mais surtout, dès que le sujet observant a pris conscience qu'il ne vit pas seulement dans un monde d'objets mais de sujets et que, par conséquent, les signes constatés par lui ne s'accordent pas forcément aux sens constitués en autrui, il est obligé d'attribuer à tout autrui dont il constate l'infinité des attitudes la possibilité d'une infinité d'infinités de conduites, chaque attitude pouvant en effet recevoir à elle seule, comme l'attitude unique du Bouddha, une infinité d'interprétations. Tel homme qui me paraît en colère peut l'être réellement ou simplement simuler qu'il l'est. Il peut être pris par elle ou jouer avec elle. De même, tel autre dont je note la taciturnité : la taciturnité peut être le signe de l'ennui, c'est-à-dire d'un vide, d'un manque d'être ou, au contraire, comme le nota un jour Kafka, celui de la plénitude. Cette multiplication paradoxale de l'infini à l'intérieur de lui-même est bien connue en mathématiques : elle pose le problème du transfini. Nous allons voir que ce dédoublement de l'infini en infini "simple" et "infini d'infinités" fonde toute la distinction de l'être du phénomène et du phénomène d'être.

Le passage du fait
à son essence

Interrogeons-nous d'abord sur la notion d'objet, qui sert de premier support à celle de phénomène. L'objet nous "apparaît" comme la raison de la série infinie de ses manifestations particulières dans l'unité de sens de leur totalité. L'objet proprement dit réside donc à la fois tout entier dans chacune de ses apparitions infiniment diversifiées et tout entier dehors : tout entier dedans en ce sens qu'il se manifeste intégralement par cette apparition et que nous le reconnaissons d'emblée par elle seule, tout entier dehors en ce sens que la série infinie des apparitions n'apparaîtra jamais ni ne peut apparaître. L'ineffable toujours actuel dont nous avons pressenti la présence en tant que "puissance" cachée dans le phénomène se trouve alors constitué ici, à cet étage en quelque sorte "inférieur" ou "élémentaire" de la manifestation, par cette présence transcendante, cette "inépuisable" de l'objet, qui s'impose à l'apparition et ne sont pourtant soutenues par aucun être différent de l'être de l'apparition elle-même. Or celle-ci, de son côté, n'est soutenue par aucun existant différent d'elle. L'apparition a donc son être propre. Il y a un problème légitime de l'être du paraître.

On peut constater immédiatement que la démarche scientifique, qui se préoccupe de rapprocher et de grouper les phénomènes et d'en trouver l'essence, ne fait pas autre chose que dégager cet être. Et cette démarche d'ailleurs ne fait qu'explicitement de façon discursive l'opération la plus simple de toute vie dans son apprentissage du monde "extérieur". C'est par un besoin inhérent à sa nature, qui est de se charger toujours plus de connaissance, que la conscience, en réduisant tout fait et toute apparition à leur essence, veut en effet, par réaction contre l'opacité du monde, mettre de la transparence dans le paraître. La multiplicité des objets colorés de notre environnement, tant que ces objets ne sont pas réduits à un petit nombre de couleurs, le rouge, le bleu ou le jaune, ne s'enlève effectivement que dans une certaine opacité, exactement celle du brouillage provoqué par la diversité sans fin des couleurs. Mais, lorsque le bleu ou le rouge "en général" se trouvent dégagés comme essences et qu'un groupement est ainsi effectué dans le chaos au prix d'une néantisation des objets particuliers en tant qu'objets de couleur non spécifiés, ces essences ne se contentent pas d'être organisatrices de l'environnement limité qui est à ce moment le nôtre, elles se révèlent capables d'intégrer l'infinité non seulement actuelle mais potentielle de tous les objets de même couleur, dans n'importe quel environnement actuel ou à venir. C'est ce pouvoir d'intégration qui, avec celui de réduction qui lui est associé, couvre tout l'ensemble des fonctions de la conscience. Cependant, non seulement cette exigence est sans fin, mais, par suite de l'élan propre à la vie, le champ de l'intégration paraît déborder sans cesse celui de la réduction :

- Tout d'abord, cette exigence est itérative : en effet, tant que l'essence dite couleur bleue "en général" ou plus simplement le bleu ne sera pas réduite à son tour en tant que nouveau fait, c'est-à-dire placée à son tour au milieu d'une multiplicité de nouvelles apparitions actuelles ou d'une infinité de nouvelles apparitions potentielles peuplant un nouveau champ éidétique, de façon que se dégage cette fois l'essence plus "haute" de la "couleur en-soi" intégrant non seulement le bleu, mais aussi le rouge, le jaune, le violet en soi, l'essence du bleu n'aura fait que superposer à la transparence

qu'elle a créée en groupant les objets bleus, l'opacité qu'elle crée en rejetant dans la non-couleur tout les autres objets. On voit ainsi comment l'être d'une apparition se révèle comme une autre apparition, dont il faut également dégager l'être, à la fois réducteur et intégrant, sous lequel elle se subsume. - Mais, une telle démarche itérative est également et directement intensificatrice de soi. Et on peut noter en effet que l'essence dite "couleur en général" ou plus simplement la couleur telle qu'elle est issue par réduction de l'infinité des couleurs qu'elle intègre, vient se placer à son tour au milieu de la diversité infinie des qualités, la saveur, le poids, l'odeur, la température, qui sont autant d'apparitions de même rang éidétique et qui constituent l'ensemble des propriétés physiques et chimiques des corps considérés. Et cette essence vient ainsi se subsumer à son tour sous une essence encore plus intégrante, celle de "l'objet spatial en-soi" ou de "la chose étendue en-général" qui les renferme toutes et fait la synthèse de toutes les qualités spatiales.

Première apparition
de la notion de paroxysme

Lorsqu'il a décrit sa "Wesenschau", c'est-à-dire son intuition des essences, Husserl a montré l'universalité de cette réduction et de cette intégration. Et Sartre rappelle

aussi que pour Heidegger la "réalité" est de même et spontanément ontico-ontologique, c'est-à-dire qu'elle permet toujours de dépasser le phénomène vers son être. La notion de l'auto-intensification des deux fonctions permet cependant d'ajouter à ces considérations aujourd'hui bien admises la clé qui nous livrera bientôt la loi de leur organisation génétique. Si le phénomène et son essence s'impliquent perpétuellement de façon bi-univoque, si le phénomène se soumet à son essence, mais si celle-ci se constitue perpétuellement comme nouveau phénomène indiquant une essence plus intégrante, si, en d'autres termes, le couple réduction-intégration dans la dialectique duquel ce "mouvement" est pris, agit dans le champ d'une extension et d'une compréhension perpétuellement croissantes, tant en ampleur qu'en intensité, l'ampleur étant liée à la multiplicité chaque fois indéfinie des phénomènes et l'intensité à l'unicité de l'essence sous laquelle cette multiplicité indéfinie se subsume, il faut qu'il y ait un véritable "étagement" de ces infinis "successifs", des infinis de diverses "puissances" impliqués les uns dans les autres et dont effectivement le transfini mathématique de Cantor donne une image. Quelle que soit la région éidétique considérée, quel que soit autrement dit le support expérimental actuel de la multiplicité des phénomènes à la fois parents et ap-parents considérés, la crise résolutoire qui fait passer de l'ampleur spatiale et dénombrable des phénomènes à l'intensité a-spatiale et non-dénombrable de leur essence, se produit justement à la limite paroxystique où ce nombre tend à dépasser tout nombre dénombrable et à chavirer dans l'infini. Ce passage a beau être imaginaire, il n'en est pas moins chargé de réalité. Mieux même. Il est l'expression de la réalité la plus spécifique, car, selon le niveau de l'infini atteint, selon la puissance de la réduction et de l'intégration éidétiques correspondant à cet infini, nous pourrions déterminer les pouvoirs propres à l'esprit de tel existant par rapport à tel autre.

Le phénomène d'être

Mais quelle relation subtile établissons-nous ainsi entre l'être des phénomènes et l'être du sujet lui-même ? Nous n'avons jusqu'ici

considéré que des phénomènes objectifs, et cette expression peut même passer pour contenir un pléonasme, car on ne voit pas comment il pourrait y avoir des phénomènes "purement" subjectifs, c'est-à-dire qui, tout en n'étant constatables que par un seul individu, puissent sans contradiction dans les termes recevoir encore le nom de phénomènes. Nous avons cependant noté au passage que même l'ineffable, c'est-à-dire ce qui est le plus enfoui dans le sujet, se constituait lui aussi en phénomène. Du seul fait qu'il peut être nommé et même si ce nom est un nom-limite qui signifie étymologiquement : ce qui ne peut pas être nommé, il évoque quelque chose que tout le monde re-connait, au même titre que chacun reconnaît des états comme ceux d'ennui, de nausée ou d'angoisse. L'intuition de l'ineffable est ainsi un phénomène comme toute intuition, mais un phénomène particulier, celui qui indique notre être, il est le phénomène d'être, celui qui joue à la surface de notre plénitude d'être, au même titre que l'ennui, la nausée, l'angoisse sont des phénomènes de non-être et jouent à la surface du vide qui se substitue parfois à cette plénitude mais ne la révèle pas moins, car ne pas être là, c'est encore être. Certes, le mot "ineffable" est à lui seul un phénomène, mais les "manifestations" extérieures ou intimes qui accompagnent l'expérimentation dont il rend compte, et qu'on appelle états d'adoration, de ravissement, d'extase, de communion ou simplement de rassasiement ou de totalité, même s'ils nécessitent pour être décrits l'emploi de mots qui les dégradent ou les décolorent à nos propres yeux, n'en sont pas moins eux aussi pour nous des apparitions, et elles le sont même pour n'importe qui, puisque chacun de nous sent immédiatement et par expérience propre la "nature" de ce qui est ainsi décrit par d'autres. Il faut donc que ce phénomène d'être, comme tout phénomène, ait aussi un être. Mais, jusqu'ici, cet être des phénomènes a toujours été un phénomène lui-même, un phénomène tenant de sa double parenté avec les fonctions de réduction et d'intégration un caractère lui-même double de dévoilant-dévoilé. Peut-il en être de même pour l'être qui se dévoile à moi, qui m'apparaît ? Est-il réellement dévoilé, est-il distinct de ce "moi" qui le pose comme mot tout en se sentant posé en lui comme sens, n'est-il pas seulement au contraire un dévoilant "pur", c'est-à-dire la condition de tout dévoilement, ne vient-il pas marquer le terme unitaire et unifiant de la dialectique de ce qui est dévoilé et de ce qui dévoile ? En d'autres mots, l'être qui est la condition du dévoilement du phénomène d'être est-il de la même nature que l'être toujours dévoilable des phénomènes qui m'apparaissent ? S'inscrit-il comme une stase particulière dans la suite des stases de la réduction-intégration des essences telle que je viens d'en suivre l'amplification et l'intensification ?

La réponse paraît aisée. Il ne s'inscrit pas comme stase semblable aux autres mais comme stase ultime, où le balancement perpétuellement ouvert de la dialectique essence-fait se ferme, il résout les contradictoires qui ouvriraient ce balancement.

Il nous faut cependant fonder cette affirmation. Comment et pourquoi cette notion de limite s'impose-t-elle à nous ? Comment et pourquoi sommes-nous obligés de fonder le phénomène d'être sur une base qui ne soit plus phénoménale comme l'être des phénomènes, mais transphénoménale ? Comment et pourquoi cette récurrence qui a jusqu'ici provoqué la constante phénoménalisation des essences, s'arrête-t-elle ?

Le pouvoir de
désignation des essences
est transphénoménal

Si nous réfléchissons à cette phénoménalisation même, nous constatons immédiatement qu'une essence devient phénomène exactement au moment où nous savons la nommer. Le nom de l'essence constitue le signe réducteur

et intégrateur des sens déjà conquis dans le dépliement des implications, un concentré de sens. Ce fait nous éclaire. Car, si nous remontons de l'essence à la racine du phénomène sensible proprement dit, nous constatons aussi qu'il n'y a pas de phénomène sensible tant qu'il n'y a pas contact entre le monde "extérieur" et la sphère de nos sens primaires, le mot sens étant pris ici dans l'acception fondamentalement ambiguë qui lui est inhérente, et à la fois organique (le sens de la vision ou du toucher) et axiologique (le contenu d'une signification, d'une réduction intégratrice). En d'autres termes, la périphérie de notre sphère de sens concerne les phénomènes sensibles, le mental "interne" concerne les essences en tant que phénomènes non plus sensibles mais essentiels ou éidétiques, l'essence apparaissant comme portée dans le "mot" par un sens intérieur et non plus périphérique, central et non plus marginal, qu'on peut appeler le sens du mental ou intellect et dont l'organe est une couche "évoluée" du cerveau. Le sens du mental vient ainsi concentrer les sens des phénomènes sensibles, et, comme son étymologie l'indique d'ailleurs, toute essence est un sens de sens. L'importance de ce génitif intensificateur est considérable. Tout phénomène sensible, en tant que fait, nous apparaît alors comme un signe éveillant un sens périphérique, et toute essence en tant que nom comme un autre signe éveillant le sens central. Mais, si cette similitude nous oblige à considérer toute essence en tant que nom comme un phénomène, elle crée la notion d'un sens à l'intérieur des sens, d'une transcendance du sens par lui-même, qui fait du sens "essentiel" une sorte de résumé économique ou d'outil artificiel commode venant concentrer l'effort jusque là centrifuge et dispersé de notre corps, pour diminuer la fatigue de ce dernier. Tout nom, en même temps qu'il est désignateur d'essence liant des faits, est unificateur, économiseur de forces, et c'est même cette insertion dans la praxis vivante qui fait de tout nom une réalité et interdit de considérer la phénoménologie comme un nominalisme. Cependant, il est une essence qui échappe à ce rôle. Il est une essence qui justement ne peut pas être nommée. L'essence du phénomène d'être est une essence ultime qui, selon toute apparence, intègre toutes les autres, mais qui, du fait qu'elle est ineffable, reste dans l'anonymat, et refuse de se laisser enfermer dans quelque concept que ce soit. Cette essence est celle du sujet "en général" et par elle, en effet, la notion de signe s'abolit. Dans un mode du monde où chaque sujet ne voit plus paraître en face de lui que des sujets aussi pleinement sujets que lui et où la moindre pierre, l'astre le plus lointain, la fleur ou l'oiseau, sont doués pour lui de conscience, dans une vision du monde où, selon le mot de Swedenborg,

la terre elle aussi est un homme, le moindre signe et même l'absence de signe deviennent indifféremment indicatifs, d'une infinité de sens, et, dans cette polyvalence infinie, le constatable de l'objectif se perd dans l'ineffable du subjectif : le mot devient inutile. Nous aurons à insister longuement sur cette constitution du sujet en-soi. C'est l'intuition révélatrice de la possibilité de l'intersubjectivité absolue qui fonde le caractère ontologique de l'ineffable comme phénomène d'être, le mot "ontologique" étant pris ici dans le sens traditionnel que lui donnent les docteurs chrétiens lorsqu'ils parlent de preuve ontologique.

A pousser cependant encore plus avant dans la dialectique de l'implication et de la phénoménalisation des essences "intermédiaires", on ne tarde pas à s'apercevoir que cette notion de limite est déjà présente à chaque stade de la réduction-intégration, et cette remarque apparaît tout de suite comme singulièrement déterminante du caractère universel de l'ineffable. Nous avons déjà vu en effet que ce qui distinguait, au premier aspect, l'être d'un phénomène du phénomène d'être, c'était que le premier résultait du passage d'une multiplicité non encore réduite à une infinité intégrée, tandis que le second appelait au contraire la résolution d'une infinité d'infinités, c'est-à-dire non seulement un paroxysme, mais un paroxysme de paroxysmes. Toute essence naît, au-delà du multiple, comme qualité unique d'un infini rassemblé dans une opération unique et unifiante du mental, et cette essence transcende à la fois ce multiple et cet infini lui-même. Tout nombre, ainsi dilaté, s'éteint en tant que nombre pour se fondre et cristalliser dans une unité nouvelle. Mais où se tient cette unité, sinon dans la stase de passage de l'infinité ancienne à une infinité nouvelle ? Si la couleur en-soi intègre l'infinité des couleurs, elle s'intègre à son tour dans l'infinité des qualités spatiales, et l'essence "objet en-soi" ainsi atteinte intègre donc en fait une infinité d'infinités, dont fait partie, à côté de l'infinité des odeurs et des saveurs par exemple, l'infinité initiale, et jadis isolée, des couleurs. Dès lors, c'est au coeur même de la phénoménalisation que nous retrouvons symboliquement l'infinité d'infinités et sa transcendance que nous croyions "ultime". Lorsque Sartre déclare que le passage de l'objet singulier à son essence est passage de l'homogène à l'homogène, il néglige ce facteur de dynamisation ou de qualification qui rend l'intensité de l'essence irréductible à l'ampleur des faits, au même titre, pour nous en tenir à des qualités aussi nettes et qui procèdent d'ailleurs de celle-là, que le temps est irréductible à l'espace et la pensée à l'étendue. Tout l'agnosticisme de Sartre est contenu dans cette négligence. Nous ne saurions plus en effet ne pas remarquer que le pouvoir de désignation des essences, qui emplit l'entre-deux de cette transcendance, échappe forcément à la phénoménalisation qu'il a pour fonction de promouvoir. Il faut qu'il y ait, non seulement sous les phénomènes, mais sous leur phénoménalité, une réserve d'expression, une intelligence universelle des sens, qui ne peut être, elle, que transphénoménale, et que nous serons obligés de nommer "connaissance". Cette connaissance est infuse. La plus lourde erreur serait de la confondre, comme fait Sartre, avec les mots ou les signes qui se détachent d'elle comme des écorces au fur et à mesure que les essences émergent, et qui n'en sont que l'apparence variée et profuse. Aussi bien, le processus de phénoménalisation, dans l'exploration "progressive" qu'il nous fait faire du monde, puise-t-il sans cesse des signes, des mots et des concepts dans cette réserve opaque, sans avoir à

mesurer sa profondeur. Et même, il faudra prendre soin de ne pas appeler Connaissance mais science le corps des signes, des mots et des concepts ainsi dégagés. Ce corps est devenu transparent pour nous. La science est la partie de la connaissance conquise par l'homme, sous forme de signes reçus par "nos" sens organiques et de noms attribués par "notre" mental, également organique (la numa-rupa des Védantistes), et son champ est effectivement celui des formes et des noms. Mais rien en elle qui puisse nous saisir du vertige des profondeurs. Les rapports qu'elle établit sont saisissables et décomposables de part en part, et recomposables à volonté. Sa limpidité est tranquillité. Au contraire, l'opacité de la connaissance est vertige et tremblement. La connaissance habite les abîmes. Lorsque la certitude toute-puissante de l'inter-subjectivité universelle s'impose à nous, l'intuition révélatrice de l'ineffable qui nous met au contact du "Nous" ou du "Lui" et nous fonde dans le "Soi", est aussi celle de la connaissance. L'être des phénomènes débouche sur la phénoménalité de la science constituée en corps unique, lui-même phénoménal, et qui n'est en rien un fondement, mais un fondé. Le phénomène d'être appelle au contraire le complément transphénoménal d'une présence inconnue dont l'induction en lui fait le mouvement des esprits et des mondes et en chasse à jamais le repos. En réduisant indistinctement tous les noms, ceux des essences comme ceux des faits, à n'être que des mots, c'est-à-dire des apparitions valables comme signes "homogènes" dans le corps unique du discours, la science dissimule la transcendance et la transphénoménalité sous-jacente à l'être de tout phénomène. Les mots plongent les noms dans l'entropie de l'objectivité scientifique. C'est au contraire en restituant aux noms leur charge de subjectivité que la génétique ré-incorpore vraiment la science à l'être et peut avoir la prétention de se faire ontologique. Il est dans la nature de la science d'oublier sa propre genèse et de mettre perpétuellement entre parenthèses ou même de dissoudre dans sa transparence le génitif intensificateur qui marque la distance, infranchissable par le discours, entre l'ampleur et l'intensité, qui est ampleur d'ampleurs. C'est même l'absolue nécessité pour la science d'être discours qui interdit absolument à la science d'être la science de sa propre genèse et appelle pour elle le complément d'une métascience. La première détermination de l'ontologie consiste au contraire à replacer le nominalisme scientifique dans sa relativité par rapport à la réalité de la connaissance. A quoi peut dès lors tenir l'ambition scientifique de l'ontologie qui veut être à son tour un discours convaincant et communicable ? Simplement, comme nous le verrons, au caractère d'invariant universel que possède la structure de la transcendance, à quelque "niveau" qu'on la considère, soit au coeur, soit à la marge de la phénoménalité, dans l'être du phénomène ou sous le phénomène d'être. Si le phénomène d'être nous apparaît de façon ineffable comme résolutoire, dans notre unité, de l'infinité d'infinités des mots et des signes, c'est-à-dire des attitudes, par l'intermédiaire de l'infinité des sens, c'est-à-dire des conduites, et si cette résolution suprême prend des caractères particuliers par lesquels la transcendance s'exalte, il n'en demeure pas moins qu'à tous les "niveaux" de la réduction et de l'intégration éidétiques, cette même transcendance est à l'oeuvre. C'est cette structure qui se dévoilera bientôt à nous comme un invariant universel. Nous verrons en outre comment sa découverte permet de parler d'ontologie réellement génétique, c'est-à-dire de pousser la "science" de l'être de manière discursive, à la façon de toute science, sans que le discours cesse d'être l'auxiliaire fidèle de l'expérience immédiate elle-même, jusque dans ses états d'ek-stase, aux limites de la délibération formelle, dans la conscience absolue.

§ 16 - Transphénoménalité de la conscience.

La conscience est la pure structure, sans contenu, qui met en rapport de transmutation réciproque la science du monde extérieur et la connaissance "intériorisée" de l'être cause-de-soi, elle est indéfiniment transfiguratrice de toute connaissance.

Nous avons montré que l'être des phénomènes était transphénoménal en ce sens qu'il ne se réduisait pas aux essences successives des phénomènes qui ne sont plus que des "manières d'être" elles-mêmes phénoménales et que ces essences appelaient au contraire le complément, le fondement transphénoménal du "pouvoir" de désignation capable de les déplier et de les constituer en ce que nous avons appelé la science. Nous avons également montré que le phénomène d'être appelait de son côté le complément transphénoménal d'une "autre" présence ou tout au moins d'une présence présumée "autre", une présence non réflexive et par conséquent inconnue, que nous avons été obligés d'appeler "connaissance" ou "intelligence universelle".

Quelle place occupe l'être du sujet "savant" ou du sujet "connaissant" dans cette double fondation ? La transcendance radicale du "Je" ne lui permet-elle pas d'être le fondement commun des fondations ? Mais, dans l'affirmative, de quel "Je" s'agit-il ? Est-ce le "moi" empirique et banal de Sartre, le "Je" transcendantal de Husserl, le "Soi" des Védantistes ? En tout état de cause, que signifie la dualité subsistante entre l'être du phénomène et celui du phénomène d'être ?

De quelque côté qu'on prenne le problème, on constate que le percipi renvoie à un être qui échappe aux lois de l'apparition. Cet être transphénoménal est-il celui du sujet ? Alors le percipi renverrait au percipiens, c'est-à-dire à l'être "savant" ou "connaissant", mais non pas en tant que tel, - ce qui nécessiterait une régression supplémentaire dans l'être de la science ou de la connaissance, pour fonder à leur tour celles-ci, - en tant tout simplement et radicalement qu'il est, c'est-à-dire à la conscience. Et, en effet, la conscience apparaît immédiatement non pas comme un mode particulier de science appelé sens intime ou science de soi, elle est conscience, c'est-à-dire avec la science et extérieure à elle. Il n'y a pas de contenus de science dans la conscience. Cette boîte, cet arbre que je vois ne sont pas dans la conscience, même à titre de représentation. Le visé de la conscience (son noème) n'est pas homogène à l'acte de visée (la noèse). Et même, pour abstraite qu'elle soit, dès qu'elle se pose devant la conscience, toute "capacité" de voir, de sentir, de toucher, d'aimer, de haïr, devient noématique. La conscience est au-delà de tous ses objets "sensibles" ou "psychiques". Mais justement cette "capacité" de vision ou de toucher qui "apparaît" à la conscience, d'où procède-t-elle si auparavant elle n'est pas en quelque façon dans la conscience ? Et si toute science est effectivement extérieure à la conscience, peut-on en dire autant de toute connaissance ? Posons-nous même cette question : que signifie ce mot : "capacité" de vision ? Je vois bien

que j'en fais un noème dès que je le pose comme concept. Mais pour prendre conscience que je le pose, il m'a fallu le poser en fait, il m'a fallu même le poser d'abord. D'une façon générale, il me faut être capable d'exercer n'importe quelle activité avant que ma conscience s'en saisisse. Puis-je me contenter de répondre, comme Sartre, que c'est là un problème absurde puisque toute existence consciente doit être évidemment et en même temps conscience d'exister ? Cela revient à définir la conscience comme surgissant au sein de l'être en créant et soutenant par soi son essence, c'est-à-dire l'agencement synthétique de ses possibilités, mais cela conduit aussi à conférer à ces possibilités une contingence absolue, à abandonner la conscience à soi-même comme un cadavre flottant sur l'océan sans fin des excitations du monde, cela surtout ne supprime pas le cercle où la conscience et l'existence sont prises puisque, pour que la conscience existe, il faut que l'existence soit consciente. Nous pressentons déjà que les infinies possibilités de la conscience ne peuvent pas ne pas être en rapport avec les possibilités infinies de la connaissance, et que, au-delà de tout contenu spécifié et ressortissant à la phénoménalité de la science, conscience et connaissance posent ensemble le problème de leur transphénoménalité où toute détermination s'efface. Sous quelque rapport qu'on la considère, la conscience est une dimension d'être transphénoménale du sujet et le problème de sa valeur en tant que fondement, transphénoménal de l'être des phénomènes et du phénomène d'être est donc à son tour un problème légitime.

La triade science-
conscience-connaissance
et le problème de la
transfiguration

Quels sont tout d'abord, de façon précise, les rapports de la conscience d'une part avec la science et la connaissance de l'autre ? J'ai déjà signalé que l'acception dans laquelle je prenais le mot de connaissance et qui est exactement l'acception védantique de Réalité

absolue, est différente de celle qu'emploient en général les modernes et notamment Sartre, qui lui donnent en fait le sens de science ou de connaissance intellectuelle ou discursive. Cette superstition des universitaires, qui leur fait craindre jusqu'à l'apparence d'une concession à l'idéalisme, les conduit à refuser tout "postulat" sur l'universalité de l'intelligence dans le monde et à prendre comme point de départ radical le vide d'un être en-soi dissolvant toutes les qualifications au lieu du plein d'un être cause-de-soi les intégrant toutes. Il nous sera aisé, le moment venu, de montrer que le "postulat" de l'universalité de l'intelligence n'a rien d'un pré-supposé métaphysique. C'est même au contraire la négation de cette universalité ou le silence fait sur elle qui constituent le préjugé le plus directement contredit par l'expérience, et notamment par la constatation universelle de la permanence du "Je" ou du "Soi" à travers le sommeil profond. Admettre l'universalité de l'existence manifestée sans que rien d'immanent en elle n'en fonde et déplie le cours temporel, aboutit en fait, et comme on ne le voit que trop chez Sartre, à figer les formes existentielles du moment sous un regard pseudo-transcendantal qui se prend pour le regard d'un Dieu. C'est se vouer à une tentative aussi parcellaire et aussi aliénée que celle d'un Euclide ou d'un Descartes partant de la notion de l'universalité de l'espace et se contentant, sous prétexte de rester dans l'objectivité scientifique, de réduire cet espace à l'homogène d'une forme vide dans son ensemble

et dans ses parties. On sait ce qu'il est advenu de la géométrie euclidocartésienne et de son "objectivité". Il adviendra de même de l'existentialisme vulgaire. Toute la laborieuse démonstration de Sartre s'aide d'une intention préalable : faire non seulement de la conscience une "forme" vide de tout contenu de science, ce qui va de soi, mais la détacher également de toute connaissance ineffable, en faire un absolu originaire créant et soutenant sa propre essence, la couper de toute genèse. Mais il va de soi que Sartre entend par conscience uniquement la conscience empirique, telle que chaque "moi" individuel la possède sans avoir besoin de la poser, une conscience qui est positionnelle du monde tout en étant en même temps conscience non-positionnelle d'elle-même, exactement ce que Husserl appelle, par opposition à la conscience "transcendantale" la conscience "psychologique". La conscience telle que Sartre la considère est évidemment et directement conscience de soi, elle n'a pas besoin de réfléchir sur elle-même pour être conscience. Aussi Sartre met-il le génitif de l'expression "conscience (de) soi" entre parenthèses. Mais pourtant, comme nous l'avons déjà fait remarquer au début de cet enseignement, lorsque nous prenons conscience de cette conscience même, ne lui ajoutons-nous rien ? Si je prends pour objet de ma conscience non plus seulement telle maison que je vois sans avoir besoin d'avoir conscience de voir, mais la perception même de cette maison, ne se passe-t-il rien dans ma conscience ? Ma science de la maison, jusque là "extérieure", ne vient-elle pas s'y intérioriser en quelque façon, et poser le problème de l'intensité de la conscience comme un problème qui touche à son essence même, de la même façon que le problème de l'intensité de courant qui parcourt un montage électrique concerne l'essence de ce montage ? Et comment pourrait-il en effet ne pas la concerner, puisque, si l'intensité du courant est nulle, le montage est comme s'il n'existait pas, et si elle est trop forte, il est détruit ? En détachant la conscience individuelle de la connaissance transcendantale, c'est-à-dire en la posant comme limite de toute phénoménalité sans remonter à la conscience transcendantale où toute phénoménalité se fond, Sartre procède à une véritable aliénation des limites. Il en sera toujours ainsi de tout agnosticisme. La loi de toute phénoménologie "naturelle", "psychologique" ou "vulgaire", c'est que le phénoménologue qui la construit, en niant Dieu, se croit Dieu.

Il faut donc poser le problème de la conscience de conscience, de la conscience auto-intensificatrice de soi, en liaison avec cette intériorisation conscientielle de la science qui est en fait une véritable transfiguration de la science "séparée" ou "extérieure" en une connaissance ineffable intériorisée. On se reportera ici aux indications du Fascicule I du présent enseignement, lorsque nous avons distingué la perception, qui est d'essence "naturelle", de la perception de la perception, qui est d'essence "transcendantale". Nous n'y reviendrons pas. Reste cependant à comprendre, dans ce passage, la mutation réciproque des signes et des sens.

Les fonctions de
substantivisation et de
substantialisation,
et les trois
dimensions de l'être

Dans cette mutation ou ce balancement auto-intensificateur, la fonction de la conscience, qui s'inscrit dans le cadre de la fonction générale de la réduction et de l'intégration, prend les formes réciproques et toujours associées d'une "substantivisation" et d'une "substantialisation" en rapport avec les deux

pôles de la science et de la connaissance. La première de ces fonctions, c'est-à-dire la traduction en formes et en noms de la substance une, est liée au pôle de la réduction, la seconde, c'est-à-dire la ré-incorporation, la ré-unification dans cette même substance, est liée au pôle de l'intégration. Eu égard à cette dualité, la seule définition possible de la conscience consiste à en faire la pure structure qui met en rapport de transmutation réciproque et continue, c'est-à-dire en relation dialectique ouverte, la science et la connaissance. La connaissance pré-scientifique qui est ce que nous appellerons bientôt l'être en-soi, est opaque, indifférenciée. Elle est pour nous ampleur "pure". La conscience prend dans le réservoir inépuisable de cette connaissance absolue, qui constitue le monde "extérieur" vu comme toile de fond, les éléments de la science réflexive, c'est-à-dire de tout spectacle spécifié, de toute perception "autonome". La conscience "signifie" ce monde à la science, elle y fait apparaître les objets de la réflexion scientifique, qui sont les faits et les essences, elle présente ces signes, elle rend les objets présents. Il faut comprendre cette "signification" au sens large : elle s'étend aussi bien aux phénomènes sensibles qu'aux phénomènes mentaux, qui sont, les uns comme les autres, initiateurs de sens. Cette première fonction pourrait être appelée de gestaltisation (du mot allemand Gestalt, forme) : production de formes, aussi bien que de substantivisation (du mot français substantif, nom) : production de noms. Il va de soi que ce n'est pas à elle seule que la conscience se fait acte ou fonction. C'est la rencontre de la connaissance et de la conscience qui est acte, non la conscience même. Cela signifie, comme nous le verrons, que la conscience possède son être propre, qui n'est pas l'être en-soi. Quoi qu'il en soit, les formes et les mots apparaissent sur le fond opaque de la connaissance absolue, qui est ampleur, comme une autre ampleur intensifiant la première, (chaque nom est déjà intégrant d'une infinité de formes) et cette ampleur nouvelle sera dite en conséquence ampleur d'ampleur, ou encore intensité. La conscience est ce par quoi l'intensité "apparaît" dans le monde, et cela pour la raison profonde, comme l'a bien vu Husserl, que la conscience est toujours conscience de quelque chose, qu'elle se tend toujours vers un objet qui lui est étranger. L'in-tensité est le produit de l'in-tension du couple conscience-connaissance, de la tension interne qui est inhérente à ce couple comme elle l'est en électricité à deux métaux mis en contact. Et nous dirons ainsi qu'il n'est de conscience qu'in-tentionnelle. Cependant, le fait que toute signification de forme (Gestalt) est productrice de gestes et que tout geste signifie de nouvelles Gestalten, le fait également que toute signification de nom est productrice de syntaxe et que toute syntaxe signifie de nouveaux noms, confirment que la première fonction de la conscience est directement intensificatrice de soi, et que l'intensité se fait spontanément intensité d'intensité. Dès lors, toute science réflexive déjà réduite ou substantivée se trouve en réalité constamment re-preise par la conscience et ré-intégrée, mais non plus dans le monde "extérieur" d'où elle vient : dans

"notre" corps, et ce changement est fondamental : c'est lui qui sans fin maintient ouvert le circuit de la science et de la connaissance. En effet, la conscience ne se contente pas de substantiviser la science, elle la re-substantialise à l'état de connaissance ré-unifiée, non linéaire, non discursive, et cela de deux façons, l'une primaire, encore réduite, l'autre seconde, tout à fait intégrée, à savoir d'abord par la création d'outils mis au service du corps et le prolongeant (et, à cet égard, les noms qui intègrent les formes sont déjà utiles), ensuite par un dressage de notre corps lui-même, une incorporation, une incarnation réelles, qui finissent par rendre in-utiles tous les outils. On oublie trop que la science est un intermédiaire entre le monde et notre corps et pas seulement entre deux modes du monde. La science est l'aspect intermédiaire que prend la connaissance pour être digestible ou assimilable par notre corps et transfigurée par lui de l'état de connaissance latente à celui de connaissance patente. Par cette transfusion transfiguratrice, c'est notre corps qui "devient" le monde et qui est fait et se fait (car la conscience "appartient" aussi au corps). Le corps est le contenant d'une science plus "haute" que la science réflexive mais plus "haute" surtout que l'ancienne connaissance diffuse et profuse. Notre corps devient l'enveloppe d'une connaissance aussi unifiée que la précédente mais avec laquelle nous sommes directement en rapport sans l'intermédiaire du mental interne ou de la sphère périphérique des sens, ce qui revient à dire qu'elle nous est immanente, ou plutôt qu'après avoir "sommé" cette connaissance sous forme de science, maintenant nous la sommes. Littéralement, en nous, le verbe des anciens mots s'est fait chair. Ainsi, à côté de l'être en-soi opaque qui est la connaissance absolue diffuse et profuse située sous les phénomènes du monde "extérieur", à côté de l'être lui-même transphénoménal de la conscience, que nous appellerons l'être pour-soi, apparaît par notre corps une troisième dimension d'être qui résulte de la transfiguration de l'en-soi par l'intermédiaire du pour-soi et que, dans sa transparence et sa maîtrise de soi, nous sommes obligés d'appeler l'être cause-de-soi. Tandis que la connaissance enfermée dans le monde devant nous était pouvoir du monde sur nous, cette connaissance en nous est pouvoir de notre corps sur le monde. Jadis, notre corps ne pouvait que pâtir par ses réflexes, maintenant, il peut et il veut agir par ses pouvoirs. Par l'être cause-de-soi qui est le "Je" transcendantal subjectivement et objectivement re-connu, le vouloir-être et le pouvoir-être apparaissent dans le monde comme les attitudes indissociables de l'être cause-de-soi. Il n'y a pas d'être sans vouloir-être et sans pouvoir-être. Naturellement, tous nos réflexes ne sont pas encore conquis, et même ils ne le seront jamais complètement. Cela signifie que l'être cause-de-soi auquel nous avons accès par notre vouloir et notre pouvoir sera toujours un être en devenir. Nous sommes et serons toujours obligés de manger et de respirer, c'est-à-dire de garder des rapports entre nous et le monde. La respiration est même la synthèse de notre correspondance "passive" avec la partie substantialement la plus subtile du mode actuel du monde pour nous, qui est l'air, et cette correspondance ne pourra cesser que lorsque nous serons l'incarnation même de cette substance la plus subtile. Certes, il peut paraître contradictoire que cet accès à l'être cause-de-soi ne soit possible pour nous que par l'intermédiaire d'une genèse. On dissocie d'habitude la notion de l'être et celle du devenir. Mais cette dissociation est "purement" formaliste. C'est elle qui est à l'origine de la stérilité de l'ontologie. Au contraire, la lente incarnation

des pouvoirs, qui ne peut pas signifier autre chose que la lente conquête des réflexes jusqu'à ce que l'incarnation s'accomplisse asymptotiquement et paroxystiquement en assomption et que notre corps devienne le monde transfiguré de la conscience absolue, cette genèse pose l'ultime problème de la phénoménologie, qui est celui de la constitution du temps, et c'est même par la solution de ce problème que la phénoménologie génétique se transforme en ontologie. Toute la tâche dévolue à la phénoménologie génétique est de suivre cette incarnation et d'annoncer cette assomption en les transcendant, c'est-à-dire de les re-constituer à la fois dans l'histoire et dans le moment présent, hors de l'histoire, c'est-à-dire encore, à la fois, dans leur genèse et leur indépendance à l'égard de toute genèse. Dans la mesure où elles universalisent le "moment présent", les recherches de la phénoménologie statique mais transcendante de Husserl se trouvent donc intégrées par la phénoménologie et l'ontologie génétiques. Avant d'aller plus loin, il nous reste à comprendre pourquoi, au contraire, les recherches de Sartre, qui sont également de phénoménologie statique, mais "naturelle", c'est-à-dire non transcendantales, ne procèdent que d'une aliénation du temps véritable, ce qui leur interdit de fonder une véritable ontologie.
